



لا يُبَع بتا

شرح المحصول

كتاب شرح المحصول للأصفهاني

والمحصول لفخر الدين الرازي

رحمه الله

في حسن الاجاه ... ولا ... رضي الله عنه

وصلى الله على أشرف الخلق محمد وعترته الطاهرين وسلم وتجاوز ... عن ... العلماء

قال الإمام الرافعي رحمه الله تعالى

Köprülü 498 al-isfahâni,
Şams ad-din Muh. b. Mahmud -688 H.
Şarh al-Mahsul
Ar. 699 H, nesih, 295×225,
223×165 m.
35 str. 332 yk.
297.517=927
Tam metin, kaplı mukavva,
Şirazeli, ve mikleble.
Nushası yok. verilmemiş
Arşiv için çekilecek.

كتاب شرح المحصول للاصفهاني

رحمه الله تعالى

498

شرح المحصول

شرح المحصول

دخل في ملك الفقير الى ربه الغني [illegible]
علي بن [illegible] بن محمد رحمه الله تعالى [illegible]
في [illegible]
سنة [illegible]

ابو عبد الله محمد بن محمود بن محمد الاصفهاني الملقب شمس الدين كان اماما بارعا في الاصلين والجدل والمنطق وصنف في تلك العلوم [illegible]
سماه القواعد [illegible] عارفا بالنحو والادب وكان مشاركة [illegible] ولد باصفهان سنة ست عشرة وستمائة [illegible]
[illegible] وصنف شرح المحصول [illegible]
[illegible] سنة ثمان [illegible] ودفن بالقرافة

[illegible]

كذا

[illegible]
شارح المحصول [illegible]

[illegible] الله ولي التوفيق

شرح المحصول للاصفهاني

بسم الله الرحمن الرحيم يا رب تمم

الحمد لله على نعمه ومن نعمه حمده واسأله التوفيق لما يحمد به تعالى حده والصلاه والسلم على محمد سيدنا ونبينا الذي هو صفيه وعبده وعلى اله وصحبه اما بعد فاني شارع في تحرير مولف في الاصول يتضمن شرح الكتاب المسمى المحصول المنسوب الى الشيخ الامام العلامه فخر المله والدين حجه الاسلام والمسلمين جامع اشتات الفضايل ابى عبد الله محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه واقصد فيه تحرير الحاصل منه وتقرير المحصول والله الموفق وموجز مسول ومامول وعد بينه بالنا سف عن المحصول في علم الاصول وقد وضعت مقدمة في المنطق ملخصة محررة غايه التحرير في اول هذا الكتاب تاسيا بالامام حجه الاسلام في وضعه في اول المستصفى مقدمه في المنطق وكلها يتضمن تمام يتضمنه تلك المقدمة من القواعد الجليلة المهمة تحصيلها لكل طالب مما طلبه التحقيق في العلوم واعلم انني اجتهد كل الاجتهاد في ان اجيب عن كل ما اورد على هذا الكتاب او عن جلة وقد تكلم على هذا الكتاب الفاضل نجم الدين النخجواني في مولف له يسمى بالتلخيص والفاضل سراج الدين الارموي في مولفه المسمى بالتحصيل والفاضل امين الدين التبريزي في مولف له يسمى بالتنقيح فاذا قلت في كتابي هذا قال صاحب التلخيص فافهم منه الفاضل نجم الدين واذا قلت قال صاحب التحصيل فافهم منه الفاضل سراج الدين واذا قلت قال صاحب التنقيح فافهم منه التبريزي واذا قلت صاحب التنقيحات فافهم منه السهروردي وبقيه الفضلاء الذين انقل عنهم شيا في هذا الكتاب فاني اضيف كل شخص الى مصنفه المشهور واجتهد كل الاجتهاد ان لا انقل عن احد منهم شيا بالمعنى بل انقل بعباراتهم فان بالمعنى فسادا عظيما والله الموفق وعليه التكلان

قال الامام المصنف رحمه الله المركب لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بمفرداته لا من كل وجه بل من الوجه الذي يصح ان يقع فيه التركيب الشرح اعلم ان كل مركب وله اجزا وتلك الاجزا متقدمه على المركب منها في الوجود الخارجي والذهني سوا الجزء الصوري واما العاصي فانها متقدمة في الذهن فقط دون الخارج وهذه القضية بينة بنفسها ولهذا قال المصنف رحمه الله المركب لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بمفرداته وكلمة بعد تدل على تقدم العلم بالاجزاء على العلم بالمركب منها ضرورة استلزام بعدية الشي قبلية غيره قوله لا من كل وجه الى اخره اعلم ان الشي الذي جعل جزءا لغيره له ماهيه وله عارض وهو كونه جزءا لغيره ولا تعرض له الجزئية الا بعد تقدم عارض اخر وهو الذي به يصلح ان يكون جزءا للمركب مثاله شرط في كون الخشب جزءا للبيت ان لا يكون رطبا في الغاية ولا يابسا في الغاية وذلك هو الوجه الذي به يصح التركيب منه هذا معنى كلام المصنف وفيه نظر وذلك لان العلم بالمركب تابع للعلم بمفرداته ضرورة ان المركب هو تلك المفردات مع الهيئة التاليفية وهو الجزء الصوري فان كانت الاجزا معلومة على التفصيل فالماهية المركبة منها ايضا معلومة على التفصيل وان كانت معلومة اجمالا فالماهية المركبة معلومة اجمالا لما بينا ان المركب هو تلك الاجزا مع الهيئة الصورية ولكن ذلك شرط وهو ان لا يكون المركب مبطلا لماهيات البسايط وليس لقايل ان يقول ان الماهية قد تكون معلومة مع كون الاجزاء غير معلومة تفصيلا ولكنها متى اخطرت بالبال يحصل تفصيلها فانا نمنع ذلك وقد بينا بما ذكرناه ان قول المصنف لا من كل وجه لا وجه له ولهذا قال صاحب الحاصل في تفسير اصول الفقه انه لا يتبين الا اذا علم اجزاوه نعم تحقق المركب وتكونه وايجاده يتوقف على معرفه بسايطه لا مطلقا بل من الوجه الذي يصلح ان يقع فيه التركيب والفرق بين كون الشي وبين العلم به وبين هذا الكلام اورده بعضهم لبيان ان الاتحاد شرط في حقه من حيث هو حاد العلم بالاجناس والفصول والخواص ليمكن من تركيب الحدود والرسوم فلا يشترط في حقه من حيث هو حاد العلم بمفرداتها فلا يشترط في حقه العلم بالمقولات العشر ومقصوده من هذا الكلام ان العلم بالمقولات ليس من المنطق فلا يصح ايراده في فن المنطق وهذا الكلام صحيح في بابه ولا متمسك به للمصنف ها هنا قوله الاصل هو المحتاج اليه

قال رضي الله عنه اعلم انه لما تقرر ان المركب لا يعلم الا بعد العلم باجزايه واصول الفقه مركب من الاصل والفقه فلا بد من معرفتهما لتحصيل العلم بالمركب منهما وعند هذا نقول الاصل له تفسيران لغوي والاخر اصطلاحي وكذلك الفقه له تفسيران احدهما لغوي والاخر اصطلاحي اما الاصل فقد قال المصنف الاصل هو المحتاج اليه وفيه نظر لانه غير

الاصل هو المحتاج اليه

مانع فيدخل فيه شرط الشي وجزء علته وشرط علته وعدم الموانع وان التزم ذلك ملتزم فهو خارج عن الاصطلاحين قال صاحب الحاصل اصل الشي ما منه الشي ومعناه ان وجود الشي اذا ترتب على وجود غيره ترتب المسبب على السبب كان وجود الثاني من الاول ذهنا وخارجا فان كان الاصل وجوده في الذهن لزم كون الفرع كذلك وان كان الاصل وجوده في الخارج لزم كون الفرع كذلك فهذا معنى قوله اصل الشي ما منه الشي ذهنا وخارجا فان قيل كلمة من مشتركه فيوجب عدم استعماله في الحدود نعم يشترط وجود لفظ غير مشترك يودي معناه والاشتقاق يدل على علامه فتعين استعمال اللفظ من وقد تعينت لمفهوم واحد فان نفيه المفهومات بعد ارادتها من لفظ من ها هنا والاقرب انها لابتداء الغاية وذلك لان السير قد يكون عقليا وقد يكون حسيا والسير ها هنا عقلي ومعنى ابتداء الغايه ها هنا واضح ولا يصح ان يقال اصل الشي ما كان ذلك الشي بعضا منه والا كان الفقه بعضا من اصول الفقه وكان العالم بالفقه باصول الفقه عالما لاستحالة العلم بالشي مع الجهل ببعضه ومعنى قوله اصل الشي ما منه الشي اي ما منه الشي مستفاد وجوده الذهني او الخارجي او هما جميعا واما الاصطلاحي فبحسب كل اصطلاح فاما ها هنا فاصول الفقه طرق الفقه كما سياتي تحقيقه وتفصيله وهي الادله والامارات وذلك بحسب هذا الاصطلاح الاصولي قال المصنف رحمه الله الفقه هو فهم غرض المتكلم من كلامه قال رضي الله عنه اعلم ان الفقه له تفسيران احدهما لغوي وثانيهما اصطلاحي اما اللغوي فقد قال المصنف انه فهم غرض المتكلم من كلامه وفيه نظر وذلك لان الفقه هو الفهم وهو اعم من فهم غرض المتكلم من كلامه قال صاحب الصحاح الفقه هو الفهم قال اعرابي لعيسى بن عمر شهدت عليك بالفقه تقول منه فقه الرجل بالكسر قال صاحب الاحكام اعلم ان قول القايل اصول الفقه قول مولف من مضاف وهو الاصول ومضاف اليه وهو الفقه ولن يعرف المضاف قبل المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الفقه اولا ثم معنى الاصول ثانيا اما الفقه في اللغة فهو عبارة عن الفهم واعلم ان هذا الكلام اسد مما ذكره المصنف غير ان قوله ولن يعرف المضاف قبل معرفه المضاف اليه ليس على اطلاقه بل الصواب ان يقال ولن يعرف المضاف من حيث هو مضاف قبل معرفة المضاف اليه فان المضاف يمكن معرفه ذاته قبل معرفه المضاف اليه من حيث هي هي لا من حيث هو مضاف



قال الامام المصنف رحمه الله وفي اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان الاصطلاح هو وضع اللفظة بازاء المعنى او غلبة الاستعمال على ما يحقق في باب الحقيقة والمجاز والمراد بالعلماء علماء الشريعة والفقه في اصطلاحهم هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الى اخر التعريف المذكور في المتن قوله العلم هو الجنس لساير العلوم العقلية والشرعية بتصوراتها وتصديقاتها وقد علم اختلاف الناس في كون تصوره من التصورات المكتسبة بالحد او الرسم او من التصورات المغنية عن الاكتساب واختيار المصنف الثاني دون الاول فلهذا لم يطول بذكرها في تعريفه وقوله بالاحكام يخرج عنه



التصورات سواء كانت حقيقية كالتماثل والاختلاف او وضعية كالترادف والخلاف والاصطلاح على ان التصديق نفس الحكم ومن شرطه التصور اذ التصور المحكوم عليه يخرج عنه التصورات الساذجة اي المجردة عن الحكم وقوله الشرعية يخرج العلوم العقلية كعلم الكلام وعلم الطب والحساب والهندسة والمراد بها ما يتوقف تحققه على الشرع وقوله العملية يخرج علم اصول الفقه فانه علم شرعي وليس بعملي اي ليس علما بكيفية عمل وقوله المستدل على اعيانها يخرج ما للمقلد من الحكم الاعتقادية بحرمة المقلد بكثير من الاحكام الشرعية ولا يسمى فقيها لانه ما حصل له ذلك من دليل جزئي مختص بتلك العقد الجازم بل حصل له ذلك عن دليل عام وذلك لانه اذا علم ان المفتي افتاه بهذا الحكم وعلم ان ما افتاه المفتي فهو حكم الله في حقه فهذان العلمان يستلزمان العلم بان حكم الله في حقه ذلك مع انه لا يسمى تلك العلوم فقها في حقه لما لم يكن مستدلا على اعيانها وقوله بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة يخرج العلم بوجوب الصلاه والصوم والحج والزكوه لان العلم الضروري حاصل بكونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يقال هذا التعريف فاسد وبيانه من وجوه الاول ما ذكره المصنف وهو قوله الفقه من باب الظنون فكيف جعلته علما وتحرير السوال ان يقول الفقه مستفاد من الكتاب والسنة

الفقه هو فهم غرض المتكلم من كلامه

والاجماع والقياس والاستصحاب وهي باسرها مظنونة فيتوقف على المظنون والموقوف على المظنون مظنون
واعلم ان كون القياس حجة يتوقف على الكتاب وكذلك الاجماع وخبر الواحد حجة لكونه كلام الصادق وهو رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما ثبت صدقه بالمعجزة والمعجزة هي كتاب الله وكتاب الله اصل الادلة كلها وهو قطعي المتن فانه
كلام الله قطعي المتن ظني الدلالة لان القطع بتعيين المراد بدلالة عليه من اللفظ المعين يتوقف على امور منها وضع اللفظ بازاء
المعنى ونقله ونحوه وتصريفه وعلى عدم الاشتراك وعلى عدم المجاز وعدم النقل وعلى عدم الاضمار وعدم
التخصيص وغيره على ما سيأتي بيانه مفصلا وهذه الامور مظنونة لانه يدل عليها بالاصل الدال على عدم الاشتراك
وعدم النقل وعدم الاضمار وذلك لا يفيد الا ظنا ضعيفا فضلا عن العلم ولان نقل اللغات ونحوها وتصريفها
لم يثبت بالقواطع واذا ثبت ان المستفاد من الكتاب والسنة مظنون يلزم ان يكون المستفاد من الاجماع والقياس
كذلك لتوقفهما على الكتاب والسنة واما الاستصحاب فدلالته ظنية يعلم ذلك بالرجوع الى الدليل الدال على كونه
حجة فقد صحت هذه المقدمة واما الموقوف على المظنون مظنون فذلك ظاهر وذلك لان المظنون محتمل العدم والموقوف
على محتمل العدم محتمل العدم بالضرورة وقد اتضح بما ذكرناه معنى كلام المصنف الفقه من باب الظنون فكيف جعله علما
وجواب هذا السوال سيأتي بما فيه من الاشكال عند فراغنا من ايراد جميع الاسولة الموجهة على هذا التعريف الثاني
ان الاحكام جمع محلى بالالف واللام وهو للاستغراق فيلزم ان يكون الفقه هو العلم بجميع الاحكام الشرعية
وان من لم يعلم جميع الاحكام لا يكون فقيها وليس كذلك الثالث ان الحد منقوض بعلم الله تعالى ولا يسمى الباري تعالى
فقيها مع علمه بالاحكام الفقهية المذكورة الرابع هو قوله الشرعية احترازا عن العلم بالاحكام العقلية لا يستقيم
لانها احكام شرعية ايضا لانها احكام الله تعالى لان الله تعالى هو جاعلها وتحت قضائه وقدره وكون هذه
الاحكام يدرك بالعقل لا يخرجها عن كونها احكام الشرع الخامس ان قوله العملية احترازا عن العلم بكون الاجماع
حجة وكون خبر الواحد حجة غير مستقيم لان هذه الاحكام ايضا عملية لان معنى حكم الشارع بكون القياس حجة هو ان
المكلف المجتهد اذا وجد القياس في مسئلة بشرائطه وجب عليه العمل بمقتضاه والا فلا موجب فهذا ايضا متعلق
بالعمل وكيف فان العلم بما ليس علما بكيفية عمل فانه لا يمكن ان يكون المراد بالكيفية ههنا صفة حقيقية بانه العلم ويتعلق
المكلف كما اعترف به بل المراد خصوص حكم الشرع في ذلك وكما ان علم الفقه بانه متى زنا محصن مكلف يجب على الامام
ان يقيم عليه الحد علم بكيفية عمل ومتعلق بالعمل فكذلك علمه بان المجتهد اذا وجد اجماع الامة في صورة لا
يجوز له مخالفته وانه متى وجد القياس على المنصوص عليه بشرائطه لا يجوز له مخالفته ويجب عليه العمل بمقتضاه
والا فلا موجب علم بكيفية عمل ومتعلق بالعمل فكان العلم بذلك علما بالاحكام الشرعية العملية فلا يصح ما ذكره
من الاحتراز السادس يتوجه على قوله المستدل على اعيانها احترازا عما للمقلد من العلوم وايراده ههنا
من وجهين احدهما ان المقلد لا علم له بما قلد فيه فان اعتقاده الحاصل من التقليد لا يسمى علما ويتضح ذلك في سائر
الكتب والمولف ايضا معترف بذلك في تقاسيمه فانه جعل اعتقاد المقلد قسيما للعلم حيث قال ان كان لموجب فذلك
الموجب اما كذا وسمى جميع الاقسام علوما ثم قال واما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد ثم قال بعد ذلك وان كان
طابقا للمعتقد كان علما او تقليدا على التفصيل المتقدم وهو تصريح منه بان التقليد ليس بعلم واذا كان كذلك
فيقول لما قال في حد الفقه انه علم فقد خرج عنه اعتقاد المقلد لانه ليس بعلم واذا خرج بقيد العلم فلا حاجة الى
الاحتراز عنه بقيد آخر وثانيهما هو ان الاحكام التي يعتقدها المقلد مستدل على اعيانها في الجملة وان لم يكن من
جهته مستدلا عليها فان كون الشيء مستدلا على عينه يكفي فيه كونه مستدلا على عينه في الجملة وان لم يكن ذلك من جهته
وهذه الاحكام مستدل عليها من جهة المعنى وعند ذلك يوجب الحد تمامه في اعتقاد المقلد فيجب ان يكون
فقيها وفيه نظر آخر لان هذه الاحكام ليست مستدلا على اعيانها بل على اصنافها او على انواعها السابع يتوجه
على قوله بحيث لا يعلم كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة وذلك احتراز عن وجوب الصلاة والصوم والحج والزكوة
من العلم

من العلم الضروري حاصل بكونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك لانه ان عنى بقوله العلم بكونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم
ضروري سواء كان ذلك في ابتداء الاسلام او بعد اشتهار مواجبه وليس كذلك فانه في ابتداء الاسلام لم يكن
كذلك بل كل من اسلم لم يجب ان يكون عالما بوجوب اصل الصلاة والصوم بل كان يومر بهما ويعلم اصليه وكيفيته وكذا
بعد ان استقر الدين واشتهرت مواجبه وتواتر من قوم الى قوم صار العلم بذلك ضروريا لكن هذا لا يمنع
ان يكون من الفقه لان العلم بكل ذلك مستفاد من الكتاب او السنة بالنظر بعد ثبوت النبوة وعصمة النبي صلى الله
عليه وسلم فلم ذا لا يكون من الفقه ولو كان كما ذكره لخرج العلم باكثر الاحكام عن ان يكون فقها وذلك لان حرمة
القتل والزنا والسرقة والغصب معلومة بالضرورة من شريعة محمد عليه الصلاة والسلم فوجب ان لا يكون هذه الاحكام
ذلك من الفقه وذلك باطل لان هذه المسائل هي الاصلية في الفقه والعلم بغيرها يتفرع عليها فانا ولما نعني
الانسان انما يتفقه بالعلم بهذه المسائل وكيف يحكم بانها ليست من الفقه الثامن هو انه ان اراد بالحكم الشرعي ههنا
ما ذكره من خطاب الشرع بالاقتضاء والتخيير كان قيد العملية زائدا لا حاجة اليه لان الاقتضاء والتخيير لا يتصوران الا
في الاعمال وان لم يرد ذلك بل اراد كل ما كان لله تعالى وقد تعلق بالاعمال لكون هذه الحركة ضارة للبدن والاخر
نافعة وكون هذا الشرب ضارا وكون الاكل نافعا وكل ذلك احكام شرعية عملية مجعولة لله تعالى فقد وجد
سائر القيود والعلم بها ليس من الفقه في شيء التاسع هو ان ما ذكره من الحد قد يوجد بدون المحدود فلا يكون
حدا بيانه هو ان من تصور ماهية الوجوب والحظر والاباحة والندب والكراهة وصدق بانها احكام ثابتة
لافعال المكلفين فقد حصل له العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها حيث لا يعلم كونها من الدين
ضرورة ثم هذا ليس بفقه بل هذا جزء من اصول الفقه واما بيان انه متى كان كذلك لم يكن ما ذكره حدا للفقه
فذلك ظاهر واما صاحب المعتمد ذكر في كتابه بانه جملة من العلوم باحكام شرعية وهو فاسد لانه يبطل بالعلم
باصول الفقه وبما يعلم كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة وبعلم الله تعالى بالاحكام الشرعية وذكر
الامام الحرمين في كتاب البرهان انه عبارة عن العلم باحكام التكليف وقريب من هذا ما ذكره صاحب المستصفى وهما
ضعيفان العاشر ان قوله على اعيانها يخرج الاحكام المستدل على نوعها او صنفها وقد نبهنا عليه قبل
والجواب عن الاول مذكور في المتن فلنشرحه اولا ثم نبين ما فيه من الخلل قال المصنف مجيبا عنه اذا غلب
على ظن المجتهد مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل فالحكم معلوم قطعا والظن واقع في
طريقه وحاصله يعود الى ان الحكم نتيجة مقدمتين علميتين ونتيجة المقدمات العلمية علم اما الاول من المقدمتين
فهي ان الحكم غالب على ظن المجتهد وهي مقدمة وجدانية علمية واما الثانية فقولنا كلما غلب على ظن المجتهد قطع
بوجوب العمل به وهي مقدمة اجماعية ونتيجة تركيبهما كون وجوب العمل بما غلب على ظنه مقطوعا به عند المجتهد
وهذا الجواب ضعيف وبيانه من وجوه احدها ان الصغرى ان صحت تقرر الاشكال لانه اذا كان الحكم
غالبا على ظن المجتهد استحال ان يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوما له لاستحالة العلم والظن
لشخص واحد في شيء واحد في وقت واحد وهذا واضح غاية الوضوح وان صدقت الصغرى فظاهر البا
فلا نمنع كون الكبرى مقدمة علمية والاجماع لا يفيد العلم على ما تقرر من توقفه على المظنون والمصنف
معترف بذلك فان الاجماع عنده دليل ظني الثالث هو ان نتيجة المقدمتين بعد تسليمهما هو القطع بوجوب العمل عند
المجتهد اي بما يغلب على ظن المجتهد انه حكم الشرع وذلك غير الفقه المحدود وبالجملة غاية ما يدعى في ذلك ان
الشارع نصب الظن الوجداني امارة للمجتهد على حصول القطع بوجوب العمل للمجتهد وذلك مسلم والكلام
في كون الحكم معلوما ولا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن العلم بالحكم الغالب على الظن والنزاع فيه
وان قطع ان حكم الله كذا عنده فلا ينفعه فان القطع اعم من العلم لانه حاصل للمقلد والعالم وكل عالم قاطع
ولا ينعكس واذا ثبت انه اعم فلا يلزم من الاعم الاخص فالعلم ينافيه الظن جزما والقطع بوجوب العمل

ما غلب على الظن لا ينافيان بل الواقع اجتماعهما فان قيل الحكم الشرعي ثابت بالاجماع لان البعض مجمع عليه وذلك
ظاهر والبعض الاخر فان كان مختلفا فيه ولكن العلما اتفقوا على ان حكم على كل مكلف مجتهد ومن تقلده
ما ادى اليه اجتهاده وعلى ما غلب على ظنه فقد صار ايضا ما وقع فيه الاختلاف ايضا ثابتا بالاجماع عند غلبة الظن
المجتهد ونقول ان حكم الله تعالى معلوم قطعا وذلك لان كل حكم ثابت بمقدمتين قطعيتين ومهما كان كذلك كان
معلوما قطعا الصغرى وجدانيه والكبرى اجماعيه وهي تفيد القطع ولزوم النتيجة عن المقدمتين المذكورتين
بعد تسليمهما ظاهر قلنا الحكم اذا كان ثابتا بالاجماع في المسايل المتفق عليها عند الاجماع فلا سبيل الى انكار الاجماع فيه
لكن الاجماع لا يفيد العلم عند المصنف ولا يمكن دعوى العلم في هذا القسم على راي المصنف فيمنع حصول العلم في هذا القسم
او نقول صح هذا الجواب مع ما ذكره في كتاب الاجماع انه لا يفيد العلم ما لا يجتمعان وهذا ظاهر جدا واما القسم الثاني
من الاحكام وهي المسايل الاجتهاديه المختلف فيها بين العلما فلا سبيل الى تحقيق العلم فيها بالتفسير المصطلح عليه وقد سبق
بيانه واما قوله الاجماع منعقد على وجوب العمل بما غلب على ظنه قلنا المجمع عليه وجوب العمل بما غلب ظنه لا نفس
الحكم المختلف فيه ووجوب العمل بما غلب على الظن غير الحكم الغالب على الظن وان احدهما غير الاخر وكيف يتصوران
يغير الحكم الواحد مجتمعا عليه وهو بعينه مختلف فيه بين اهل الاجماع ثم نقول لو كانت المسايل الاجتهاديه معلومة
لزم ان يكون الشافعي عالما بثبوت هذا الحكم في هذا الوقت بالنسبة الى الشخص الواحد المعين وابو حنيفة يكون عالما
بنقيضه او نقول بلا سويه في هذا الوقت بالنسبة الى ذلك الشخص بعينه وذلك مع مراعاة ما يوجب اتحاد ما يشترط
في ذلك وذلك محال لاستحالة كون الشي ونقيضه معلوما للشخص بل يلزم بالنسبة الى شخص واحد وكذا في
زمانين كالاقوال القديمة والجديدة وهذا مما لا يمكن التزامه اصلا فالحاصل انه لا يمكن تقرير كون الاحكام
الشرعية باسرها معلومة مع مراعاة القوانين المقررة في هذا الكتاب من تفسير العلم والظن وكون
الاجماع لا يفيد القطع وكل ذلك قررة المصنف فلا يتمشى هذا الجواب منه اصلا ولا يستقيم في نفس الامر
لصحة ما قرره في نفس الامر وعن الثاني انه لا بد من اعتبار قيد اخر وقد اعتبره بعضهم فقال الفقه هو
العلم بجملة من الاحكام الشرعية الفرعية عن نظر واستدلال وان كان النظر والاستدلال ليس من الله
تعالى بل ذلك من المجتهد فتصرف عليها انها عن نظر واستدلال وهذا الاشكال فيه نظر نعم لو قال الحاصل
بالنظر كان دافعا لهذا الوهم ولا حاجة الى الجمع بين النظر والاستدلال بل الاستدلال كاف واجاب بعضهم
عن هذا بان قال المراد به التهيو والاستعداد وهو ضعيف لحصوله للصغير وهو لو حمل ذلك على الاستعداد ان
يكملت فيه شرايط الاجتهاد واسبابه كان احسن فان هذا قادر على الاستنباط متى اراد وان لم يستنبط ومنهم
من اكتفى باستنباط بعض الاحكام ومنهم من اكتفى باستنباط حكم واحد وعن الثالث ان نقول الفقه هو العلم بجملة من الاحكام
الشرعية الفرعية اذا حصل عن استدلال وبه اندفع البعض المدلول وهذا الحد هو الذي اختاره وزيد فيه قيدا
اخر فقول او الظن الحاصل عن امارة وذلك لما بينا ان جميع الاحكام ليست معلومة بل بعضها معلوم وبعضها مظنون
على ما تحصه بعد وعن الرابع ان المراد بالشرعية ما تتوقف معرفتها على الشرع دون العقل وبه اندفع الاحكام العقلية
والخامس جوابه تفسير قوله علم بكيفية عمل فلا يرد ما ذكره والسادس لا جواب له الا اذا حمل لفظ العلم المذكور
في حد الفقه على الجزم المطابق الاعم من العلم والتقليد وهذا احتمال بعيد من الاصطلاح فلا يصار اليه
واما ما ورد على لفظ المستدل على ان جوابه ان كلام المصنف هكذا المستدل على اعيانها بلامين موصولين
فتصل بينهما بعض النساخ واستمر وحاصله ان ذلك التغير في الاصل بالف مفصول بل بلامين موصولين وهذا اعتذار
حسن ومنهم من زاد قيدا اخر فقال لم يخرج به وعن السابع انا نختار القسم الثاني قوله يخرج من الفقه جملة
منها قلنا نعم ولكن يحكم الاصطلاح الاصولي ولا مانع منه الا بمحض استبعاد وعن الثامن انه اراد بالحكم
الشرعي الاعم من الشرعي العملي والشرعي العلمي فيدخل فيه اصول الفقه فيجب الاحتراز عنه بقيد العمليه ولا يرد

٤

ما يدخل فيه اصول الفقه فيجب الاحتراز عنه بقيد العمليه لكون الحد له صادقا اذا نافعه وعن التاسع ان المراد بالاحكام
احكام الجزئيه وان لم يصرح به في الحد وعن العاشر ان المراد باعيانها الحقيقة النوعيه او الصنفية
تنبيه اعلم ان الحد الذي ذكره المصنف محمل فان توجه عليه سؤال لا يدفع الا باحد قيد زايد في الحد
واذا اعتبر ذلك القيد اندفع الاشكال المذكور ولكن لم يكن ذلك تصحيحا للحد الاول وذلك لان الصحيح هو الذي
لم يرد عليه مما ورد على الاول وذلك هو الثاني المقيد بذلك القيد الدافع له دون الاول والحد الصحيح مما نبهنا عليه
وهو قولنا الفقه هو العلم بجملة من الاحكام الشرعية الفرعيه اذا حصل عن استدلال او الظن الحاصل عن الامارة
واذا صح ذلك فنقول ان من الاحكام ما ثبت بادلة حصل العلم بمقتضاها وذلك كالاحكام الثابتة بنصوص
تواترت القراين الحاليه او المقاليه على اندفاع الاحتمالات المتغايرة عنها وذلك بانحصار تعين المدلول في واحد
وتلك الاحكام احكام شرعية معلومة ومن الاحكام ما ثبت باخبار الاحاد او نصوص كتاب في لم تعضد باندفاع
تلك الاحتمالات العشرة وحينئذ نقول تلك الاحكام مظنونة لا معلومة هذا الحق الذي لا ياتيه الباطل من
بين يديه والذي يؤكد ما ذكرناه ان الاحكام باسرها لو كانت معلومة لما انقسمت الطرق الى الادلة والامارة
ولما كان في هذا التقسيم فايدة اصلا ولما اسطر فولهم الحدا باسرها ان كانت علمية فالنتيجة علميه وان كانت باسرها
ظنيه فالنتيجة ظنيه وان كان بعضها علما وبعضها ظنا فالنتيجة ظنية **قال المصنف** رحمه الله اعلم ان اضافة
اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي له عينت لفظه المضاف **قال** رضي الله عنه
اعلم ان اختصاص اسم المعنى لا فايده في لفظه المعنى فان الاضافة تفيد الاختصاص سواء كان ذلك اسم معنى او اسم عين وانا اعتذر
عن هذا الاستدلال بوجهين احدهما انه احتراز المصنف باسم المعنى عن الاعلام فانها لا تفيد اضافتها الاختصاص فانها لا يضاف ومن
اعلام بل اذا انكرت خرجت عن العلميه واذا ثبت انها لا تضاف فلا تفيد اضافتها الاختصاص لان افادتها اضافتها الاختصاص
فرع جواز اضافتها وهي اعلام وذلك باطل فلا تفيد اضافتها الاختصاص **والثاني** ان سبب تخصيص الاضافة باسم المعنى
هو ان المقصود من ذكر هذه القاعدة ليندرج فيها اضافة الاصول الى الفقه ويفيد اختصاصها به والاصل من اسما المعاني
فلذلك اختار اسم المعنى ومما صعبنا ان يظهر لك بادنى تامل **قال المصنف** رحمه الله اصول الفقه مجموع طرق الفقه
الى اخره **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان لفظه المجموع احترز بها عن الباب الواحد من اصول الفقه او البابين وبالجمله
عن بعض اصول الفقه فان جزو الشي ليس نفس ذلك الشي واما الطرق فجمع طريق وهو اعم من الدليل والامارة فهو باعتبار
دون احد الخاصين والاخرج الثاني منه وهو باطل لكنه مجاز وهو عيب في الحدود وبيان انه مجاز انه انما وضع للجاده
المسلوكه المفضي سلوكها الى مكان من الامكنه واستعمل في الجاده المعقوله المفضي تعقلها الى تعقل غيره وذلك من
باب مجاز التشبيه **والجواب عنه** ان الضروره دعت الى استعماله فانه لم يوجد لفظ موضوع بازا ما ذكرناه من المعنى
المعقول فلزم العدول الى اقرب المجازات الى الحقيقه فتعين اللفظ المذكور للمعنى المذكور وقد تقرر في علم المنطق
انه يتعين على الحاد الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية الا عند الضرورة او الحاجة واما الفقه فقد سبق
بيانه وتفسيره من حيث اللغة والاصطلاح وسياتي له زياده بيان في شرحها بعد ذلك ان شا الله تعالى قوله على سبيل
الاجمال فالمراد به الطرق الكليه فان الاصولي ينظر في كون القياس العلمي المقرون برابطه حجة ام لا وكذا الكلام في
الاجماع وخبر الواحد ولا ينظر في قياس جزئي الا اذا كان ذلك الجزئي مختلفا فيه بعد تسليم اصل القياس وكونه حجة لما خلص
الخصم من المانع كالقياس في المقدورات والكفارات فالحاصل ان اصول الفقه عبارة عن الطرق الكليه للفقه ان فان قيل
الفقه لم يحصل له العلم التفصيلي بجملة ما علمه الاصولي قلنا المعنى العلم التفصيلي للفقه علمه باحكام جزئية او ظنه بها مستندا
الى دليل او امارة مسلمه من الاصولي اعني بذلك كونه حجة وتمام تقرير هذا الكلام سياتي ان شا الله تعالى **لا يقال** طريق
الشي لما كان هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم والظن بما هو طريق اليه فالنظر في هذه الطرق يفضي
الى الفقه فيلزم ان يكون اصول الفقه فقها وذلك باطل فان الفقه هو الذي ينظر في الطرق نظرا صحيحا حتى يحصل له العلم

اصول الفقه

او الظن بالاحكام وحينئذ يحد اصول الفقه والفقه فان قيل العرف دافع لهذا لان نظر الاصولي في هذه الادلة على
سبيل الاجمال واما نظر الفقيه فهو على سبيل التفصيل قلنا ما حاصل اصول الفقه عبارة عن طرق الفقه وطريق الشي ما يفضي
الطرفيه الى العلم بما هو طريق اليه فحينئذ نقول الفقه اما ان يكون علما باحكام الشرع علما اجماليا او تفصيليا
فان كان الاول لزم ان يكون العالم باصول الفقه عالما بالفقه ولا يندفع النقد المذكور وان كان الثاني لزم ان يكون الطرق
التي ينظر فيها الاصولي ايضا تفصيلية والا فلا يكون النظر فيها مفضيا الى العلم بالفقه والجواب عن هذه الاشكال
انا نختار القسم الثاني قوله يلزم ان يكون الطرق التي ينظر فيها الاصولي تفصيلية قلنا ع قوله والا فلا يكون النظر فيها
مفضيا الى العلم بالفقه ممنوع وذلك لجواز ان يكون الاصولي ناظرا في كون القياس الكلي المقرون بشرايطه حجة والفقيه
ينظر في قياس جزئي في مسئله جزئيه فاذا وجد ذلك بشرايطه في مسئله جزئيه لزم وجود ما هو حجه ضروره وجود
الكلي في ضمن الجزئي والمراد به الكلي الطبعي وقد عرفته في المنطق وهذا ظاهر غاية الظهور فما تدفع الاشكال ٥

تنبيه اعلم ان الاصولي ينظر في كون القياس حجة ام لا والفقيه ينظر في وجود القياس الجزئي الذي هو حجه في
هذه المسئله او عدم ذلك لوجود الفرق اما قوله كيفيه حال المستدل بها ففيه نظر وذلك لان حال المستدل من كونه عاما
او مجتهدا خارج عن نفس الدليل قطعا وكيف يجعل حال المستدل اصلا للفقه ويجاب عنه بانه لما وجب البحث عنها في هذا
الفن الملقب باصول الفقه سماه الاسم **قال** المصنف رحمه الله **الفصل** الى اخره قال رضي الله عنه اعلم ان الفصل معقود
لبيان ان الحاجة داعية الى تعريف العلم والظن والنظر والحكم الشرعي والدليل والامارة ووجه الحاجة الى تعريفها
ان حد اصول الفقه محوج ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيا الى العلم او الظن بالحكم الشرعي فهذا الحد اشتمل ما ذكرنا
من القيود فلم يتصور تلك الامور لا يتصور حكم الحد لاستحالة تصور الشي بدون ما اشتمل عليه الحد ثم نقول البحث عنها
من وجهين احدهما بيان المفيد لتصورها كان منها ملتبسا بالحد او الرسم وثانيهما افادة التصديق بوجودها وقد علمت
ان التصور مقدم على التصديق اذ ما كان منها معلوم الوجود بالضروره كالعلم والظن فلا حاجة الى البرهان على
وجوده وما ليس كذلك كالحكم الشرعي الذي هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين على ما سياتي بيانه فانه يتوقف
على اقامة الدليل على ان لله كلاما وهو عبارة عن المعنى القائم بالنفس وانه قديم وانه متعلق بافعال المكلفين وان للمكلف
فعلا وكل ذلك كله سيبرهن عليه في علم الكلام وهو المراد بقوله العلم الكلي الناظر في الوجود ولواحقه كما ستعلم
في موضعه ان شاء الله تعالى واما قوله لان مبادي الامور الجزئيه لو برهن عليها فيها لزم الدور ففيه تفصيل وبيانه
ان المبدا اما ان يكون مبدا لجميع مسايل الفن او لبعضها **القسم الاول** ان يكون مبدا لجميعها وحينئذ نقول يستحيل بيانه
في ذلك الفن والا لزم الدور وهو باطل بل يجب ان يكون بينا بذاته او مبينا في علم اخر لا يتوقف شي من مسايله على العلم
الذي كان هو مبدا لجميع مسايله **القسم الثاني** ان يكون مبدا لبعضها وهذا يحتمل ان يقع على وجوه اربعه **الاول** ان يكون
بينا بذاته **الثاني** ان يبين في ذلك العلم اما بالمبدا العام لذلك او بمبدا اخر خاص **الثالث** ان يبين في العلم الاسفل منه
لكن يشترط ان لا يبين مبادي العلم الاسفل لتلك المسئلة من العلم الاعلى لئلا يلزم الدور بل بمسئله اخرى **الرابع** ان يبين في العلم
الاعلى قال بعضهم ما كان منها بين الثبوت كان غنيا عن البرهان فيه اشكال لان الكلام في التصورات فالصواب ان
يقال ما كان منها بين الثبوت كان غنيا عن التعريف وهذا الاشكال فاسد لما بينا ان المراد افادة التصديق بوجودها
وذلك انما هو بالبرهان **تنبيه** اعلم ان لكل علم موضوعا ومسايل ومباديا فموضوع كل فن ما فيه البرهان ومسايله
ما عليها البرهان ومباديه ما منه البرهان وموضوع اصول الفقه الادلة الشرعيه وذلك لان موضوع كل فن ما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتيه والعرض الذاتي هو الذي يلحق الشي لا لامر اعم ولا لامر اخص بل يلحق الشي اما لذاته او لما
يساويه فالاصولي يبحث عن كون القياس حجة ام لا وعن كون الاجماع حجة ام لا ولذلك الكلام في خبر الواحد ومن المعلوم
ان كونه حجه او لا حجه من العوارض الذاتيه للادلة الشرعية **المسالة الفصل الثالث** في تحديد العلم والظن هذا
المقصود انما سحر ان الاول ان حكم الذهن بنسبه امر الى امر اما ان يكون جازما او لا يكون جازما الى اخره **الشرح**

قال رضي الله عنه ان وجه الفصل يشعر بكونه يتضمن بيان حد العلم والظن والامر بخلافه فان العلم عند المصنف رحمه الله غير محدود
على ما سياتي بيانه بعد هذا ويمكن ان يعتذر عن هذا بانه يخرج من التقسيم المذكور في هذا الفصل عباره محرره كاشفه
عن احد نوعي العلم على ما ستعرفه بعد هذا ولا معنى للحد في هذا الموضع الا هذا اما قوله ان حكم الذهن بنسبه امر
الى امر فاعلم ان صوره الشي في الذهن الساذجة بالقوه هو التصور ولا يرد على هذا التصور المقرون بالحكم لانه مجرد
عن الحكم بالقوه واما الحكم على ذلك الشي بالسلب او الايجاب فهو التصديق والتصديق عباره عن نفس الحكم على اصطلاح
المتقدمين والتصور شرطه واما على اصطلاح المصنف فهو عباره عن تصور محكوم عليه فالحكم شطره والتصور على
هذا الاصطلاح واما على الاصطلاح المتقدم فهو شرطه وذلك بحسب اعتبارين في اطلاق اسم التصديق على انه ما
اراده صاحب الاصطلاح والدليل على ان التصديق يستدعي تصور المحكوم عليه وبه والنسبة والا لكان المجهول
مطلقا محكوما عليه وذلك محال وان شيت قلت الحكم على المجهول مطلقا محال والقضيه بديهيه فلابد وان يكون الموضوع
متصورا بذاته او بعارض من عوارضه والا لكان مجهولا مطلقا والحكم عليه مستحيل بالبديهه وفي هذا الموضع
مباحث دقيقه غامضه والاستقصا فيه الى فن المنطق ولولا خوف الاطاله والا استوعبنا تلك الاحكام ههنا فانها
مهمه لكل طالب علم محقق واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان حكم الذهن بنسبه امر الى امر هو التصديق وهو مورد القسمة
ولا بد فيه من امرين احدهما محكوم عليه ويسمى بالموضوع والاخر محكوم به ويسمى بالمحمول ولا بد من رابطه داله
على نسبة المحمول الى الموضوع ثم نقول حكم الذهن بنسبة امر الى امر اما ان يكون جازما او لا والمعنى بالجازم ان لا يحتمل
النقيض اما في نظر الحاكم بالنسبه اليه او في نفس الامر ومعنى الجازم احتماله ثم الحكم الجازم على التفسير المذكور
اما ان يكون طابقا للواقع او لا مثال الاعتقاد المطابق اعتقاد حدوث العالم والغير مطابق اعتقاد القدم ثم
الاعتقاد الجازم المطابق اما ان يكون لا لموجب وهو التقليد او لموجب وهو العلم ثم نقول الموجب اما ان يكون حسيا
او عقليا او مركبا منهما ووجه الحصر ان الموجب اما ان يكون الحس المحض او العقل المحض او لا ولا احدهما وهو المركب
اما الاول فهو العلم المستفاد من الحواس الخمسه باطن وذلك لعلم الانسان لذته وشهوته وتعريه واما المستفاد
من العقل فهو ينقسم الى قسمين احدهما البديهي والثاني النظري ووجه الحصر ان تصور طرفي القضيه اما ان يكون كافيا
في جزم الذهن بنسبه احد طرفيه الى الاخر او لا فالاول البديهيات والثاني النظريات والموجب لهما امر عقلي
محض **واما القسم الثالث** وهو المركب من الحس والعقل فذلك اما ان يكون من حس السمع والعقل او من غيره
الاول هو المتواترات وبيان التركيب انه سمع من طائفه حكم العقل بعدم تواطيهم على الكذب ان جالينوس كان في
الوجود وعند ذلك يعلم قطعا وجود جالينوس فلا بد من السمع ولا يكفي ذلك دون ان يحكم العقل بدفع احتمال تواطيهم
على الكذب وهذا الموجب هو الشرط المعتبر للمفسر لقبول المقتبس من الله تعالى لانه لو كان موجبا بمعنى العله لبطل كون العلوم
التواتريه اولست بنظريه فافهم هذا كله هذا اذا كان مركبا من السمع والعقل اما اذا كان مركبا من سائر الحواس
والعقل والمراد من لفظه سائر باقي الحواس فاما ان يكون ذلك متوقفا على فعل من افعالنا كنا ولا فالاول المجربات
والثاني الحدسيات وهو المحسوسات مثالها العلم الحاصل بكون نور القمر مستفادا من نور الشمس واعلم ان بعضهم
قال ان اعتقاد المقلد عن موجب وهو التقليد والحصر ممنوع وهذا فاسد لان المراد بالموجب ما ذكرناه وهو موجب خاص واما
الحصر فقد بينا اما ان يكون حسيا او عقليا على سبيل التمحض او لا واحد منهما وهذا التقسيم حاصر **تنبيهات الاول**
انه يوجد من هذا التقسيم الذي ذكره المصنف عباره محرره داله على احد نوعي العلم وهو التصديق الجازم المطابق لموجب
حسي او عقلي او مركب منهما ولكنه لا يتناول القسم الثاني من العلم فهو حد غير جامع ولا يتناول العلم بتصور الشي ولا الجهل به وخرج
عنه علم الله تعالى واما ما يخلق الله تعالى من العلوم بطريق المكاشفه فربما يخلق لهم الحدود الوسطى وقفا بامر به من عرف
طلب بالتجرد والتصفيه والتوجه الى كعبه القدس وقد يكون علوما باحوال عايده الى انفسهم فيكون من العلوم الوجدانيه
كمحبة الله والشوق الى الغايه **التنبيه الثاني** انه قد تقرر ان للعلوم معقودا به ومبادي تصديقيه وتلك المبادي هي العلوم

الحاصلة بسبب الاحساس والعلوم الاولية البديهية والوجدانية والحدسية والتجربية فالمبادي هي التي يكتسب بها غيرها ولا يتوقف
حصولها للنفس على ترتيب قضايا او قضايا بامور ترتيبه ترتيبا خاصا يكمل بيانه المنطقي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من قوله الجازم المطابق
لموجب حسي او عقلي او مركب منهما ان الذي سماه بالموجب هو شرط معد لقبول النفس من الله تعالى فيندفع قول القائل ان تلك المعلوم
موقوفة على الغير والموقوف على الغير مكتسب فلا يكون مبادي او نقول المراد بالمبادي العلوم التي لا يتوقف حصولها للنفس على
ترتيب قضايا او قضايا بامور ترتيبه وعلى الاشكال الثالث ان القضايا البديهية لا يجب ان يكون باسرها مشتركة بين الناس فقد يكون القضية
بديهية ولا يكون مشتركة بين الناس كافة وبيانه ان القضية البديهية هي التي يكون تصور طرفيها كافيا في جزم الذهن
بثبوت النسبة بينهما فان الجزم بالنسبة بينهما مشروط بتصور الطرفين وقد لا يكون تصور طرفيها مشتركا بين الناس كافة
مثاله قول القائل العقل غير النفس فان من حصل له الطرفين جزم بالنسبة الحاصلة بينهما دون من لم يحصل له تصور الطرفين
فانه لا يحصل له الجزم بالنسبة لفقدان الشرط وبهذا ينحل شكوك كثيرة **الرابع** ان اعتقاد المقلد ليس برهان حسي او عقلي
او مركب منهما وبه يندفع قول القائل ان اعتقادنا حادث وكل حادث لا بد له من سبب لان المراد من الموجب ما ذكرنا لا غير
وقد حصص المصنف حده بما ذكر ان المقلد مطابقا فيخرج عنه تقليد الحشوية والمعتزلة والفلاسفة فلا يكون جامعا فان
شك قول المصنف ان لم يكن جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه
اشكال وبيانه ان مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة امر الى امر فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام كلها والا لم يصح التقسيم
وهذه القضية ظاهرة وحكم الذهن بنسبة امر الى امر غير موجود في الشك والوهم ضرورة ان الشاك غير حاكم وكذا الواهم بل الشك
والوهم ينافي الحكم بالتي قلنا المقدمة الاولى حقة ولا يمكن انكارها ولكن لا نسلم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل
الواهم حاكم وكذا الشاك وبيانه ان الظان حاكم ويلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا واما الشاك فله حكمان
متساويان بمعنى انه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلا عن النقيض الاخر وبالعكس فان قيل المعلومات اربعة اقسام الاول
المتباينان الثاني المتساويان الثالث الاعم من الشيء مطلقا والشيء اخص منه مطلقا الرابع الاعم من وجه والاخص من وجه ويستحيل
ان يكون الشيء اعم مطلقا واخص مطلقا الا في شيئين احدهما احد الحد والثاني الكلي فانه جنس لمطلق الجنس فهو اعم منه مطلقا
واخص منه مطلقا فقد ظهر ان الشيء يكون اخص مطلقا واعم مطلقا فنقول التقسيم اعم من كونه في الاعم مطلقا لوجوده في الاعم
من وجه وما ذكر في الاعم من وجه لا يلزم حكم العقل على الشك قلنا كون الشيء اعم مطلقا واخص مطلقا مستحيل
على الاطلاق ولا استثناء اصلا والبرهان الدال على استحالته على الاطلاق مذكور في علم المنطق فعند ذلك يجب الرجوع
اليه تركنا ايراده خوف الاطالة ولوضوح المطلوب في نفسه واما ما يدفع به من حديث المقول فنقول المقول على كثيرين جنس
للجنس باعتبار ذاته فهو باعتبار ذاته اعم من الجنس المطلق وكل جنس فهو مقول على كثيرين جنسا بل هو اخص من الجنس المطلق
باعتبار بعض عوارضه وهو كونه جنسا للخمسة لان الشيء اذا كان جنسا للخمسة كان جنسا في الجملة من غير عكس فلا امتناع في
كون الشيء اخص من شيء باعتبار ذاته واعم او مساويا باعتبار بعض عوارضه وعلى العكس كحال المضاف الذي هو احد المقولات
العالي ان يكون الشيء جنس الاجناس وكحال احد الحد بالنسبة الى الحد وامثالها فقد اندفع ما يتوهم من تجويز كون الجنس اعم
مطلقا واخص مطلقا ثم نقول التقسيم هاهنا واقع في الاعم مطلقا وذلك لان حكم الذهن بنسبة امر الى امر هو الجنس
لسائر التصديقات سواء كان ذلك بطريق الاحساس او البديهة او النظر او التواتر او غير ذلك فلا بد ان يكون مشتركا
بين سائر الاقسام والا لم يصح القسمة والجواب الصحيح ما ذكرناه فلا حاجة الى هذا النقض ونقول ايضا لو قسم الاعم من وجه
الى الشيء وغيره فلا بد من كون مورد القسمة مشتركا والا لم يصح التقسيم وهذا واضح غاية الوضوح المتن **قال المصنف**
رحمه الله ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم اما التسلسل او الدور اما في موضوعات متناهية او غير متناهية
وهو يمنع حصول التصور اصلا الى قوله وكذا القول في الظن **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان المدعى ان لنا تصورا
غير مكتسب وبرهانه انه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات باسرها مكتسبة فاما ان يكون متناهية او غير متناهية الاول يستلزم
الدور والثاني التسلسل وهما محالان لانه لا يحصل لنا تصور اصلا لتوقفه على سبق تصورات لا نهاية لها بعده او على تقدم

يجب ان ... كل ... تصور ... مكتسبا

تصورا اتى على تصوره بنفسه وذلك محال ويلزم مما ذكرنا وجود تصور غير مكتسب وهو المطلوب قال المصنف واجلى الامور تلك التصورات
الوجدانية كاللذة والالم والفرح والحزن ومن جملتها القسم المسمى بالعلم والدليل على انه وجداني التصور ان كل احد يجد من نفسه لذته والمه
وشهوته ونفرته ويعلم علمه بهذه الامور قطعا وتحرير الحجة ان نقول علم الانسان بلذته والمه علم ضروري اي وجداني فهو
اذن غير مكتسب لانه لو كان مكتسبا والخاص موقوف على جزئه يلزم توقفه على المكتسب والموقوف على المكتسب مكتسب ويورد هذه
الحجة على صورة اخرى فيقال علمي بوجودي ضروري وهذه قضية ضرورية وكل قضية ضرورية يجب ان يكون اجزاؤها ضرورية
والا لكانت مكتسبة وهي موقوفة على اجزائها المكتسبة والموقوف على المكتسب مكتسب واعلم ان الحجة اذا اوردت على هذه
الصورة فهي فاسدة وبيان فسادها بذكر ما عليه كليه وهي ان نقول كل قضية فلا بد وان يكون الحكم فيها موقوفا على
تصور طرفيها وذلك اما باعتبار ذاته او باعتبار عارض من عوارض ذاته على ما هو محقق في المنطق وذلك لان الحكم على المجهول
مطلقا ممتنع والتوقف على تصور طرفيها لا يجعلها مكتسبة والا لكانت القضايا باسرها مكتسبة وهو باطل بل الذي
يوجب كونها مكتسبة توقف الجزم بالنسبة بينهما على قضية اخرى فان توقف التصور على تصور آخر يجعل ذلك التصور مكتسبا
وتوقف التصديق على تصديق آخر يجعل ذلك التصديق مكتسبا وتوقف التصديق على تصور طرفيه لا يجعلها مكتسبا في قسم
آخر وهو توقف التصور على التصديق وهذا القسم داخل في القسم غير داخل في الوجود فالاقسام اربعة توقف التصديق على التصديق
يجعله مكتسبا وتوقف التصور على التصور وذلك يجعله مكتسبا وتوقف التصديق على التصور وذلك لا يجعله مكتسبا وتوقف التصور
على التصديق وذلك غير داخل في الوجود فاحكم هذه القاعدة فانها كالشرع الحدودي والقابلة ويتبين بما ذكرناه ضعف الحجة المذكورة
فانه لا يلزم من كون القضية بديهية ان يكون اجزاؤها بديهية التصور فان القضية البديهية هي التي يكون تصور طرفيها كافيا في
جزم الذهن بلزوم الثاني او سلبه للاول وقد يكون تصور طرفيها مكتسبا هو بحاله متى تصور ذلك بالحد او الرسم حصل الجزم بصدق
القضية وذلك كقولنا النفس غير العقل واما قوله لو لم يكن كذلك لكان موقوفا على المكتسب والموقوف على المكتسب مكتسب فقد تبين
فساد هذا الكلام على اطلاقه مما ذكرناه اما قوله علمي بوجودي علم خاص وهو حاصل لنا بالوجدان ويلزم من ذلك كونه غنيا عن الاكتساب
فلما ان كان المدعى انه يلزم من هذا كون العلم متصورا بالتصور الفصلي اي بجنسه وفصله فذلك ممنوع وان ادعى انه متصور بمعنى انه
مميز عن غيره فذلك صحيح المتن **قال المصنف رحمه الله** وكذا القول في الظن بل العبارة المحررة تقبل لا جل الحوز
ظاهري التجويز الى قوله والا لكان جهلا **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان العلم بديهي التصور على ما سبق وكذا
الظن بعين ما سبق فان كون العلم بديهي التصور وقد ذكرناه مع التنبيه على ما فيه من الاشكال قوله في العبارة المحررة
انها عبارة عن تعلق احد التجويزين ظاهري التجويز فالمراد بالتجويزين المحتمل بالامكان انقلاب التجرد ما وذلك لان الامكان
بات اعني انقلابه دما ولا انقلابه الا انها لما تساوي التجويز فانا نجزم الان بعدم الانقلاب ولهذا كان ظاهري التجويز
واما ما ذكره من الدقيقة فحاصله يعود الى الفرق بين الوجود الذهني والخارجي ولعدم علمه ما يتضح الفرق فنقول قد
يكون الشيء متعقلا فيكون له وجود في الذهن كتصور البناء صورة الدار فله وجود في خياله ثم اذا اكمل البناء يكون له وجود في الخارج
واذا تلفظ بشيء صار له وجود لفظي واذا كتبه صار له وجود في الكتابة واذا اتضحت هذه المقدمة فاعلم ان اعتقاد
الرجحان هو اعتقاد لما هو في نفس الامر اما محقق عن برهان فيكون علما او لا يكون كذلك فيكون اما تقليدا او جهلا على ما
مضى من التفصيل فاعتقاد الرجحان بعين الرجحان وهو في نفسه لا رجحان فيه لان الرجحان في الاعتقاد انما يتصور في اعتقادين
متعارضين واعتقاد الرجحان لا يعارضه اعتقاد اخر واما رجحان الاعتقاد فهو ان يكون في النفس احتمالان متعارضان الا ان
احدهما راجح في نظره فهذا الرجحان انما هو في الاعتقاد الذي وجوده في الذهن وهو المعني بكونه في النفس فقد علم ان الاول قد
يكون وجوده في الخارج واما الثاني فلا يتصور الا في الذهن زيادة بيان اعلم ان الشيء قد يكون موقوفا على امور وشرائط فاذا
اجتمعت تلك الامور والشرائط وارتفعت الموانع كلها لزم حصول ذلك الشيء اما بناء على العادة على ما يقوله الاشاعرة او
وقوعه عنده لانه على ما اختاره المصنف وقد يجمع اكثر الامور فيتوقف حصول ذلك الامر موقوفا على امر سهل الوجود كارتفاع مانع
سهل الارتفاع او تحقق شرط ميسر جدا وحينئذ نقول حصول ذلك المعلول لا حصوله وان كانا ممكنين الان الحصول اولى لاتفاق السبب التام

العلم بديهي التصـ ولذا الظن

على الحصول بهذا الاعتقاد رجحان الوقوع والرجحان ثابت في الخارج كما حققناه وسيظهر فاذا اعتقد ذلك يلزم ان يكون عالما
ان كان مطابقا للمعتقد عن موجب او مقلدا على التفصيل المذكور او جاهلا واما الثاني فهو ان يحصل في النفس للشي احتمال
الوقوع واحتمال وقوع الاان احد الاحتمالين راجح في ذهنه فهذا الرجحان رجحان الاعتقاد ووجوده في الاول
في الخارج والثاني في الذهن **تنبيه** اعلم ان استعمال لفظ الاعتقاد في هذا الموضع لا يخلو عن مسامحة من حيث
الاصطلاح وبيانه ما سبق من تفسير الاعتقاد فليرجع الى ذلك لا يقال التي الحكم اذا ترجح احد طرفيه على الاخر يصير
الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يبقى لما ذكره من الفروق في المرتبة معنى لانا نقول جوابه يظهر من شرحنا كلام
المصنف المتن **قال المصنف رحمه الله الفصل الرابع** في النظر والدليل والامارة اما النظر فهو عبارة
عن ترتيب تصديقات في الذهن الى قوله الامارة هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن **الشرح** قال رضي الله عنه
اعلم ان الطالب لتحصيل المجهولات يحتاج الى شطرين من الفكر الاول تحصيل المواد الصالحة للمطلوب تصورا كان ذلك
المطلوب او تصديقا الثاني اعطاء تلك المواد الصور اللائقة لتلك المواد فانك تعلم بالضرورة انه لا يمكن التوصل بانه مادة
كانت الى اي مطلوب كان بل لا بد لكل مطلوب من مواد خاصة فلا يمكن حصول النتيجة الصحيحة الا بعد صحة الصورة
الواقعة في تلك المادة والصورة الصحيحة هي التي تكفل ببيانها المنطق فاذن النظر الصحيح لا بد فيه من المادة الصحيحة المناسبة
للمطلوب والصورة الصحيحة اللائقة لذلك المطلوب فاذن صحة النظر بصحة المادة والصورة وفساده اما لفساد المادة او لفساد
الصورة او لفسادهما ثم النظر تارة يكون في التصورات ليحصل تصور مجهول وتارة في التصديقات ليحصل تصديق مجهول واذا عرفت ذلك فاعلم
ان قول المصنف رتبه عبارة عن تصديقات اشارة الى ما ذكرنا الى ايقاع الصورة الصحيحة في المادة فان الصورة الصحيحة تابعة للترتيب
الصحيح واما التصديقات فمعروف انه عبارة عن اسناد الذهن امرا الى امر وقد بينا احتمالات الاصطلاح في ذلك وقوله في الذهن
زيادة بيان لان التصديق لا يكون الا في الذهن الذي هو عبارة عن المشاعر وقوله ليتوصل بها الى تصديقات اخر اشارة الى الغاية المطلوبة
من هذا الترتيب وقوله اشارة الى ان النتيجة يجب ان تكون خارجة عن المقدمتين فان مجموع المقدمتين يستلزم كل واحدة واحدة
منهما ولا تعد للنتيجة واعلم ان ما ذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر اخص الاعم من النظر الصحيح والفاسد فانه لم
يتعرض فيه لصحة الصورة والمادة ولا بد منهما في النظر الصحيح واما قوله ثم تلك التصديقات ان كانت مطابقة لمتعلقاتها
فهو النظر الصحيح فيه نظر وذلك لما بينا ان النظر الصحيح يتوقف على صحة المادة والصورة وهو لم يتعرض لصحة الصورة ولا
يمكن ان يقال انه حد للصحيح من الفكر لانه كان الواجب ان يقول ثم تصديقات مطابقة لمتعلقاتها ليكون خاصا بهذا هو
حد الفكر الصحيح وفيه نظر اخر وذلك لان النظر اعم من النظر الواقع في التصديقات بل النظر تارة في التصورات للانتقال
الى تصور مجهول وتارة في التصديقات وما ذكره من الحد لم يتناول الا القسم الاول فهو ادن يا حرفا الصواب ان يقال وضع امر
او ترتيب امور معلومة او مظنونة او مسلمة تسليما عاما او خاصا ليحصل ما يقصد من جنسه واما قولنا امر ليندرج فيه التعريف بالرسم
الناقص وهو التعريف بالخاصة وحدها وكذلك التعريف بالفصل وحده وليس في ذلك ترتيب امور بل امر واحد وانما قلنا امور ليندرج
فيه التصورات والتصديقات واما قولنا معلومة او مظنونة او مسلمة الى اخره ليتناول انواع المقدمات التي يستعملها الطالب لتحصيل
مجهولات المجهولات العلمية او الظنية او المسلمة تسليما عاما او خاصا ثالث بعضهم واعني بالفكر ما يكون عند اجماع الانسان
ان ينتقل من امور حاضرة في ذهنه متصورة او مصدق بها تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما فجعل الفكر امرا معارضا
للعزم عن الانتقال من امور حاضرة في ذهنه الى غيرها وقال المصنف في المعالم حاصل النظر انه يحصل في الذهن علمان موجبان
علما اخر فالتوصل بتلك الموجب الى ذلك الموجب هو النظر وهذا غير ما ذكره ههنا وقيل هو استحضار معلومات مرتبة
ترتيبا خاصا لتحصيل غير المعلوم وهو مغاير للجميع لا يقال البرهان لا يتركب عن اكثر من مقدمتين لا ازيد ولا انقص فقوله
تصديقات جمع متناول لاكثر من تصديقين ويشعر بانه يمكن تركب الدليل من اكثر من مقدمتين وهو باطل على ما تقرر في علم
المنطق لانا نقول قد بين في علم المنطق ان القياس ينقسم الى بسيط ومركب فالبسيط لا يتركب عن اكثر من مقدمتين
واما المركب فيتركب عن اكثر من مقدمتين على ما هو محقق في علم المنطق فاذن الدليل يتركب عن اكثر من مقدمتين فلهذا قيل

في النظر والدليل والامارة

مرتب تصديقات فيتناول المركب من مقدمتين وهو البسيط ويتناول المركب وهو مشتمل على اكثر من مقدمتين واجيب عنه بان
اخر وهو انه اشارة الى جنس الدليل وهو ما نواعه يتركب عن اكثر من مقدمتين فلهذا قال ترتيب تصديقات وهذا فاسد لانه
لو قال ترتيب تصديقين ما ورد عليه اشكال الا ما ذكرناه من خروج القياس المركب عنه ولان الحد يتناول الحقيقة الواحدة
بنوعيها ولا يتعرض لافرادها وهذا فاسد وذلك لوجوب صدق الحد على جميع افراد الحقيقة وهذا الذي هو بعدم
التعرض عدم الصدق وان عنى ان العوارض المشخصة داخلة في ماهية النوع وهي داخلة في ماهية الشخص فهو صحيح
قال المصنف رحمه الله ثم تلك التصديقات المطابقة ان كانت بأسرها علوما فيكون اللازم عنها ايضا علما الى
قوله والامارة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان التصديقات المطابقة
لمتعلقاتها هي الصادقة والتي ليست بمطابقة لمتعلقاتها هي التي ليست صادقة والتي ليست مطابقة لمتعلقاتها ومعلقاتها مدلولاتها فاذا حكمنا
بدخول الدار وكذا العالم حادث وهو كالذي في الخارج فهذا تصديق صادق والا فهو كاذب **تنبيه** اعلم ان الحكم الكلي
على شيء قد يكون بامر ذهني صدق على ذهني اخر لا وجود لها في الخارج فان قول العالم الجنس المنطقي غير النوع المنطقي
كلام لا يتصور المطابقة الخارجية فيه اذ لا واحد منهما في الخارج اعني المنطقي منهما فكيف المطابقة والا مطابقة في امثال
هذه القضايا مع استحالة وجودهما في الخارج وامثال هذه القضايا كثيرة **وجوابه** ان المعقول الذهني ان اطلق على الذهني
الموضوع بحسب الاصطلاح الخاص كان صادقا والا كان كاذبا **مثاله** اذا قيل الجنس المنطقي هو بعينه النوع المنطقي كان كاذبا لان
ما هو عليه كان صادقا فاذن لا يعتبر المطابقة الخارجية واللامطابقة الخارجية في امثال هذه القضايا **فافهم ذلك** فان كلام
المصنف مطلق وهو محمول على الامور التي لها وجود في الخارج واما التي ليس لها وجود الا في الذهن فلا يتصور فيه ما ذكره
واعلم ان التصديقات المطابقة لمتعلقاتها على ثلاثة اقسام لانها باسرها اما ان كانت معلومة او مظنونة او بعضها معلوما
والبعض مظنونا والحصر ضروري ثم تقول التصديقات المطابقة العلمية مع الصورة الصحيحة يستلزم نتيجة ظنية صادقة
وذلك لاستحالة حصول النتيجة العلمية عن المظنونات لان الموقوف على المظنون مظنون والتصديقات المطابقة المركبة
من العلمية والظنية يستلزم نتيجة ظنية لان المقدمة الظنية محتملة العدم والموقوف على محتمل العدم محتمل العدم وذلك لان
المقدمة الظنية فيها احتمال النقيض شرط واحتمال النقيض الى النتيجة لان امكان عدم الشرط يوجب امكان عدم المشروط وهذا
لان كل واحدة من المقدمتين شرط للنتيجة ومجموعهما علة تامة وعدم واحدة يوجب عدم النتيجة لفقدان الشرط ولذلك
لاحتمال عدم واحدة يوجب نظرا واحتمال العدم الى النتيجة جرحا فقد ظهر غاية الظهور انه متى كانت المقدمتان او احدهما ظنية
فالنتيجة ظنية وظهر من هذه القاعدة الكلية فساد قول من قال الفقه كله علم وان لا يمكن تقرير ذلك الا مع تسليم هذه القاعدة
الكلية واما قوله الدليل هو الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم التصديقي ويلزم كون الحدود دليلا وهو خارج عن
الاصطلاح واعلم ان هذا القدر من الكلام في النظر لا يحصل التمكن من تركيب الحدود والرسوم على وجه الصحة ولا يحصل
به القدرة على تركيب الادلة والبراهين بحيث يتمكن به من تركيب المعرفات والبراهين من الفرق بين الشبهة والدليل فلا بد لطالب
التحقيق ان يحصل من فن المنطق ما يتمكن به من تركيب المعرفات والبراهين على وجه الصحة ويميز بين الصحيح منها والفاسد
ولا بد مع ذلك من التمرن من علم الخلاف ليتمكن من ايراد الاسولة الصحيحة ويعرف الاجوبة فمن لم يحكمها الاحكام التام
لا يرتقي شيئا بل خطاء اكثر من صوابه الا اذا قلد المحققين انظارهم **قال المصنف رحمه الله الفصل الخامس** في الحكم الشرعي
في حكم الشرعي قال اصحابنا هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير الى اخره **الشرح** قال رضي الله عنه
اعلم ان بعض الاصوليين قال في حده انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد وهو باطل بقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون وبقوله تعالى الله خالق كل شيء وقريب من الاول قول بعضهم انه الخطاب المتعلق بافعال العباد وهو ايضا باطل
بما ذكرنا وقال صاحب الاحكام انه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية وفي الخطاب باللفظ المتواضع عليه المقصود به الافهام
من هو متهيئ لفهمه وفيه نظر وذلك لانه جعل الحكم الشرعي هو الخطاب المفسر باللفظ والالفاظ حادثة واحكام الله تعالى قديمة
على راي الاشاعرة فلا يصلح ان يكون حدا الحكم القديم فلان قوله يفيد فائدة شرعية فيه احتمال دائر **قال المصنف رحمه الله**

التصديقات المطابقات لمتعلقاتها هي الصادقة

في الحكم الشرعي

قال اصحابنا انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير قوله الخطاب اعلم انه جنس الكلام وهو يتناول ما لا تعلق له بافعال
المكلفين كالاخبار الدالة على ذاته المقدسة وصفاته الكاملة ويتناول ما له تعلق بافعال المكلفين والمكلف هو العاقل البالغ ثم ذلك
التعلق ينقسم الى قسمين احدهما ما مدلوله ومقتضاه طلب الفعل او الترك والتخيير بينهما والى ما لا يكون كذلك كقصص الانبياء
عليهم السلام فانه خطاب متعلق بافعال المكلفين الا انه لا تعلق به تعلق الاقتضاء او التخيير وتعلق الاقتضاء او التخيير اخرج هذا
القسم واما تفسير التعلق بفعل المكلف كونه معمولا به لو فعل او عرف ذلك على ما سيأتي ثم نقول ان كان الخطاب دالا على طلب
الفعل فاما مع الجزم وهو الايجاب او لا مع الجزم وهو الندب وان كان دالا على طلب الترك فاما ان كان مع الجزم وهو التحريم
او لا مع الجزم وهو الحكم بالكراهة واما اذا لم يكن فيه طلب الفعل ولا طلب الترك فهو التخيير او نقول الخطاب المتعلق
بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء ينقسم الى اربعة اقسام والخطاب المتعلق بفعل المكلف على سبيل التخيير هو الاباحة لا يقال
هذا الحد عليه سؤال الاول ان النية واجبة في الصلاة اجماعا ولا نص وعليه انه خطاب متعلق بفعل المكلف ضرورة ان
النية من افعال القلوب دون الجوارح او نقول المراد بقوله افعال القلوب والجوارح فان كان الاول خرج عنه وجوب النية
فلا يكون ايجاب النية حكما شرعيا وهو باطل وان كان المراد الثاني دخل تحت ذلك وجوب التوكل او ندبه او ندبه الصبر والرضا
فيلزم ان يكون ذلك من الفقه وهو باطل ويدخل تحته ايضا علم اصول الفقه فانه علم شرعي على هذا التعريف بان المراد بالعمل
الاعم من عمل الجوارح والقلوب الثاني يبطل بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه خطاب متعلق بافعال المكلفين
الى اخر الحد وليس بالحكم الشرعي لكونه حادثا مركبا من الحروف المتعاقبة فهي حادثة وحكم الله تعالى قديم عند الاشاعرة وهو الحق
ثم نقول ما اراد بالمكلف فان اراد بالمكلف من تعلق حكم الشرع في حقه صار التحديد دورا لانه تصدى لتعريف الحكم الشرعي
ومن جملة اجزائه المكلف فلا يعرف الحكم الشرعي الا اذا عرف المكلف ولا يعرف المكلف الا اذا علم الحكم الشرعي وذلك
دور باطل وان اراد بالمكلف المخاطب من جهة الشرع فلا بد من تفسير الخطاب ليصح الحد واما المعنى المشهور المعروف عند
اهل العرف فكذلك اما تصور من مخاطب ومخاطب وتفسير بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم بالذات فمتعذر لانه لا يسمى
ذلك خطابا بالاتفاق الدهر الا بل الخطاب يستدعي المخاطبة وذلك اما تصور من مخاطب ومخاطب وكان ما بالالفاظ
وذلك في الكلام القديم محال فتحديد الحكم بالخطاب وتفسير الخطاب بالكلام القديم غير واضح ايضا فانه قال في الطرف الاول
من الكلام في اللغات ان الكلام مشترك عند المحققين بين المعنى القائم بالنفس وبين الاصوات المقطعة المسموعة ثم
قال لا حاجة في اصول الفقه الى الاول ولو كان الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم لكان اكثر بحث الاصوليين
عن الكلام القديم فكيف يصح ان يقال لا حاجة الى الاصول الفقه الى الاول ثم الذي يدل على امتناع كون الحكم
الشرعي عبارة عن الكلام القديم بهذا المعنى وجوه الاول ان الكلام بهذا المعنى صفة من صفاته حقيقية من
صفات الله تعالى عند منه والحكم الشرعي عند منه ليس من الصفات الحقيقية على ما ذكرنا في حد الفقه فامتنع ان يكون
الحكم عبارة عن الكلام القديم والثاني ان الحكم الشرعي لو كان عبارة عن القديم من الكلام لامتنع نسخه وزواله وبطلانه
لان صفات الله تعالى قديمة يمتنع فيها جميع ذلك لكن النسخ في احكام الشرع واقع كما قرره في موضعه فامتنع ان يكون
الحكم الشرعي عبارة عما ذكره والثالث ان في احكام الشرع احكاما حدثت بعد ان لم تكن والكلام القديم يمتنع ان يكون كذلك
فلا يكون الحكم الشرعي هو الكلام القديم بيان الاول ان دين محمد صلى الله عليه وسلم يشتمل على احكام ناسخة للاحكام الثابتة
قطعا والناسخ لا بد وان يكون متأخرا عن المنسوخ فيكون الاحكام الناسخة حادثة بعد ان لم تكن بيان الثاني ظاهر ورابعها
ان من الاحكام ما زال بعد ثبوته فيمتنع ايضا ان يكون عبارة عن الكلام القديم بيان الاول انه كان في الشرائع احكام
كثيرة انتسخت بالشريعة المتأخرة والمنسوخ لا بد وان يرتفع ويزول بعدما كان ثابتا واما بيان الثاني فلان الصفة القديمة
الازلية يمتنع زوالها فيمتنع ان يكون الشيء الزائل او القابل للزوال عين الصفة القديمة وخامسها ان الاسولة التي اوردها في
الكتاب فانا نقول حصل الوطء بعد عقد النكاح وحصل حل التصرف في الطعام بعد الشراء او الاذن والاباحة وكذلك قطع
بان الحل في هذه الامور حادث والحل من احكام الشرع فكان الحكم الشرعي حادثا فامتنع ان يكون هو هذا الكلام القائم بالذات

واما قوله في الجواب حكم الله تعالى هو قوله في الازل فان اراد به المعنى القائم بالذات من العلم والارادة وغير ذلك فذلك
ليس خطابا لاعترافه بان الحكم لا بد وان يكون خطابا بل المعنى انما يصير خطابا اذا عبر عنه بالاصوات المقطعة المسموعة بحيث
يفهم خطابا الموجود فاما المعنى الخطاب ومعناه ودل ذلك فلا يكون حكما شرعيا وسائر ما يعاد بها انما يعقل هذا الاحكام مأمور حادثة كما
سبق في سؤال الكتاب وقوله في الجواب المراد عندنا بالسبب المعرف ضعيف لان التعلق في هذه الصورة يسمى معنى يثبت الحكم عند السبب
معنى انه لم يكن قبل ذلك ثم كان عقيبه فانا نقول انعقد النكاح يحل الوطء وكذا نقول انعقد الشراء يحل التصرف والمعرف للحكم
القديم لا يكون كذلك وبه يعرف ضعف الجواب وكذا قوله في سائر الاجوبة فان قوله المراد من كون الدلوك سببا انا متى شاهدنا الدلوك
علمنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة ليس بدافع لما ذكره من السؤال فان السائل يقول معنى كون المكلف مأمورا بالصلاة عند الدلوك
لا قبله ولا بعده صيرورته مأمورا حكم شرعي مرتب على الدلوك الحادث وعند هذا يكون الحكم حادثا فيمتنع ان يكون عبارة عما ذكره
وقوله اذا قلنا هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشرع اذن له في الانتفاع ولا نعني بذلك الا الاباحة فلنا للسائل ان يقول
اذا قال الشارع اذا عقد العقد على صفة كذا فقد اذنت للعاقد بالانتفاع بالمعقود عليه فهاهنا امران احدهما الاذن في الانتفاع
والثاني تقييد ذلك الاذن بوقت مخصوص وحالة مخصوصة من الشارع ووقوع العقد بصفة مخصوصة ودل احدهما صادر من الشارع
والاباحة هو الامر الاول والامر الثاني ليس عين الاباحة بل هو جعل العقد بصفة كذا سببا للاباحة وذلك خارج عما ذكره ثم قوله
من الاقتضاء او التخيير فورد السؤال وهكذا نورد السؤال على الجواب الذي بعد هذا قوله نعني بكونها لاف الصبي سببا لوجوب الضمان
ان الولي مكلف باخراج الضمان من مال الصبي وان يكون ذلك عقيب صدور الاتلاف من الصبي يرد عليه ان هاهنا امرين
احدهما تكليف الولي والاخر ان يكون ذلك من مال الصبي وفي ذلك اعتبار فعل الصبي ضرورة وجعله سببا لاخراج المال
عن ملكه فهذا الحكم شرعي خارج عما ذكره من الاقتضاء والتخيير وايضا فان الحكم الشرعي الذي ذكره هاهنا هو الحكم الشرعي المذكور
في الفقه او في اصول الفقه او فيهما جميعا وذلك لانه انما تصدى لشرح تلك الالفاظ المستعملة فيه فان كان شرحا لما استعمله في اصول
الفقه كان اصول الفقه علما بالاحكام الشرعية العملية الى اخر ما ذكره فكان اصول الفقه نفسها فكان الحكم الشرعي على تفسير
الحكم المذكور لا يتصور الا ان يكون علما ضرورة وجود المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير في ماهيته وان كان شرحا لما
استعمله في حد الفقه كان رسوله في حد الفقه العملية زيادة على الحد لان كونه حكما شرعيا يقتضي كونه عمليا فوقع ذلك تكرارا فساد
لقول القائل حيوان حساس وذلك مكروه في التحديد وسابعها انه سيأتي ان لا اشياء لا حكم لها قبل الشرع ويلزم من هذا ان يكون
الحكم الشرعي حادثا وثامنها ان حكم الله تعالى كلامه القديم وهو واحد فيلزم اتحاد الحكم الشرعي وهو متعدد بتعدد تعلقات
الظنون وتاسعها ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين والمتعلق حادث فان كان داخلا في ماهيته يلزم حدوث
المجموع من حيث هو مجموع وان كان خارجا عن ماهيته يلزم عروض امر حادث لوجودي الصفة القديمة وذلك باطل باستحالة
التجدد في صفات الله واما وجود به التعلق بنفس التعلق وهو عدمي لانا نقول الجواب عن الاول ان المراد بقولنا
النية شرط في الاعمال الدينية ان ذلك الفعل الواجب الصادر من المكلف اذا كان ادنى لا ينبه معاقب على تعلقه لذلك عملا
او نقول هذا الفعل الخالي عن النية غير معتد به انه غير صحيح بعد اعادة اشتراط النية الى الخطاب المتعلق بافعال المكلفين على ما
لخصناه ومما يتغالط به ههنا ان يقال لا يشك ان الناس اختلفوا في الواجب الاول شرعا وعقلا فقيل هو القصد الى النظر
وقيل هو النظر ووجوبه انما كان بالشرع لا بالعقل على رأي الاشاعرة فهذا ايضا حكم شرعي وليس متعلقا بفعل المكلف ضرورة
ان القصد والنظر ليسا من افعال الجوارح بل هما من اعمال القلوب وجوابه ان هذا الوجوب وان ثبت بالشرع الا انه ليس
من باب الخطاب المتعلق بافعال المكلفين فلا جرم ليس من الفقه بل هو من علم الكلام فلا يلزم من الوجوب الشرعي ان يكون حكما
شرعيا بالتفسير الذي ذكرنا ومن هذا القبيل وجوب معرفة الله تعالى فهو بالشرع وهو من مسائل علم الكلام واما لزوم الدور
في تفسير المكلف فهو مندفع وذلك بان المراد بالمكلف العاقل البالغ ولا يتوقف العقل والبلوغ على الخطاب واما قوله المخاطبة انما
تتصور من مخاطب ومخاطب قلنا لا نعني الخطاب المعنى القائم بالذات واستعمال هذا اللفظ في هذا المعنى من باب الاصطلاح ولا
مشاحة في الاصطلاحات ولاجرم انما قوله قال المصنف في الطرف الاول من الباب الاول من الكلام في اللغات ان الكلام مشترك عند

الحسن هنا من المعنى العام بالنفس من الاصوات المنظمة المسموعة ثم قال لا حاجة في اصول الفقه الى الاول فلو كان
الحكم الشرعي عبارة عن الكلام القديم لكان البحث الاصولي عن الكلام بالمعنى المذكور فكيف يصح ان يقال لا حاجة
في اصول الفقه الى الاول ان الاصولي انما يبحث عن ادلة الفقه على سبيل الاجمال وتلك الادلة هي نصوص الكتاب وظواهرها
وكذا الاخبار النبوية والاجماع والقياس واما بحث الاصولي عن دلالة الفاظ الكتاب والفاظ السنة على الاحكام بمعنى
انه يبحث عن العموم والخصوص والنسخ والاجمال والاطلاق والتقييد وذلك بعد ان يسلم الاصولي من المتكلم الكلام القديم
العام بالذات فلا حاجة في اصول الفقه الى البحث عن الكلام المفسر بالمعنى القائم بالنفس فلا يلزمه اقامة البرهان على
وجوده بل يسلمه من المتكلم فقد ظهر معنى كلام المصنف وبه اندفع الاشكال المورود اما قوله الكلام بهذا المعنى صفة حقيقية
من صفات الله عز اسمه والحكم الشرعي ليس من الصفات الحقيقية على ما ذكره في حد الفقه فامتنع ان يكون الحكم الشرعي عبارة عن
الكلام بهذا المعنى قلنا الجواب عنه بيان مقدمة وهي ان الحكم الشرعي له ماهية وهي من باب الصفات القائمة بالنفس وهو من الامور
الحقيقية التي يستقل الفهم العقل بفهمها وتعقلها ولا يتوقف تعقلها على ورود الشرع نعم في هذا المعنى لحقيقة الارادة و
القدرة والعلم وهي صفة حقيقية لكن تعلق تلك الصفة بافعال المكلفين بخصوص احدى الاحكام الخمسة لا يعلم الا من
جهة ورود الشرع فلا يستقل العقل بايجاب او تحريم او تحليل اصلا ولا يعرف ذلك الا من جهة ورود الشرع به فافهم
ذلك وبه اندفع ما ذكره وعلم وجه كونه عقليا وشرعيا فالحاصل انه باعتبار ماهيته امر عقلي وباعتبار تعلقه بافعال المكلفين
امر شرعي اما قوله لو كان الحكم الشرعي عبارة عما ذكره لامتنع نسخه فلنا ممنوع وذلك لانه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم
بل انقطاع تعلقه بالمكلف والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل واذا طرأ العجز او الجنون زال التعلق فاذا عاد عاد التعلق
او نقول انما يمتنع نسخ الكلام القديم اذا كان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت اما اذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم فلا نسلم امتناعه
او قوله النسخ يجب ان يكون متاخرا عن المنسوخ فلنا النسخ يجب تاخر وروده عن المنسوخ وذلك يرجع وروده الى اللفظ وهو حادث
واما تاخر ذاته فلا وذلك لانه صفة قديمة قائمة بذات الباري تعالى يستحيل عليها التقدم والتاخر وبما ذكرنا خرج الجواب
عن الرابع والخامس **تنبيه** اعلم ان الكلام القديم له ذات وله تعلقات وهي ومتعلقاتها حادثة وكذلك الارادة والعلم
فلا يقدح ذلك في قدم العلم والارادة او نقول التعلق امر نسبي عدمي والتجدد والحدوث فيه ولا يلزم من ذلك حدوث الصفة
القديمة اما قوله التعليل في هذه الصورة يتضمن معنى ترتب الحكم على السبب بمعنى انه لم يكن قبل ذلك ثم حصل عقيبه قلنا ممنوع
قوله انعقد النكاح فحل الوطء قلنا المعنى يثبت بعد المعرفة والترتب حاصل بينهما او نقول الحادث تعلق الخطاب والخطاب
قديم كما قررناه وتعليل الحادث بالحادث جائز واما المدلول فمعناه ان الله تعالى جعله علامة يستدل بها على تعلق الخطاب
القديم بافعالنا وجاز كون الحادث علامة دالة على ذلك ولا استحالة فيه فلم يلزم ذلك واما قوله صرح انه مامورا بالصلاة
حكم شرعي مرتب على الدلوك الحادث قلنا ممنوع بل معرفة كونه مامورا مرتبة على الدلوك او نقول ذات الامر قديمة وتعلقه
حادث والدلوك سبب حادث ولا بدع في كون الحادث سببا للحادث اما قوله اذا قال الشارع انعقد العقد على صفة
كذا تعدادت للعاقد في الانتفاع بالمعقود عليه وانما تعين ذلك لاذن من الشارع مخصوص وحالة مخصوصة مترتبا
على وقوع العقد بصفة مخصوصة وكل ذلك صادر من الشارع والاباحة هو الامر الاول واما الامر الثاني فليس
من الاباحة بل جعل العقد بصفة كذا سببا للاباحة وذلك خارج عما ذكرتموه من الاقتضاء والتخيير قلنا حاصل ذلك يعود الى
اباحة مخصوصة بصفة مخصوصة يعلم بامر متقدم كالدلوك ولا اشكال عليه قوله الشارع اوجب على الولي عقب صدور
الاتلاف من الصبي ان يخرج من مال الصبي قدرا مخصوصا وفي ذلك اعتبار فعل الصبي ضرورة وجعله سببا للاخراج المال
من ملكه فهذا حكم شرعي خارج عما حددتموه قلنا المراد بذلك ان الخطاب يتوجه على الولي باخراج قدر من مال الصبي
ويتعلق بوجه ذلك الخطاب اليه بالاتلاف الصادر من الصبي كالدلوك في نصبها علامة اما قوله الحكم الشرعي المذكور ههنا
اما ان يكون من جملة المسائل في اصول الفقه او في الفقه الى اخره قلنا هو شرح لما استعمله في اصول قوله يلزم من ذلك
كون اصول الفقه فقها فلنا ممنوع وذلك لانه بيان حد اصول الفقه فهذا اصول الفقه يحتاج ما يكون النظر الصحيح في العلم

اذ الظن بالخطاب المتعلق بافعال المكلفين على سبيل الاجمال اقتضاء او تخييرا ومن المعلوم ان ذلك لا يصدق على الفقه فاندفع
ما ذكره والجواب عن قوله لا حكم للاشياء قبل الشرع فنقول انا نمنع ان لا حكم قبل الشرع بل لا يعلم وهذا هو المختار عندنا
والجواب عن السابع انا لا نسلم ان كلام الله واحد والدليل الذي يذكره اصحابنا على ذلك ضعيف ولو سلمناه ولكن لا
نسلم ان الاحكام متعددة وقوله ان الاحكام هي متعددة بتعدد متعلقات الظنون قلنا لا نسلم وما هذا الكلام ظاهر
حداها وذلك لانا الاحكام الشرعية عين متعلقات الظنون بل قلنا الاحكام الشرعية تعلم مرة وتغلب على الظن في بعض المواضع
بحكم الله تعالى غالب على الظن لان علة الظن بالحكم هو نفس الحكم الشرعي وهذا واضح وعلى التاسع انا نمنع تجدد صفة وجودية
للكلام القديم وهذا لانه لم يتجدد سوى التعلق بالمكلف ولا نسلم ان التعلق امر وجودي واما قوله هو نفس الا ان التعلق
نسبي ضعيف هذه الطريقة ان شاء الله تعالى **المتن قال وعلى هذا التعريف فاسد** وبيانه من وجوه الاول ان
حكم الله تعالى خطابه على هذا التقدير وخطاب الله كلامه وكلامه عندكم قديم فيلزم ان يكون حكم الله تعالى على هذا التقدير
بالحل والحرمة قديم وهذا باطل من ثلاثة اوجه **الاول** ان حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الاجنبية حرمة فعل العبد ولذلك
يقال هذا الوطء حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث لا يكون قديمة **والثاني** انه يقال هذه المراة حلت له بعد
ان لم تكن كذلك وهذا مشعر بحدوث هذه الاحكام **الثالث** انا نقول المقتضي لحل الوطء هو النكاح او ملك اليمين وهما حادثان
وما كان معللا بالحادث يمتنع ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب **وثانيها** ان بعض الاحكام خارج عن هذا
الحد وهو كون الشيء سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا **وثالثها** ان الحكم الشرعي قد يكون موجودا في غير المكلف وذلك كجعل
اتلاف الصبي سببا لوجوب الضمان وجعل الدلوك سببا لوجوب الصلاة **ورابعها** انك ادخلت كلمة او في الحد وهو غير جائز لانها للترديد
والحد للايضاح وبينهما منافاة **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان هذه الاسولة واضحة ولكن لا بد من التنبيه على ما يحتاج
في الكشف عنها فنقول اختلف الاشاعرة والمعتزلة في الحكم الشرعي فذهب الاشاعرة الى انه قديم بناء على ان ذلك هو الخطاب الذي هو عبارة
عن المعنى القائم بالذات وذلك قديم وذهبت المعتزلة الى انه حادث وذلك بناء على انه لا معنى لكلام الله تعالى الا الالفاظ
الدالة على المعاني وهي حادثة فحكم الله تعالى عبارة عن ذلك المعنى الحادث فالحد الذي ذكره المصنف على مقتضى راي الاشاعرة
دون المعتزلة فاورد المعتزلة على الحد هذه الاسولة بناء على اصلهم ان حكم الله تعالى هو الكلام الحادث فلا يكون الحكم الشرعي قديما
اما الوجه الاول فظاهر وذلك لان الحكم الشرعي بالضرورة وحاصله شرطية حذف جزء منها استثنائية هكذا لو كان الحكم
الشرعي عبارة عن الخطاب وهو كلام الله تعالى وكلام الله عندكم هو المعنى القائم بالذات وهو قديم عندكم يلزم بالضرورة قدم
الحكم فعلم صحة الشرطية واللازم باطل لوجوه **الاول** ان حل الوطء في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل العبد لانا
نقول هذا الوطء حلال هذا الوطء حرام وكونهما صفة للفعل المنسوب الى العبد صريح في هذا الكلام فعلم انهما معنى فعل
العبد ومعنى فعل العبد حادث قطعا ضرورة حدوث العبد وصفاته وافعاله وصفة الحادث يستحيل ان تكون قديمة لان
الصفة مفتقرة الى الموصوف وهو الحادث والمفتقر الى الحادث اولى بالحدوث **الثاني** انا نقول اللازم انا نقول حلت هذه
المراة لزيد بعد ان كانت محرمة ومعنى ذلك حل وطئها بعد ان كانت حراما وهذا ظاهر لان وطئها بالامس كان حراما لانتفاء
النكاح ثم اباحه الحكم الان حل وطئها وذلك تصريح بالحدوث **الثالث** انا نقول اللازم انما نعلل الحل والحرمة والملك وغيرها
بالاسباب الحادثة وانا نقول حل الوطء لحصول النكاح وهو العقد الصحيح وهو حادث قطعا ولذلك نقول حصل الملك بحصول
العقد الصحيح ولذلك نقول انتقلت المنافع الى المستاجر لوجود عقد الاجارة وهذه العقود حادثة جزما والمعلل بالحادث
يستحيل ان يكون قديما والا لزم تقدمه على علته المتقدمة على نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال **الوجه الثاني**
من الوجوه الدالة على فساد التعريف وهو ان بعض الاحكام خارج عن التعريف فهو اذن غير جامع بيان الاول هو
ان كون الشيء شرطا او سببا او مانعا خارج عن الحد المذكور فانه لا يصدق على الشيء انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير ولذلك لا يصدق على الشرط والمانع انه خطاب متعلق بافعال المكلفين فظهر ان بعض الاحكام خارج عن
الحد المذكور فلا يكون جامعا فيلزم فساده **الوجه الثالث** من الوجوه الدالة على فساد التعريف ان هذا الحد غير منعكس لكونه

ناسخًا فإن الأول أن الحكم الشرعي قد وجد في غير المكلف وذلك كجعل إتلاف الصبي سببًا لوجوب الضمان وجعل دلوك الشمس سببًا
لوجوب الصلاة فقد وجد الحكم الشرعي وليس هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين ضرورة أن الصبي غير مكلف وإذا لم يكن الحكم متعلقًا
كان يامسوا ضرورة وجوب الانعكاس في الحدود والرسوم **الوجه** الرابع من الوجوه الدالة على فساد التعريف أنه استعمل فيه كلمة
أو وهي للترديد والحد للإيضاح وبين الإيضاح والترديد منافاة فإنه يستحيل أن يكون
أو ورد للتشكيك بالإبهام أو للتخيير وكلمة أو للترديد والحد للإيضاح **والجواب عن هذه الأسئلة** أما الأول فقد أجاب بعضهم عنه بأن قال حكم الله تعالى عندنا هو الخطاب المتعلق
ما هذا الترديد موضحًا والجواب عن هذه الأسئلة أما الأول فقد أجاب بعضهم عنه بأن قال الحكم الشرعي هو الخطاب القديم
والخطاب المتعلق حادث ضرورة حدوث المتعلق فيلزم حدوث الأحكام وهو فاسد وذلك لأن عندنا الحكم الشرعي هو الخطاب القديم
الأزلي وهو في الأزل غير متعلق بالفعل بل هو صالح لأن يكون متعلقًا وذلك لا يجعله حادثًا بل الجواب الصحيح ما ذكره في الأصل وهو
أنا نمنع كون الحكم صفة لفعل العبد وهذا لأنه لا معنى لكون الفعل حلالًا أو حرامًا إلا لكونه مقولًا فيه لو نفعلت لعاقبتك بحكم الله تعالى
قوله وهو كلامه الأزلي فالفعل متعلق القول على هذا التفسير وليس لمتعلق القول من القول صفة ثبوتية أصلًا وذلك لأنا نقول
المعدوم مذكور ومخبر عنه مثل الممتنع فإن الماهية المعدومة يصدق عليها أنها مذكورة ومخبر عنها مع أنه لا وجود لها وإنها في وجودها مفتقرة
إلى السبب الموجد لها فلو كان لمتعلق القول من القول صفة ثبوتية لاتصف المعدوم بصفة ثبوتية ضرورة كونها
موصوفة بالمذكورية وغيرها وهي من الصفات الوجودية واعلم أن ما ذكره من الجواب منع للمقدمة القائلة إن الحكم الشرعي صفة لفعل
العبد وذكرنا سند المنع فلا يتجه جوابًا عن هذا المنع إلا ذكر هذا الدليل على كونه صفة للفعل الحادث ولا يسلم أن الإدراك فلا
يتجه مع سند المنع ما تمم ذلك فإن تعصيتم هذا الجواب ضعيف وذلك لأنه سمي الخطاب من قبل خطاب الوضع والإخبار فلا يسمى
تعلق بأفعال المكلفين وهذا ما سند لما ثبت من معنى التعلق فالخطاب المتعلق لكونه مقولًا فيه في الأزل كونه كذا أما قوله حلت المرأة بعد
أن كانت محرمة قلنا معنى كون الوطء حلالًا أن الله قال في الأزل للرجل الفلاني حين وجوده وصدور الفعل بشرائطه منه للمرأة الفلانية
وطئها بحكم الله تعالى هو كلامه الأزلي وتعلقه ومتعلقه حادث ثار أما قوله يخرج عن هذا التعريف جعل الشيء سببًا وشرطًا
ومانعًا قلنا لا نسلم وهذا لأن المعنى بكون الدلوك سببًا للوجوب الصلاة أنا متى شاهدنا الدلوك علمنا وجوب الصلاة فعاد ذلك
إلى إيجاب مقرون باعترائه ولذلك قولنا العقد صحيح معناه أن الله تعالى أباح لنا الانتفاع بالمعقود عليه مقرونًا بما
بعرفنا بالإباحة وهو العقد فلم يخرج عن أحد الأحكام الخمسة وهو الإباحة المعرفة وأما قولنا إتلاف الصبي موجب الضمان فمعناه
أن الضمان واجب على الولي عند إتلاف الصبي مالًا من الأموال فحاصله إيجاب الضمان على الولي العاقل البالغ من مال الصبي معرفًا
بإتلاف الصبي فالإتلاف الصبي معرف لوجوب الضمان على الولي كما نقول في إتلاف البهيمة ودلوك الشمس فإن الأسباب لا تشترط
التكليف وهذا أوضح وأما قوله كلمة أو للترديد قلنا مراد من قال أو أن كلما دخل على أحد وجهي الاقتضاء والتخيير فهو الحكم الشرعي مع استعمال
تنبيه اعلم أن التعريف الحقيقي مع اشتراط ما لم يرد شرعًا فيكون تعريفًا لا ترديد
معلوم بما يدل على أن الوضع أيضًا حكم شرعي وهو أيضًا حكم شرعي واعلم أنا تكلمنا على الأسئلة التي
كلها أو بأسرها وذلك لا يستحيل أن يكون للنوع الواحد أجزاء مفصلة لا على التعيين بخلاف التعريف الرسمي معتقدًا أسوله فوته لأجوبة
أوردها المعتزلة على حد الحكم من أما الأجوبة فسيأتي بعض من أعرض على حد الحكم الشرعي وبعضها ذكرها المعترض مكا
لنا وبينا ضعفها وقوة أجوبتها وأما ما لم نتكلم عليها لما أنهما إلى الأسولة المذكورة في الشرح وبين تغيير أنها
قال المصنف رحمه الله الفصل وبالجملة فإن ذلك من آيات التكرار فلا يظن بالتكرار بل ذلك بمحض زيادة إيضاح لكلام المصنف
السادس في تقسيم الأحكام الشرعية وهي وجوه الأول أن خطاب الله تعالى إذا تعلق بشيء فإما أن يكون طلبًا جازمًا أو لا يكون فإن
كان جازمًا فإما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب أو طلب الترك وهو التحريم وإن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة
أو ترجح جانب الوجود وهو الندب أو جانب العدم وهو الكراهة فأقسام الأحكام الشرعية هي هذه الخمسة فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل
واحد منها فلنذكر الآن حدودها وأسماءها **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم أنه قد ظهر معنى الخطاب والتعلق وسعى أن يحمل كلامه على التعلق
المعلق بفعل المكلف لا الخطاب المتعلق بالأول وأما الطلب فهو مورد التقسيم الخطاب المتعلق بفعل المكلف لا الخطاب المتعلق بأن الثاني أعم من الأول وأما الطلب
فهو وجداني التصور فإن كل أحد يعلم بالضرورة معنى بأنه عند كونه قائلًا ولا معنى للطلب إلا ذلك وإذا عرفت ذلك عرفت أن الخطاب
المعلق بفعل المكلف إما أن يكون طلبًا جازمًا أو لا يكون طلبًا جازمًا فإن كان طلبًا جازمًا فإما أن يكون طلبًا للوجود أو العدم الأول

التعريف الحقيقي مع استعمال أو فاسد

في تقسيم الأحكام الشرعية

والثاني هو التحريم وإن لم يكن طلبًا جازمًا فإما أن يترجح جانب الوجود والعدم أولًا فالأول ندب وكراهة والثاني الإباحة أما قوله
فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فلنذكر الآن حدودها وأسماءها فيقال إن الإيجاب هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف بطلب
الترك الجازم مع المنع من الفعل والإباحة الخطاب المتعلق بفعل المكلف بطلب استواء الفعل والترك والندب هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف
بطلب رجحان الوجود لا مع الجزم والكراهة الخطاب المتعلق بفعل المكلف بطلب رجحان العدم لا مع الجزم هذا شرح كلام المصنف
وما ذكره نظر وذلك لأنه ليس بتقسيم حاصر وبيانه أن عدم الطلب الجازم أن لا يكون طلبًا جازمًا وعدمه يتطرق بثلاثة أحرف
أن لا يكون طلبًا أصلًا وثانيها أن يكون طلبًا ولا يكون جازمًا وثالثها أن يكون طالبًا ولا جازمًا فيكون أسفاوه بأسفا كلا حرسه
وبهذا يظهر فساد التقسيم المذكور وهذا الجواز أن يكون صدق **قوله** ليس طلبًا جازمًا بأسفا أصل الطلب
أصل الطلب يلزم أن لا يكون مورد التقسيم مشتركًا بين الأقسام الثلاثة وهو الإباحة والكراهة والندب فلا يكون في الندب
والكراهة طلب الوجود أو العدم وذلك باطل لتوقف ماهية كل واحد منهما على الطلب أو نقول بعض الطلب الجازم وهو أن لا يكون
طلبًا جازمًا فإما أن يشتمل هذا القدر على الطلب أو لا فإن اشتمل يلزم وجود الطلب في المباح وهذا باطل وإن لم يشتمل يلزم خلو
الندب والكراهة عن الطلب أعني طلب الوجود أو العدم وهو أيضًا فاسد فيلزم أحد الأمرين جزمًا وهو إما اشتمال الإباحة
على الطلب أو خلو الندب والكراهة عن الطلب وذلك لتوقف صحة التقسيم على وجود القدر المشترك في الأقسام وكل واحد من الأمرين
فاسد ويلزم من هذا فساد التقسيم المذكور واعلم أنه يمكن التقسيم بحيث يصير الطلب مشتركًا بين الأقسام الأربعة وبيانه هو أن الخطاب
إما أن يكون طلبًا فإما أن يكون مع الجزم أو لا فإن كان مع الجزم فإما للوجود وهو الوجوب أو العدم وهو التحريم أو لا مع الجزم وهو
إما للوجود وهو الندب أو العدم وهو الكراهة وإن لم يكن طلبًا للوجود أو العدم فهو المباح فهذا التقسيم خاص بالطلب مشترك
بين الأحكام الأربعة موجود في كل واحد منها معدوم عن المباح وذلك هو المطلوب وفي هذا التقسيم حسن وفيه نظر لأنا نقول
ما المراد بالطلب فإنا لا نفهم من الطلب معنى غير الإرادة فإن فسره بالإرادة أو العلم يمتنع أن يقال الطلب الجازم هو الإيجاب
لأنه قد يوجد الإيجاب بدون الإرسال وهذا يمتنع في مراد الله تعالى ولذلك إن فسر بالعلم لأن ما علم الله وقوعه استحال لا وقوعه
وإن أردنا بالطلب معنى آخر فلا بد من بيانه ثم نقول قول المصنف قد ظهر بذلك ماهية كل واحد منها فلنذكر حدودها فإنه إشكال أورد ذلك
لأن مجرد هذا التقسيم ليس بكاشف عن ماهية هذه الأحكام لأن ماهية الواجب تتضمن الذم على الترك أو الثواب على الفعل وماهية الندب
تتضمن الثواب على الفعل وهذا لا نفهم من كون الفعل مطلوبًا طلبًا جازمًا أو غير جازم أو نقول هذا التقسيم إما أن يكون كاشفًا عن ماهية
كل واحد من الأحكام الخمسة أو لا فإن لم يكن كاشفًا بطل قوله فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها فإن كان كاشفًا
فلا حاجة إلى ذكر حدودها ضرورة أن المقصود من التحديد الكشف عن الماهية لأنا نقول الطلب وجداني التصور على ما بيناه
وهو معنى غير الإرادة والعلم على ما نوضحه في كتاب الأوامر والنواهي وأما هنا فيسلم هذا القدر هنا ويبرهن عليه في كتاب الأوامر والنواهي
قوله هذا التقسيم ليس بكاشف لأن الواجب يتضمن الثواب على الفعل وهذا القدر لا يفهم من الطلب الجازم أو غير الجازم قلنا لا
نسلم بل يفهم من طلب الفعل الثواب على الإتيان به ومن الجوازم الذم على الترك **قولنا** نفهم منه بطريق الاصطلاح على أن المراد
من الطلب والجزم ما ذكرناه فليفهم كذا وبه اندفع ما ذكره منها عن الآخر بهذا التقسيم ولا يلزم من ذلك لا يلزم من التمييز معرفة
كنه الماهية فلهذا ذكر حدودها الكاشفة عن كنه الماهيات وبه اندفع ما ذكره في الترديد **المتن أما الواجب** فالذي اختاره
القاضي أبو بكر أنه ما يذم تاركه شرعًا على بعض الوجوه وقولنا يذم تاركه خير من قولنا يعاقب تاركه لأن الله تعالى قد يعفو عن العقاب
ولا يقدح ذلك في وجوب الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لأن الخلف في خبر الله محال فيلزم أن لا يوجد العفو من قولنا ما جاء
العقاب على تركه لأن الذي يشك في وجوبه وعدم وجوبه يجانب العقاب على تركه مع أنه غير واجب وقولنا شرعًا إشارة إلى ما هو الحق من أن
هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع وقولنا على بعض الوجوه ذكرنا ليدخل فيه الواجب المخير لأنه لا يلام تاركه إذا تركه مع بدله والواجب الموسع لأنه
لا يلام على تركه إذا تركه في كل الوقت والواجب على الكفاية لأنه يلام على تركه إذا تركه الكل **الشرح** قال رحمه اعلم أن الإيجاب يلزم
منه وجوب الفعل فلنتكلم في الفعل الواجب قال القاضي أبو بكر إنه الذي يذم تاركه شرعًا ومعناه أن الواجب هو الفعل الذي
يذم تاركه شرعًا فقولنا فعل جنس الأفعال الخمسة وقولنا يذم تاركه فصل له عن الأربعة إذ لا يلحق تاركها أصلًا فكان فصلًا له فالمندوب

الواجب

لا يذم تاركه ولا المباح ولا المكروه ولا المحرم وقولنا شرعا اشارة الى القاعدة الكلية وهي ان الاحكام الشرعية انما تثبت بالشرع ولا مدخل
للعقل فيها على ما اختاره الاشاعرة وقولنا على بعض الوجوه ليعم الحد اصناف الواجب كالمضيق والموسع والمخير والواجب كفاية
اما الواجب المخير فانه اذا تركه مع بدله يذم شرعا والموسع اذا تركه في جميع اوقاته يذم شرعا والواجب على الكفاية اذا تركه وغيره يذم
واعلم ان المراد بالذم المدلول اللغوي وهو مشهور فتارك الصلاة يذم وكيف لا وهو مقتول شرعا وبالجملة كل فعل ورد من الله او من
رسوله او من اهل الاجماع ما يدل على ذم فاعله دلالة لفظية او فعلية فهو واجب فمتى وجدنا هذه الخاصة وهو الذم شرعا عرفنا
الوجوب الشرعي ومتى لم نجدها ولا التصريح من الشارع بالايجاب فلا وجوب واعلم ان ما ذكره حد للواجب وكلام المصنف يدل على انه
حد للايجاب فانه قال الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية فاقسام الاحكام الشرعية هي هذه الخمسة فعلى هذا ينبغي التقسيم
ما هو كل واحد منها فلم يذكر الا حدودها وهذا التصريح منه فانه يقصد ذكر حد الايجاب وانما ذكر حد الواجب وبينهما فرق والكلام
المنطقي ما ذكرناه في شرحه على ما سبق لا يقال هذا الحد مختل وبيانه من وجوه احدها ان الذم قد لا يقع بالفعل فان الشرع احد من
الناس تركه فلا يتوجه عليه لوم مع ان الفعل كان واجبا وهذا كما قاله في العقاب وان قال قوله يذم انه يستحق الذم اذا تركه فعدنا اخذ
استحقاق الذم اذا تركه وان لم يذم قطعا قلنا ما معنى الاستحقاق وننقل الكلام الى الاستحقاق كيف وانتم لا تقولون بكون الفعل
موصوفا بصفة بسببها يستحق الذم او المدح ثم ان صح هذا فما المانع ان يفسر العقاب ايضا باستحقاق العقاب وحينئذ لا يبقى
لما ذكره من الاولوية وجه حيث قال هذا خير من قولنا يعاقب على تركه وثانيها انا نقول اما معنى الذم واللوم فان اراد به ان واحدا من
الناس يجاريه ويخاصمه ويعيره على ذلك فهذا لا يقع مع ترك الواجب في المدلول واشباههم وان اراد به ان النفوس تستنقص تارك
الواجب فهذا المعنى يتحقق في ترك المندوب والوجه الثالث انه يلزم على هذا التحديد ان يكون المباح بل المحظور ايضا داخلا في حد
الواجب فان من ترك مباحا او محظورا ولكن ارتكب محظورا آخر فانه يذم فذلك المباح المتروك او المحظور المتروك يصدق عليه انه يذم
شرعا تاركه فيلزم ان يكون واجبا على مقتضى هذا التحديد فان قيل انما ذم على ارتكاب المحظور لا على ترك المباح فلا يتوجه الاشكال قلنا ايضا فان
ذم تارك هذا المباح اتفاقي ليس بالكلي ولا دائم ونحن نعني بقولنا يذم تاركه انه يذم تاركه دائما او مهما ترك فاندفع السؤال قلنا اخراج الحد
عن ان يكون واضحا مشروحا وهذا الجزء من الحد ليس فيه اشعار بما ذكرتم فيورد عليه ما ذكرنا من السؤال اللهم الا ان يصغى اليه المقصود
حتى يسقط السؤال والوجه الرابع قوله على بعض الوجوه يقتضي دخول غير الواجب في الواجب فانا نقول صوم واجب لانه يذم تاركه
شرعا اذا نذر ونقول في كل حجة انها واجبة بعد حجة الاسلام لانها يذم تاركها شرعا على بعض الوجوه فيندرج في حد الواجب وان
قال هذا لا نعم تاركه شرعا على بعض الوجوه بل على بعض التقادير وهو تقدير مباشرة سبب الوجوب قلنا ما ذكرتم من التفسير ايضا فهم منه انه يذم
تاركه على بعض التقادير اما في الواجب المخير فانه يذم على ترك هذا المعين على تقدير ترك الاخر ولذلك نقول في الواجب الموسع ولذلك نقول
في الواجب على الكفاية فانه يذم اذا تركه غيره اي على تقدير ترك الغير وهذه تقادير ولا يعرف بينهما فرق فمن اراد ان يوضح الحد يلزمه ان يوضح
القيد بحيث يصح الفرق فيسقط السؤال ثم نقول يذم تاركه لفظ مطلق فيصدق قطعا على ما يذم على بعض الوجوه وعلى ما يذم على جميع
الوجوه فلا حاجة الى قوله على بعض الوجوه بل يقول هو مخرج للواجب الذي يذم تاركه على كل الوجوه فانه مقابله ولا بد للقيد ان يخرج
ما يقابله او يضاده والوجه الخامس السؤال الذي ذكره في الكتاب فانه قال لو اتفق اهل بلدة على ترك سنة وجب محاربتهم والجواب
المذكور ضعيف وذلك لانه قال انا نجوز الان النفوس تستعل من هذا ذاته وعادة بقعود السائل ونقول الحد المذكور موجود
بتمامه في النوافل اذا واطبوا على تركها مع انها ليست بواجبة اما تعلق بوجه الذم بمعنى مخصوص لا يدفع السؤال المذكور على الحد
الوجه السادس وهو ان الذم اما ان يكون من الله تعالى او من الناس مطلقا والقسمان الاخيران تعيينا بن يجعل الوجوب
لا بايجاب الله تعالى بل بايجاب الناس وذلك باطل واما القسم الاول فهو ايضا باطل وذلك لان المراد اما الذم الآجل او العاجل
والاول باطل لجواز العفو والثاني باطل لان اكثر الاجر موجه الى الدار الاخرة لانا نقول المراد بقولنا يذم تاركه
الواجب ان الواجب هو على حاله لو ترك ذم تاركه وهذا القدر ثابت للواجب سواء وقع الذم بالفعل ام لم يقع وبه خرج الجواب عن
عن قولهم اذا لم يترك لا يذم مع انه واجب لانه وان لم يترك لكن هو بحالة لو ترك ذم وبه خرج الجواب عن الثاني اما قوله النفوس تستنقص
تارك النوافل قلنا لا نسلم وليس من ذلك ولكن لا نسلم ان الاستنقاص في فصل الفرائض واما الوجه الثالث فيندفع ايضا لانه يعلم
من

من هذا الحد انه يعاقب تارك الواجب على تركه وهذا لا يشتبه على احد وبه اندفع النقض المذكور واما الوجه الرابع فجوابه ان
المفهوم من قولنا يذم تاركه اي على تركه على ما سبق وصوم يوم عاشوراء لا يذم على تركه ابتداء ويذم على تركه اذا نذر واما قوله يذم
لفظ مطلق فلما يعم وهو مذكور في الحد للتتميم لا للحاجة وشان هذا الكلام ان المطلق يوهم العموم ولهذا يتصدى العلماء للفرق
بينهما لكنه قد يلتبس فاذا ما على بعض الوجوه ليدفع عموم الذم على ما قيل انه واجب على الموسع او المخير او الكفاية وقال صاحب الحاصل مطلقا
قلنا لا نسلم بل هو اخراج النقض وما ذكره ليس بنقض واما قوله الجواب المذكور عن السؤال المذكور في الكتاب ضعيف
قلنا معنى الجواب انا لا نسلم انهم قوتلوا على ترك السنن بل على انهم بحاله استهانوا بالامور الشرعية المندوب اليها
والعود الذي قوتلوا عليه حرام واما السنن فهي على حالها وعن السادس ان الذم من جهة الشارع والاصح انه الذم آجلا وجاز الاجرة
ولا جواز العفو قال السهروردي في كتابه الموسوم بالتنقيحات هذا الحد وان اعجب قوما فهو فاسد وذلك لانه اما ان
يعني به ان الشارع ذمه او الشرع او اهل الشرع والاول لا يستقيم فان الشارع ما نص على لوم كل تارك للواجب بل ولا على لوم كل
صنف من الواجبات ثم قوله يذم ويلام لا ينبئ عن ذلك وان اراد به نفس الشرع فهو تجوز اذ ليس الشرع حاكما بالذم وبالمدح
وان اراد به اهل الشرع فهم انما يذمون تارك الواجب اذا علموا انه ترك واجبا فيكون قد عرفوا الواجب قبل ان يذموا فهو تعريف بما هو
فرع معرفته ولا يتحقق الا بعد معرفته ثم اورد على نفسه سؤالا انما اليق الرسوم اعتبر في الصناعات الخمسة وهي تعريفات
باللوازم ثم قال مجيبا عن ذلك انه فرق بين التعريف بتابع ماهية الشيء الذي لا يتحقق الا بعد تحقق الماهية من اللوازم وبين التعريف بتابع معرفة
الشيء او بما لا يتحقق الا بعد معرفة الماهية والاول جائز والثاني فاسد وهذا الرسم من القسم الفاسد وكان قد حد الواجب بما يثاب على
فعله ويعاقب على تركه ثم ما وعد بالثواب على فعله والعقاب على تركه ورد باستحالة العفو لجواز العفو فلو صح الوعد بما امكن التجاوز لان الخلف
ممتنع في وعد الله ووعيده وقد ورد في كتاب العفو ان الله يغفر الذنوب ويجوز هذا الوصف لزوم الثواب والعقاب فان التوبة تحبط السيئات
والردة الحسنات فيبطل اللزوم ما عرفته فلم يطردوه ثم ان يفعلوا ليس لهم في الحصر وغيره الا الثواب والعقاب وكل عمله في تقاسيمهم ومعاقبتهم
هنا فالاولى اصلاحه فلمعرفة الواجب بما وعد العقاب على تركه لولا المسقط ونحن لا نسلك في وعد الله ووعيده مجاز الحسنات والسيئات و
والوعد يمحو وتوقف حقيقته لا لان الله يجب عليه شيء بل لان صدق وعده واجب ومدح خارج ما لا يجب في نفسه هذا كله كلام السهروردي
وفيه نظر وبيانه من وجهين احدهما ان يقال من الواجب ايضا الشارع او الشرع او اهل الشرع الثاني هو ان الشارع ايضا ما نص على عقاب كل تارك
الواجب بعد الحد عليه عين ما اورده على القوم فان اجاب عنه بشيء فذلك بعينه هو جواب القوم والا بطل كلامه ايضا بعين ذلك ثم نقول
لا نسلم انه تعريف تابع معرفة الشيء او بما لا يتحقق الا بعد معرفة الماهية وهذا لانا اذا عرفنا ان الذم الشارع فاعل فعل لارتكابه وذلك الفعل
قلنا ذلك الفعل حرام واذا عرفنا ان الذم الشارع تارك فعل لكونه تاركا لذلك الفعل قلنا ذلك الفعل واجب والذم يعلم بالتهديدات والآيات
الحديثة وايجاب الاقتصاص وعدم الرخص في الترك الا باعذار فوتيه مع ايجاب القضاء فكل هذه الامور قد يعلم اهل العلم بوجوب الشيء فاذا علم
ذلك علم بعد ذلك الايجاب وقد يفهم الذم من نحو قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد ومن قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون المتن
واعلم انه لا فرق بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا اسم الواجب بما عرف وجوبه بدليل مظنون واسم الفرض بما علم وجوبه بدليل قاطع
قال ابو زيد الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط قال الله تعالى
فاذا وجبت جنوبها اي سقطت اذا ثبت هذا فنحن خصصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع لانه هو الذي علم ان الله تعالى قدره
علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني فنسميه بالواجب لانه ساقط علينا ولا نسميه بالفرض لانا ما علمنا ان الله تعالى قدره
علينا وهذا الفرق ضعيف لان الفرض هو المقدر لا انه ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب هو الساقط لا انه ثبت كونه
ساقطا علما او ظنا واذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين تحكما محضا الشرح قال رحمه الله
اعلم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان على اصطلاح اصحابنا واما في اللغة فالواجب هو الساقط ويقال الثابت ايضا واما
الفرض فيقال في اللغة بمعنى التقدير ومنه قولهم فرض الحاكم النفقة وقد يطلق بمعنى الانزال ومنه قوله تعالى ان الذي فرض عليك
وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله تعالى ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له اي احل الله واما الحنفية فانهم خصصوا الفرض
بما علم وجوبه بدليل قاطع والواجب بما علم وجوبه بدليل ظني مظنون واعلم ان هذا من باب الاصطلاح ولا مناقشة في الاصطلاح اصلا

لا فرق بين الواجب والفرض الا الحنفية

نعم من اراد ان يسمى على اصطلاحهم فله ذلك ومن لم يرد ذلك فلا حرج عليه ولو ان الحنفية ان قصد والزام غيرهم بهذا الاصطلاح لكونه
موافقا للاوضاع اللغوية فليس لهم ذلك بهذا غير لازم وان لم يقصد وا ذلك بل يقولون هذا اصطلاح بحسنا ولم نكن الاصطلاحات
التي للعلما فلا مناقشة معهم اصلا على انا نقول الواجب والفرض مشتركان في حقيقة الوجوب ويختلفان في طريق الوجوب والاختلاف
في الطريق لا يوجب الاختلاف في الماهية فان ادعت الحنفية ان الواجب والفرض مختلفان بالحقيقة فالاصل ان يوضع لكل حقيقة لفظ
على حدته فالاصل وضع الالفاظ المختلفة بازاء الحقائق المختلفة فهذا ايضا فاسد لما بينا من اشتراكهما في حقيقة الوجوب وان ادعوا
بحسب الاصطلاح الخاص فلا نمنعهم اصلا **المتن** واما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا الى فاما المباح **الشرح قال**
رضي الله عنه اعلم ان المحظور هو الفعل الذي يذم فاعله شرعا اما قولنا الفعل فهو جنس للخمسة واما قوله يذم فاعله
فهو فصل له عن الاربعة الباقية فان الواجب والمندوب والمباح والمكروه لا يذم فاعلها واما قولنا شرعا فهو اشارة الى ما علم من اصل الاشاعرة
وهو ان لا مدخل للتحسين والتقبيح العقليين في الاحكام الشرعية انما يثبت بالشرع ولم يعتبر في المحظور على بعض الوجوه
لانه لا يتصور فيه وهذا ينقسم المحظور الى اقسام كانقسام الواجب وبا في الفصل ظاهر غني عن الشرح لانه اسامي موضوعة
للشي اصطلاحا **المتن قال المصنف** رضي الله عنه واما المباح فهو ما علم فاعله او دل على انه لا ضرر في فعله ولا
في تركه **الشرح قال** رضي الله عنه اعلم ان المباح هو الفعل الذي اعلم فاعله او دل الى اخره فالفعل جنس للاحكام الخمسة
وقوله اعلم او دل على انه لا ضرر على فعله في فعله او تركه فصل له عن الاربعة الواجب والمندوب والمكروه والمحرم فانه يترتب على
فعلها ذم او مدح اما قوله اعلم فاعله او دل انما تعرض لهذا القيد لانه لو قال المباح ما استوى طرفاه بمعنى انه لا ضرر على فاعله
في الدنيا والاخرة ولا نفع بطل بفعل البهائم ولا يوصف فعل البهيمة بالاباحة فقال اعلم فاعله او دل اي بعض المباحات اعلم فاعلها
المجتهد بدليل يعتقد الفعل بعضها بامارة يفيد الظن والجمع بين اللفظين يفيد صورة كون البعض معلوما والبعض مظنونا فالاقتصار
على احدهما يوجب اخراج القسم الاخر من الحد وقيد العلم او الظن واجب الاعتبار لاخراج فعل البهيمة الحد عنا ان استعمال لفظه
دل منه نظرا لان الدليل يفيد العلم وكان الواجب يبدلها بامارة قال صاحب المباح المأذون في فعله وتركه من غير ضرر يلحق فاعله
او تاركه في الدنيا والاخرة ولا نفع واندفع فعل البهيمة فانه لم يرد من الشرع اذن البهيمة فلم يعلق بفعله خطاب التحليل وقيل
المباح ما جاز الاقدام عليه وهو يشاول الواجب والمندوب والمكروه وباقي الكلام ظاهر غني عن الشرح **المتن التقسيم**
الثاني الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا الى التقسيم الثالث **الشرح قال** رحمه الله عليه اعلم ان المصنف قال الفصل
الثالث في تقسيم الاحكام الشرعية وهي من وجوه الاول خطاب الله تعالى اذا تعلق بشي الى اخره وهذا تقسيم واقع في
الاحكام الشرعية بعد الفراغ من ذكره حدود الاحكام واسمائها فالتقسيم الثاني الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا الى اخره
وهذا تقسيم للفعل الى الحسن والقبيح على راي المعتزلة وليس ذلك تقسيما للاحكام فان تعلق الحكم يتعلق الحكم عن الحكم قطعا
فافهم ذلك فاذا تأمل هكذا الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية ومتعلقاتها اندفع الاشكال اعلم ان قوله القادر على الفعل
يخرج للعاجز وقوله المتمكن من العلم بحاله يخرج للبهائم والاطفال والناسي والنائم فلا يجب فعل البهيمة تنقطع عن ان يكون
على صفة يوثر في استحقاق الذم فهو الحسن فهو استحقاق وكذا فعل البهيمة والطفل ظاهره ان فعل البهيمة ليس على صفة يوثر في استحقاق
الذم فهو الحسن والا فهو القبيح هذا تقسيم منه للفعل الى الحسن والقبيح على راي المعتزلة ثم شرع بعد ذلك في ذكر حد الحسن والقبيح
فقال القبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قوله ليس له ان يفعله لا يحتاج الى التفسير ومع ذلك
ان يستحق الذم بفعله معناه ان من اثار الفعل القبيح ان فاعله يستحق الذم وله حد اخر وهو الذي على صفة لها تاثير في
استحقاق الذم فالحاصل ان القبيح له حدان احدهما ما ليس للعالم بقبحه القادر على فعله فعله والثاني ما له صفة لها تاثير
في استحقاق الذم والحسن له حدان ايضا احدهما ما للعالم بحاله المتمكن من فعله ان يفعله والثاني ما لم يكن على صفة لها تاثير في استحقاق
الذم فيندرج تحت الحسن على راي المعتزلة باعتبار الحدين الواجب والمندوب والمباح ويندرج تحت القبيح المكروه والمحرم وقد عرفت ان
الحد المذكور للحسن منقوض بفعل الطفل والبهيمة والساهي والنائم ولا يمنعه احد القيدين في التقسيم الاول لان الحد يعم
وحقيقة ما ذكرنا من القصور فهو اذن باطل بما ذكره في التقسيم من دفع الاشكال عن المذكور في التقسيم كانهما عليه ولا يندفع على الحد المذكور
بعد

المحظور هو الذي يذم فاعله شرعا

محل

الاحكام الشرعية

الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا

بعد ذكر التقسيم واذا اردت دفعه فاعتبر في الفعل نسبته الى الفاعل المخصوص وبه يندفع الاشكال عن الحد فافهم ذلك
المتن قال المصنف رحمه الله اقول هذه الحدود دليل على انه بالكشف عن المقصود اما الاول فيقول ما الذي اردت
بقولك ليس له ان يفعله الى قوله واما قوله يتبع الذم **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان غرض المصنف من هذا الاشكال
بيان ان الحد يجب ان يكون واضحا موضحا للمعرف وقد يستعمل في الحد ليس له ان يفعله وهو مفهوم قوله ليس له ان يفعله غير واضح فانه
يستعمل في العاجز عن الفعل حسا كالزمن فانه يقال ليس له ان يفعل الشي ويقال ايضا للقادر على الشي اذا كان ممنوعا منه
حسا كالمقيد فانه يقال ليس له المشي ويقال لمن هو شديد النفرة عن الشي ليس له فعله كما يقال للمستقذر للشي ليس له فعله ويقال
لمن نهاه الشرع عن شي ليس له فعله واذا تمهدت استعمال اللفظ ليس له ان يفعله فيقول المفهوم الاول والثاني ليسا مرادين ههنا
لانتفا العجز الطبيعي والحسي الخارج عن الطبع ههنا والمفهوم الثالث غير مراد ايضا وذلك لان الشي يكون قبيحا عقلا على راي
القوم مع عدم قيام النفرة الطبيعية فان النظر الى الاجنبية قبيح ولا تنفر عنه الطبع خصوصا مع الحسن الظاهر والمفهوم الرابع هو
تفسير الحسن والقبح بما تقوله الاشاعرة وهو باطل عندهم واذا ثبت ان المفهومات الاربعة غير مرادة من قوله ليس له ان يفعله فيقول
اما ان لا يكون مراد القائل ليس له ان يفعله احد الامور وهو باطل لما بينا او غيرها وليس ذلك مفهوما من ظاهر اللفظ فلا بد
من بيانه فقد اتضح من هذا ان الحدود المذكورة لم يكشف عن المقصود وما فهم منها غير مراد وما لم يفهم منه لا يكشف من الحد فان
قلت المراد منه القدر المشترك بين المفهومات الاربعة ونقدير هذا الكلام انه لا يلزم من امتناع قولهم ليس له ان يفعله على واحد بعينه
من المفهومات الاربعة ان لا يكون اللفظ محملا اخر وهذا الجواز ان يكون المراد منه القدر المشترك بين المفهومات الاربعة فهو مفهوم
اخر خارج عن الاربعة صالح لان يكون مرادا من اللفظ قلنا لا نسلم ان بين هذه المفهومات شيئا مشتركا يصلح ان يكون مفهوم ليس
له ان يفعله وسند المنع ان المفهوم الاول وهو العجز الطبيعي معناه انه لا قدرة له على الفعل وهذا اشارة الى العدم والمفهوم
الرابع معناه انه يعاقب عليه وهذا اشارة الى الوجود ولا قدر مشترك بين الوجود والعدم واعلم ان بعض الائمة الحدود المذكورة
استضعف فمنهم من قال انما تم الاشكال لاثبات الحصر في الاقسام المذكورة ونفي كل واحد منها بخصوصه وعمومه لم يتم الدلالة
على شي منها والثالث مجرد مطالبة ومنهم من قال المتمكن من القادر عليه انما يكون قادرا عليه اذا كانت الجوارح سليمة ولا يكون هناك
مانع حسي ولا نفرة طبيعية مانعة من الفعل لانه اذا بلغ ذلك الى حد يمنع من الفعل لا يقال لصاحبه انه قادر على الفعل متمكن منه
واما المتمكن من العلم بقبحه فيندرج فيه افعال الله تعالى لان وجوب علمه لا ينافي صحته وافعال العقلاء المحصول الممكن لهم فاذا قلنا في
مثل هذا القادر ليس له ان يفعله انما يكون ذلك لمانع عقلي او شرعي والاول مثل من يعرض له طريقان احدهما امن والاخر مخوف فان العقل
يوجب عليه سلوك الطريق الامن ويحرم عليه المخوف فكان سلوكه له قبيحا وسلوك الامن حسنا والثاني مثل القادر على صوم يوم العيد اذا
زجره الشارع منه فليس له ان يصوم وان كان الثاني لا يخلو عن اسناد الى الفعل والاول لا يخلو عن ايقاد واراد بالمنع واعلم ان الذي
ذكره الاول صحيح واما الذي ذكره الثاني فضعيف فانه لا مشترك بين المانع العقلي وبين المانع الشرعي ضرورة ان المانع الشرعي
هو نهي الشارع وحقيقته خطاب قائم بذات الله تعالى مدلول عليها بصيغة النهي والمانع العقلي وصف قائم بالفعل على راي من يقول
بالوصف العام بالفعل المقتضي للحسن او القبح واما من لم يقل بالوصف العام من المعتزلة فانه قال العقل يدرك قبح الفعل بالضرورة
مرة وبالنظر اخرى ويمنع الشرع بالنا ولم يلزم من ذلك ان يكون شي مشترك بين النهي والشرعي وبينه بل ليس هناك الا ادراك العقل انه
ليس له ان يفعله ولا بد من اقامة البرهان انه لمانع ادركه العقل وبينه وبين نهي الشارع بالقسم المذكور قدر مشترك ولم يفعل
العرض شيئا من ذلك وكلامه ضعيف جدا واما صاحب الحاصل فقال هذه الرسمات تكلفات والتعريفات لابي الحسين وهي حدية
ولم يذكر الدليل على ما ذكره والذي يقوله نحن ان الامام انما استشكل قوله ليس له ان يفعله بقول الخصم المراد به مفهومه اللغوي فلا
يمكن انكار مفهومه اللغوي ثم نقول لا شك ان ليس له ان يفعله معلول لاحدى الموانع المذكورة على تقدير الحصر وغيرها على تقدير
عدم الحصر والمصنف ما بين انه لا مشترك بين تلك العلل الاربعة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بين معلول العلل الاربعة مشترك
بل يجوز اشتراك امور مختلفة في افادتها امرا سلبيا والنزاع في معلول تلك الامور الاربعة فلم قال انه لا مشترك بين معلولاتها
ووجوده بين فانه مفهوم ليس له ان يفعله بين معلول كل واحد من الاربعة والكلام فيه لا في علله **المتن قال**

المصنف رحمه الله وبين ذلك انه يستحق الذم بفعله مثلنا لما فسر القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب تفسير
الاستحقاق والذم الى قوله واعلم ان هذه الاشكالات غير واردة على قولنا **الشرح** قال رحمه الله اعلم ان المصنف
طلب تفسير الاستحقاق والذم مستشكلا لهما فقال لما كان القبيح هو الذي يستحق الذم بفعله فهذا الحد يشتمل على ذكر الاستحقاق
والذم فلا بد من تفسيرهما ليتضح الحد فقال الاستحقاق يطلق على معنيين احدهما قولك الاثر يستحق المؤثر لذاته على معنى انه يفتقر
اليه لذاته وافتقاره الذاتي هو انه لولا المؤثر لما كان لذلك الاثر تحقق ووجود فهو مفتقر اليه افتقارا ذاتيا ويطلق ايضا
ويراد به حسن ذلك كقولهم المالك يستحق الانتفاع بملكه اي يحسن منه الانتفاع بملكه والاول ظاهر الفساد وذلك لان فاعل القبيح
لا يستحق الذم على فعل القبيح لذاته بمعنى الافتقار الذاتي الذي للمعلول الى العلة فان المعلول لا وجود له دون علته وهذا المعنى
لا يتحقق هاهنا واما الثاني فهو ايضا فاسد وذلك لانه يصير الكلام هكذا القبيح ما يحسن ان يذم فاعله والحسن ما لا يحسن ان يذم
فاعله فيفضي الى تفسير الحسن بالحسن وذلك دور باطل وان اراد بالاستحقاق معنى ثالثا فلا بد من بيانه واما الذم فقد قالت المعتزلة
انه فعل او قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير اما قولنا فعل مثلا والتحقير واجراء اللعنة كالسب والشتم وبالالام المذموم
من الاقوال واما الافعال مثلا والموانع الفعلية كالضرب والقطع والقتل واما قوله تركا او فعل اعلم ان اهانة الغير قد يكون بالافعال كما
قد يكون بالترك كترك فعل بعض احترامه وسلامه بقصده او ترك قول كخطاب بعض احترامه وسلامه بقصده واما قوله ينبئ عن
اتضاع حال الغير فمعناه ان الفعل او القول الذي به ذم الشخص الذي ارتكب القبيح لا بد وان يدل على كون المذموم وضيعا نازل المرتبة
ثم قال المصنف ان عنيت بالاتضاع ما ينفر عنه طبع الانسان ولا يلائمه فهذا معقول ولكن يلزم عليه ان لا يتحقق الحسن والقبح
في حق الله تعالى وذلك لانه منزه عن الطبع فلا يتصور في حقه النفرة الطبيعية ويلزم من ذلك ان لا يتصور في حقه قبح الفعل
لان القبيح هو الذي فاعله والذم يوجب النفرة الطبيعية للمذموم وذلك على الله تعالى محال ولا يتصور القبح منه ولا يكون الافعال
حسنة وقبيحة لذاتها وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه واعلم ان هذه الاشكالات مشكلة وقد شرحناها والاستحقاق يمكن
تفسيره بحيث لا يلزم منه ما ذكره وبيانه ان لا شك ان مرتكب القبيح عقلا او شرعا اذا ذم كان الذم واقعا موقعه واذا ذم فاعل الحسن
الحسن شرعا او عقلا على فعل الحسن لم يكن الذم واقعا موقعه وهذا معنى واضح ولا معنى للاستحقاق الا هذا ولا اشكال
اصلا واما الذم فنقول المراد به المفهوم اللغوي او المفهوم العرفي وهذا اللفظ دائر بين ارباب اللسان على اصطلاحاتهم ومعناه
واضح ولا شك ان الاتضاع الواضح لا يزيد الا الابهام او نقول الاشاعرة قالوا الواجب ما يذم تاركه شرعا فالمراد بالذم هاهنا ما هو
المراد ثمه **تنبيه** ان الاثر مفتقر الى المؤثر لذاته كما سبق تقريره واذا كان كذلك فنقول فعل القبيح علة للذم عندهم عقلا
ولا بد وان يقع المعلول لافتقاره الذاتي والا لما كان معلولا فحينئذ يعتبر الاستحقاق بهذا التفسير والقبح في هذا لا يتصور الا
في مقام التصديق ونحن الان في افادة التصور فنقول للمعتزلة ان يقولوا ان من يصدق بابطال القبح والحسن العقليين في الافعال
الاختيارية ولا بد وان يكون مقصودا للحسن والقبح في الافعال ضرورة توقف التصديق على التصور وانتم قد تصديتم لابطال هذه
ذلك فان تصورتم ذلك فهو المطلوب والا كان كلامكم باطلا وهذا ماخذ الرازي **المتن قال المصنف** رحمه الله اعلم ان
الاشكالات غير واردة على قولنا لانا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا ويندرج في ذلك افعال الله تعالى
وافعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وافعال الساهي والنائم والبهائم وهو اولى من قول من قال الحسن
ما كان لفاعله ان يفعله شرعا لانه يلزم عليه ان لا يكون فعل الله تعالى حسنه ولو قلنا الحسن هو الذي يصح من فاعله ان يعلم انه غير
ممنوع منه شرعا لخرج فعل الساهي والنائم والطفل والبهيمة ويدخل فيه فعل الله تعالى لان وجوب ذلك لا ينافي صحته **الشرح قال**
رحمه الله اعلم ان هذه الاشكالات التي اوردها المصنف على المعتزلة على تفسير الحسن والقبح مندفعة عن الاشاعرة لان عندهم
الفعل ان لم يكن منهيا عنه شرعا فهو الحسن والا فهو القبيح فيندرج في الحسن على هذا التفسير افعال الله تعالى ولا نقول افعال
البشر افعال الله تعالى حتى يلزم منه ان يكون حسنه كلها مع قولنا خلقه الاعمال واراده الكائنات كلها وافعال المكلفين من الواجبات
والمندوبات والمباحات وافعال الساهي والنائم والبهائم والاطفال ويندرج في القبح المحرمات والمكروهات ويخرج عنه افعال
الله تعالى لانه لا يتصور ان يقال ان الله تعالى ادون بفسه في افعاله ولو قيل الحسن هو الذي يصح من فاعله ان يعلم انه غير ممنوع
خرج

خرج منه فعل الساهي والنائم والبهيمة والطفل ويندرج فيه افعال الله تعالى لان وجوب علم الله لا ينافي صحته فيما [illegible]
صحة ان يكون عالما وكل واجب ممكن بالامكان العام فالوجوب لا ينافي الامكان على هذا التفسير والصحة اعم والوجوب اخص فلما احتاج
الى تفسير ذلك لانه قال في حد الحسن ما يصح من فاعله ان يعلم وعلم الله تعالى واجب فاحتاج الى تفسيره كيلا يتوهم خروج علم الله تعالى
منه وافعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات ويخرج منه المحرمات والمكروهات **لا يقال** انه قال المصنف في
اول التقسيم في افعال الطفل والساهي والنائم ان هذه الافعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح وهذا مشعر بان هذه الافعال لا توصف
بالحسن والقبح وفي اخر التقسيم جعل الكل مندرجا في الافعال الحسنة وكان مناقضا والمناقضة تلزم مما ذكره ان يكون الفعل قبل ورود الشرع
حسنا كله ضرورة انه ليس منهيا عنه شرعا واذا كان حسنا كان حكما شرعيا على ما عرف بانه لا حسن ولا قبح الا بالشرع ولان هذه التقسيم
للاحكام الشرعية ويلزم من ذلك ان يكون الحكم الشرعي حاصلا قبل ورود الشرع **لانا نقول** لا تناقض في الكلام وبيان ذلك انه
حيث قال في اول الفصل ان هذه الافعال لا يتوجه نحو فاعلها ذم ولا مدح اراد به على راي المعتزلة وفي اخر الفصل حيث ادرج الكل في
الافعال الحسنة اراد به على راي الاشاعرة وكلامه محمول على ما ذكرنا وانت اذا تاملت اول التقسيم واخره فهمت ما ذكرناه من كلامه
فافهم ذلك ان يكون الفعل قبل ورود الشرع حسنا كله بلنا كلامه محمول على انه بعد ورود الشرع ان كان الفعل منهيا عنه فهو
القبيح والا فهو الحسن وهذا لانه قد علم انه قبل الشرع لا حكم على راي من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وبعد الشرع يلزم احد
الامرين حرما ولا اشكال قوله ان هذا تقسيم للاحكام الشرعية فلما قد بنى الكلام على وضعنا انه اذا حمل على متعلق الاحكام
اندفع الاشكال **المتن التقسيم الثالث** قالوا خطاب الله تعالى كما يرد بالاقتضاء والتخيير فقد يرد بجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا
فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد والثاني جعل الزنا سببا للايجاب اي معرفا لوجوب الحد الى القسم الرابع **الشرح**
قال رحمه الله اعلم ان صوابه ان لله تعالى في الزاني حكمان احدهما ايجاب الحد فلان الايجاب هو الحكم لا الوجوب واذا عرف هذا
فاعلم ان الاشاعرة قالوا لله تعالى في مسالة الزاني حكمان احدهما ايجاب الحد والثاني جعل الزنا سببا للايجاب ولا اشكال على
كلامهم اصلا واما المصنف فانه استشعر وقال ما المراد بكون الزنا سببا جعل الله اياه ان عنيت انه جعله معرفا ونصبه علامة
حتى يعرف منها تعلق الخطاب القديم فذلك مسلم وان عنيت انه جعله مؤثرا في الحكم فهذا باطل وبيانه من وجوه ثلاثة الاول وهو ان
حكم الله تعالى كلامه وكلامه قديم والزنا حادث وتعليل القديم بالحادث محال على ما قررناه مثل الثاني هو انه لو جعل الله الزنا مؤثرا
في الحكم وهو ايجاب الحد فبعد هذا الجعل اما ان بقي حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل او ما بقيت فان بقيت كما كانت وحقيقته قبل الجعل
ما كانت بعد هذا الجعل وجب ان لا يكون والا لما كانت بانه كما كانت فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال وان لم تبق تلك الحقيقة
كان هذا اعداما والشيء المعدوم يستحيل ان يكون مؤثرا في وجود الشيء لان كون المعدوم معطيا وجود الشيء باطل بالبديهة والا
لجاز اسناد العالم الى مثل ذلك وهو باطل الثالث هو انه لو قال الشارع جعلت الزنا سببا فاما ان يكون قد حدث منه ذلك
الجعل او لا لا سبيل الى الثاني والا لكان ذلك كذبا وهو على الشارع محال ولا سبيل الى الاول لان الصادر منه اما الحكم او ما يوجب
الحكم او لا الحكم ولا ما يوجبه الحصر ضروري في الترديد لان الصادر منه اما ان يكون هو الحكم او لا فان كان الاول فهو القسم الاول وان
لم يكن الصادر منه الحكم فاما ان يكون ذلك الصادر منه ما يوجب الحكم او لا فان كان الاول فهو القسم الثاني والا فهو القسم الثالث لان
التقدير ان الصادر منه لا الحكم ولا ما يوجبه وهو الامر الثالث ثم نقول ان كان اللازم هو الامر الاول وهو نفس الحكم فطريق التقريب
الترديد فيه وذلك ان نقول هذا ان كان راجعا الى الواقع ان الصادر من الله تعالى هو الحكم لا غير وذلك هو المقصود وان لم يكن راجعا
اللازم نفي الملزوم وهو المطلوب وان كان اللازم هو الامر الثاني وهو ان يكون الصادر منه الموجب للحكم فهذا باطل وذلك لانه يقول
المعتزلة في قاعدة الحسن والقبح العقليين سبطله فاللازم باطل ايضا وان كان اللازم هو الثالث فالتقريب الترديد في اللازم
وذلك لانه ان انتفى اللازم انتفى الملزوم وان لم ينتف يكون الصادر من الشارع شيئا ليس هو الحكم ولا ما يؤثر فيه فلا تعلق له بالحكم فيستحيل
ذلك ان يكون جعلا للزنا مؤثرا وذلك هو المطلوب واعلم ان في بعض اقسام الكلام اللازم من الترديد ان اللازم منتف فينتفي الملزوم
والملزوم قول الشارع جعلت الزنا سببا للحكم الفلاني فمعنى قول الشارع ذلك فلا
يكون الشارع جاعلا للزنا سببا لوجوب الرجم اذ لا يعني بجعل الزنا مجعولا علة مؤثرة في الحكم حتى الشرع الاولى جعلت الزنا سببا

موجبًا في وجوب الزجر واعلم ان الوجه الثالث المذكور في المحصول هو في غاية الركة فاكتفينا عن هذه الصورة بالماده للمصنف
والصورة لنا وانما قصدنا التخلص من تلك الركاكة وتكسب قوة واعلم ان يوسف الامام ضعّف اما الوجه الاول فمندفع
وبيانه انهم ارادوا بجعل الزنا سببا كونه سببا لتعلق الخطاب به وذات الخطاب قديمة والتعلق حادث والتعلق امر
نسبي واما الوجه الثاني ففاسد لانه يجوز تعلقنا الحقيقة مع طريان صفة المؤثرية والمنع يتوجه على احد شقي الترديد
ووجه ان نقول اي شي يعني بقولك اما ان يعني الحقيقة كما كانت بذاتها فقط او بذاتها وعوارضها فان اردت به الاول
فنختار القسم الاول ولا يلزم من بقائه بذاتها ان لا يعرض لها المؤثرية وان عنيت بذاتها وجميع عوارضها الوجودية
والعدمية فنختار القسم الثاني قوله ان ذلك اعلام قلنا لم يكن المؤثرية عارضة لها ثم صار عارضة ولا يلزم من ذلك اعلام
الماهية ولا عدمها واما الثالث فنقول الصادر من الشارع المؤثرية وهي عين ذات الاثر وذات المؤثر وله تعلق بالحكم
لا نقول لما كان علم الله تعالى محيطا بمقاصد الزنا واراد اعلامه على مباشرته عقوبة مخصوصة وهي الرجم والجلد
نعرفنا بالحد على حسب ما يعلم من المناسبة والعقوبة وهذا التعلق ازلي يدبره في علم الله تعالى لكن معرفتنا بذلك واعلامنا ايجاب
الحد على الزنا يقع بحدانا عند وجودنا بالسياق المؤدي الى ذلك فيصل الينا خطاب الشارع ان كان من زنا فاضربوا الحد فقد حصل
هنا امران احدهما تعلق عقوبة الحد بالزنا وهو المعنى بقولنا جعل الزنا علة للحد وهذا قديم ازلي وثانيهما وصول الخطاب
الينا والزامنا باقامة الحد عند صدور الزنا وهذا يكون حادثا بالضرورة فمعنى قولهم ان الله تعالى في الازل حكم ان هو
الذي جعله الآن وهذا الذي فيه اشكال ومن له فطنة سليمة يعلم ان ما اورده المصنف على هذا الاوجه له هذا ما قاله المعترض
وهو كلام مختل فاسد وبيانه انه جعل وصول الخطاب الينا حكم الله تعالى وهذا باطل باتفاق العلماء اما عند الاشعرية فلان حكم الله تعالى
هو المعنى القائم بالذات واما عند المعتزلة فلان حكم الله تعالى كلامه المخلوق في اللوح المحفوظ او في غيره ونحن نعتقد كل بطلانه بالبرهان
على ان الله تعالى حكما حادثا وهو الوصول الينا ولا سبيل له الى ذلك ويلزم من مذهبه ان يكون لله تعالى في كل واقعة حكمان احدهما ذلك
القديم والثاني وصوله الينا وهو لا يقول بذلك الا في الاسباب خاصة ونقول ايضا المراد بالوصول الينا معرفتنا به على ما هو
صرح في كلامه ولا اشكال ان ذلك عبارة عن علمه ظن المجتهد بحكم الله تعالى وعلمنا بالظنون في الواقعة الواحدة مختلفة فيلزم ان يكون
علمنا بظنون المجتهدين هو عين حكم الله تعالى وفيه ما لا يخفى وليت شعري يدرج الوصول الذي هو حكم الله عنده في اي الاحكام الخمسة وان
لم يدرجه فلا حصر بل يصير الاحكام عنده ستة منها قديمة وخمسة حادثة وهذا كله خبط وخروج عن القواعد واختيار للمذهب
الباطل من غير دليل ولا برهان **المتن القسم الرابع** الحكم قد يكون حكما بالصحة وقد يكون بالبطلان الى القسم الخامس
الشرح والوصف اقول اعلم ان الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان فلنتكلم في مفهومات الالفاظ وبه يتبين انها
مباينة او مترادفة او السواد في الفقه فنقول الصحة تستعمل في العبادات مرة وفي المعاملات اخرى فنقول هذه العبادة صحيحة
وهذه العبادة فاسدة وكذلك نقول هذا العقد صحيح وهذا العقد باطل او فاسد اما الصحة المستعملة في العبادات فقد اختلف
اصطلاح المتكلمين والفقهاء في ذلك اما المتكلم فيريد بالعبادة الصحيحة انها موافقة للشريعة وذلك اذا امر بشيء وفي خصوصه فمن اتى
بالمأمور به على الوجه الذي امر به في الوقت الذي امر به تعالى اليه واتى بالامر فذلك الماتي به صحيح وان لم يات به على الوجه الاول
المشروع فاتى به مطلقا فلا يقال لذلك صحيح ولا فاسد وان اتى به لا على الوصف الذي امر به فالماتي به فاسد فيقال لتلك
العبادة انها فاسدة واما اصطلاح الفقهاء فالصحيح ما اسقط القضاء فعلى هذا من اتى بالصلاة على ظن انه متطهر فبان حدثه فصلاته
صحيحة على اصطلاح المتكلم فاسدة على اصطلاح الفقهاء ولذلك لم يجزيه ولا ترى انا فصلى على حسب حاله على الوجه الذي امر به في ذلك
الوقت فتلك الصلاة صحيحة على اصطلاح المتكلم فاسدة على اصطلاح الفقهاء واما في العقود فكل عقد يترتب عليه ثمرته فهو الصحيح
وان كان بيعا او اجارة او غير ذلك فيترتب عليه على ما لاجله عقد العقد فذلك هو الصحيح وان لم يترتب عليه فهو الفاسد
والباطل والفاسد لفظان مترادفان عندنا واما اصحاب ابي حنيفة فقد جعلوهما من الالفاظ المتباينة وجعلوا الفاسد قسما ثالثا
متوسطا بين الصحيح والباطل فقالوا العقد اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه ونظائره كثيرة او مشروعا باصله دون وصفه كالعقود
الربوية فانه اذا باع درهما بدرهمين فهذا العقد من حيث انه بيع مشروع وعليه ينعقد العقد عليه في الجملة وهو عقد المساواة

اعلم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان

كما اذا باع درهما بدرهم مشروع باصله فاسد بوصفه وهو اشتماله على الزيادة فهذا هو العقد الفاسد والباطل اذا لم يكن مشروعا باصله
وهو الذي لا ينعقد العقد اصلا فالحاصل ان المحل المعقود عليه ان لم يكن قابلا للملك اصلا فذلك العقد الوارد عليه يسمى بالباطل
وان كان المحل قابلا وكان العقد مستجمعا لجملة الشرائط المعتبرة في سلكه فهو الصحيح والا فهو الفاسد فلا بد وان يكون الصحيح صادفه
محلا قابلا وكذلك الفاسد بخلاف الباطل وعلى هذا ينبغي ان يركب لفظ المصنف فانه لا يلتفي في انعقاده باصله ان يكون بعد الوجود
هذا العقد في الباطل ايضا فلا بد وان يكون بعد صادف محلا قابلا في الجملة واذا عرف ذلك فاعلم ان القسمة رباعية وبيانه ان يقول
العقد اما ان يكون صحيحا باصله ووصفه على التفسير المذكور او لا يكون صحيحا لا باصله ولا بوصفه او يكون صحيحا باصله دون وصفه او
يكون صحيحا بوصفه دون اصله فهذه منفصلة صادقة جزما وصدق المنفصلة لا يتوقف على صدق جميع اجزائها بل على ما تبين في علم
المنطق وبعد ذلك نقول الصحيح باصله ووصفه واقع والفاسد باصله ووصفه واقع كبيع الخمر والخنزير وان لم يكن واقع فهو ممكن حسا
واما الصحيح باصله الفاسد بوصفه فهو من المسائل المختلف فيها بين الائمة ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يفيد الملك اصلا
ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه انه يفيد ملكا خبيثا واما الصحيح بوصفه الباطل باصله فذلك داخل في التقسيم غير داخل في الوجود واذا
عرف ذلك فاعلم انه قد حصل من ذلك افادة تصور الفاسد واما التصديق به فذلك في علم الفقه واما الكلام في هذه المسألة فهو مستقصى
في علم الخلاف اعلم ان بعضهم اورد على هذا التقسيم كلاما لا بد من ايراده والتنبيه على الجواب عنه وعن امثاله قال تقسيم الحكم الى الصحة والبطلان
يخرم ما ذكره من تقسيم الحكم الى الخمسة فان الحكم بالصحة والبطلان ليس واحدا من الخمسة فاذا قيل بوصف احد الخمسة بواحد من هذه الاثنين
فلما الحكم من النوع من الحكم وهي صفة الحكم ظاهر من والجواب عنه ان العقد اذا كان صحيحا ابيح للمالك الانتفاع بالمعقود عليه وان لم
يكن صحيحا كان ذلك حراما فيعاد ذلك الى احد احكام الخمسة ثم نقول قد يكون في الشي وجوه من التقسيم ولا يلزم من صحة بعضها فساد
الثاني وعدم الحصر الا ترى انك تقول الانسان اما كاتب او لا كاتب وكذلك الانسان اما عالم او لا عالم وكذلك تقول الانسان
اما ابيض او لا ابيض فالتقاسيم باسرها صحيحة ولم يلزم من صحة بعضها عدم حصر الثاني **تنبيه** اعلم ان اصحابنا قد قالوا
الكتابة الفاسدة والباطلة اما الفاسدة فقد يترتب العتق عليها ولكنها جائزة من الطرفين على وجه واما الباطلة فلا يترتب العتق
عليها وذلك كتبنا بسم الطفل على عبده **المتن** ويعرف من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادات انها مجزية ام لا واعلم
ان الفعل انما يوصف بكونه مجزيا اذا امكن وقوعه بحيث يترتب حكمه ويمكن وقوعه بحيث لا يترتب عليه حكمه الى التقسيم الخامس
الشرح قال رحمه الله اعلم انه يتفرع من الصحة الاجزاء فيقال هذا الفعل مجزي او هذا الفعل غير مجزي فلا بد من تفسير الاجزاء
فنقول على تفسيره مقدمة وهي ان الصحة تطلق في العبادات فيقال اذا ادى فيقال ادى هذه الصلاة المؤداة صحيحة هذه الصلاة
القضية صحيحة وتطلق في المعاملات فيقال هذا العقد صحيح هذا العقد فاسد واما الاجزاء فلا معنى له في المعاملات بل انما
يطلق حيث يتوجه امر نحو المكلف فان اتى بالمأمور به فيقال هذا الفعل مجزي او هذا الفعل غير مجزي ولذلك لا يقال في العبادة



المندوب اليها انه مجزية او غير مجزية نعم اذا تعلق الخطاب بايجاب امر على المكلف وذلك الفعل امكن وقوعه على وجه يترتب عليه
حكمه وامكن وقوعه على وجه لا يترتب عليه حكمه كالصوم والصلاة والحج فانه يقال في مثل هذه الصور هذا الفعل مجزي او غير
مجزي بخلاف القسم الاول وذلك كمعرفة الله تعالى ورد المغصوب والودائع فانه لا يمكن وقوعه على وجهين احدهما مجزي والآخر
غير مجزي بل لا يقع الا على وجه واحد وذلك لانه ان تعلق العلم بالله فهو المعرفة وان لم يتعلق فلا معرفة بل الجهل بالله وكذلك
نقول ان رد المغصوب او المودع الى مالكه او وكيله برئ من الضمان والا بقي ضامنا كما كان ولا كذلك الصلاة فانه ان امر بها لانه يأتي بها
او يأتي بها كاملة الاركان والشرائط او يأتي بها غير كاملة الاركان والشرائط فالاجزاء وعدم الاجزاء متصور ههنا
وكذلك الصحة تقال في هذه العبادات وتقال ايضا في المعاملات ولا تقال الاجزاء فيها فقد تبين معنى ترتب الاجزاء من الصحة
والله انما يقال في صورة امكان وقوع الفعل على وجهين فاذا اتضح هذه المقدمة فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف
في سقوط التعبد به معناه ان الخطاب يتعلق بفعله على وجه مخصوص فاذا اتى به على الوجه المخصوص انقطع عنه تعلق الخطاب وانما
يكون اتيانه على الوجه المخصوص كافيا في سقوط التعبد ان لو اتى به مستجمعا للشرائط واركانه كلها وبالجملة لجميع الامور المعتبرة فيه
من حيث وقع التعبد فلا بد من هذا القيد بل يجب ان يكون اتيانا بالمأمور به على الوجه المأمور به من حيث امر به حتى لو صدر منه هذا الفعل لا من

العقود الكتابة الفاسدة والباطلة

في العبادات انها مجزية ام لا

بيان
مسألة

الحقيقة المعتبرة لم يحصل للامر ومنهم من يرى الاجزاء سقوط القضاء وهو باطل لوجوه الاول انه لو اتى بالفعل بدون شرط
من شرائطه ثم مات لم يكن الفعل مجزيا لما بيّنا ان الفعل انما يكون مجزيا اذا اتى به مستجمعا للشرائط وهذا الفعل ليس كذلك فلا اجزاء
هنا مع سقوط القضاء لان وجوب القضاء يعتمد امكان الاتيان به خارج الوقت وقد مات عقيب الترك وخروج الوقت فلا يجب القضاء
وقد يحصل سقوط القضاء بدون الاجزاء ولو كان عبارة عنه استحال ذلك الوجه الثاني هو ان القضاء يجب بامر جديد على ما سياتي فلا يكون
الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء لانه لو كان عبارة عنه لكان عدم الاجزاء عبارة عن وجوب القضاء لان ما كان وجوده عبارة عن وجوده كان
عدمه عبارة عن عدمه وعدم الاجزاء ثابت ضرورة كونه لم يات بالمامور به مستجمعا الامور المعتبرة فيه فيلزم منه وجوب القضاء فلا
يكون القضاء واجبا بامر جديد ضرورة كونه من لوازم الخطاب وهذا لان الخطاب الاول اقتضى الاتيان بالشي مستجمعا لجميع الامور
المعتبرة فيه ولم يجزه الفعل لكونه غير مستجمع الشرائط المعتبرة فيه فلم يفعل ما امر به على الوجه الذي امر به فلم يجزه ولزم من عدم الاجزاء
وجوب القضاء على ما قررناه فلا يكون القضاء واجبا بامر جديد وذلك خلاف الحق الوجه الثالث هو انا نعلل وجوب القضاء بان الفعل الاول
لم يجزه فنقول وجب عليه القضاء لان الماتي به اولا لم يجزه ولو كان الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء لكان عدم الاجزاء عبارة عن نفس
القضاء المامور ولو كان عبارة عنه لما استقام قولنا وجب القضاء لان الفعل الاول لم يجزه لانه يكون تعليلا للشي بنفسه وهو باطل
واعلم انه لو فسر الاجزاء بما يكون الاتيان به كافيا في سقوط القضاء اندفع الوجه الاول والثاني واما الوجه الثالث فيعارض بمثله
وبانا انا نعلل كون الاتيان به كافيا في سقوط التعبد به بالاجزاء والعلة مغايرة للمعلول وان منع صحة التعليل منعنا ايضا
نحن صحة تعليله **المتن قال رضي الله عنه** القسم الخامس العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب اذا ادي
في وقته سمي اداء واذا ادي بعد خروج وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المقدر
سمي اعادة الى اخر هذا التقسيم **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان العبادة توصف لونها عبادة بالاداء والقضاء والاعادة
فلنتكلم عليها كلاما يعتمد المقصود بها شارحا لمفهوماتها فنقول الواجب اذا فعل في وقته المحدود شرعا سمي ذلك الفعل اداء فقولنا
فعل الواجب يخرج فعل غير الواجب فانه لا يسمى اداء وقولنا في وقته المحدود شرعا يخرج القضاء والعبادة الواجبة الموقتة في وقته
المحدود شرعا تسمى مؤداة وفعلها في وقتها المحدود من جهة الشرع يخرج ما ليس كذلك ولا يرد على هذا الامر
اذا قلنا انه على الفور شرعا ثم اتي به في اول الوقت فانه لا يسمى قضاء وكذلك الامر بالمعروف ونظايره وذلك لان قولنا المحدود
من جهة الشرع يخرج جميع ذلك فانا نمنع كون الشرع عين لها وقتا على تعيين الاوقات منها فلا يرد شي منها نقضا واعلم ان النوافل
التي لها اوقات مرتبة لا نقول انها معينة على هذا الاصطلاح وللفقها اختلاف في تسميتها نقضا بها واذا فعل الواجب بعد
خروج وقته المضيق او الموسع سمي ذلك الواجب مقضيا وذلك الفعل قضاء وان فعل على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المحدود سمي
ذلك المفعول معادا وذلك الفعل اعادة فالاعادة اسم لفعل مثل ما فعل مرة على نوع من الخلل اذا وقع فعله في وقته المحدود والمفعول
ثانيا في وقته المحدود بسبب الخلل ذلك الخلل سمي معادا ولا يقال الاول يستعمل على نوع من الخلل والمعاد سالم عن ذلك الخلل فلا يكون
مثله لانا نقول المماثلة عبارة عن المشاركة في الحقيقة النوعية وهي ثابتة هاهنا فان الخلل الواقع في الصلاة لا يبطل ماهية الصلاة فاندفع
الاشكال واعلم ان ما ذكرناه من الشرح اكثر عبارات المذكورة في الاصل فليعتمد على الوجه المذكور في الشرح **المتن قال المصنف رضي الله عنه**
وهاهنا بحثان الاول لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه لو لم يشتغل به مات فههنا لو اخره عصى ثم اشتغل به قال القاضي ابو بكر هذا قضاء
لا يتعين وقت بسبب غلبة الظن وما اوقعه وقال الغزالي هذا اداء لانه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه فصار كما لو علم انه يعيش **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم ان الواجب الموسع كالحج مثلا قد يصير مضيقا بمعنى انه تغلب على ظنه انه لو اخر فعله عن هذا الوقت المعين لفاته بالموت
وذلك اما لعلامة ظاهرة كمرض يؤدي به لكبر وعلو سن او لغير امارة ظاهرة كضعف قوى يحدس من نفسه ونظر ارادته بحيث
يمنعه او يفضي به الى الموت فلو اخر الفعل عن ذلك الوقت اعاد واتى به فلا شك انه يعصي بالتاخير والفعل الماتي به بعد ذلك الوقت هل هو
اداء او قضاء فيه خلاف بين القاضي وبين الغزالي فالذي ذهب اليه القاضي انه قضاء والذي ذهب اليه الغزالي انه اداء ووجه المذهبين
ظاهر وذلك لان احدهما نظر الى الحال والاخر الى المال فان نظرنا الى الحال فقد فات الوقت وان نظرنا الى المال فقد بان خطأ
الظن وانكشف خلاف ذلك فبقي الامر على التوسع ويرجح ما قاله الغزالي انه اتى بالواجب في وقته ولهذا لا يلزم ما ذهب اليه القاضي فانه لما بان

العبادة توصف بالقضاء والاداء والاعادة

في الواجب الموسع لو لم يفعل مات

الامر بخلافه فهو اعتبار بامر غير موجود فيحمل على الاول والاول قد لاح من هذين الماخذين انه ينبغي منع الكلام في تلك الصورة فنقول لا نسلم
ان الماتي به بعد الوقت المحدود لا يكون قضاء وهذا لانه ان لم يقصد الاداء بتلك الصورة فلا قضاء فيها قطعا وان قصد مع كون
الماتي به بعد الوقت المحدود لا يسمى قضاء **المتن قال المصنف** رضي الله عنه الفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء
مع انه لم يوجد الاداء ثم هذا على قسمين احدهما ما وجب الاداء ثم تركه واتى بمثله خارج الوقت فكان قضاء وهو كمن ترك الصلاة عمدا في وقتها ثم
اداها خارج الوقت والثاني ما لا يجب الاداء وهو ايضا ينقسم الى القسم السادس **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان هذا البحث واضح غني
عن الشرح غير ان المقصود منه قول القضاء يعتمد انعقاد سبب الاداء ولا يعتمد وجوب الاداء اما انه يعتمد سبب وجوب الاداء
وذلك لان انعقاد سبب وجوب القضاء شامل لجميع صور وجوب القضاء يعتمد انعقاد سبب وجوب الاداء لا وجوب الاداء فان الاول
ان انعقاد سبب وجوب الاداء شامل للصورتين فلذلك احدهما من وجب عليه الاداء تركه واتى بمثله خارج الوقت فكان قضاء والثاني لم
يجب الاداء عليه وعدم وجوب الاداء عليه على قسمين احدهما ان لا يصح منه الاداء وهو على قسمين احدهما ان لا يصح عقلا كالنائم والمغمى
عليه والثاني ان لا يصح منه شرعا كالحائض والقسم الثاني ان يصح منه ذلك الفعل مع انه لا يجب عليه الفعل كالمسافر والمريض والسفر من جهته
والمرض من الله تعالى فهذه الصور هي صور وجوب القضاء ولا تعلل وجوب القضاء في صورة خارجة عنها وانعقاد سبب وجوب الاداء
شامل لها ووجوب الاداء غير شامل لها بدليل وجوب القضاء على الحائض اعني قضاء الصوم ولا يجب عليها الاداء لانه يجب عليها
الافطار ويحرم عليها الصوم فيستحيل وجوب الاداء عليها لان الواجب ممنوع من تركه فالمنع من الترك جزء ماهية الوجوب ونحو الماهية
بدون جزئها محال وقد اتضح بما ذكرناه ان وجوب القضاء انما يعتمد انعقاد سبب وجوب الاداء لا وجوب الاداء وذلك هو المطلوب وبه يفسد
قول من قال وجوب القضاء يعتمد وجوب الاداء **المتن قال المصنف رضي الله عنه** القسم السادس الفعل الذي يجوز للمكلف
الاتيان به اما ان يكون عزيمة او رخصة وذلك ما جاز فعله فاما ان يكون مع قيام المقتضي للمنع او لا يكون كذلك والاول
هو الرخصة والثاني هو العزيمة **الشرح** قال رضي الله عنه اعلم ان هذا القسم وما قبله في الافعال التي هي متعلقات الاحكام
لان الاحكام الشرعية المتعلقة بالافعال وكلام المصنف رحمه الله صريح في الثاني دون الاول فانه قال الفصل السادس في تقسيم
الاحكام الشرعية وهو من وجوه واذا عرفت ذلك فاعلم ان المباح الذي هو متعلق الاباحة التي هي احد الاحكام الخمسة ليس مورد
القسم هاهنا وذلك لاستحالة انقسامه بهذا القسم الى الواجب وغيره بل مورد القسم المباح بالمعنى الاعم من ذلك وهو الذي يجوز
الاقدام عليه وهذا شامل الواجب والمندوب والمباح بالمعنى المذكور والمكروه ولا يخرج عنه الا المحظور ولهذا قال المصنف
الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون مع قيام المانع منه او لا فالاول هو الرخصة والثاني هو العزيمة واعلم انه يريد بالرخصة
بالفعل الذي يجوز الاقدام عليه مع قيام المانع منه والعزيمة بالفعل الذي يجوز الاقدام عليه لا مع قيام المانع منه وصاحب هذا التعريف
يلزمه اطلاق اسم الرخصة على كل ما صدق رسمه عليه ولذلك يلزمه اطلاق لفظ العزيمة على كل ما صدق عليه رسمه وجميع ما يورد نقضا
على التعريفين مندفع باطلاق الرخصة على بعضها والعزيمة على البعض وهذا لانه لا مناقشة في الاصطلاحات ولا نافي الاصطلاح
العادي الشرعي ولا الاوضاع اللغوية وهذا واضح غاية الوضوح فلا يرد عليه نقض اصلا واما اكل الطيبات وما يجري مجراها
فهو من العزائم على هذا الاصطلاح ولا يرد على ذلك مسألة اصلا والحدود وما شاكلها من الرخص على هذا الاصطلاح ومن اراد
الرخص بعد اخر يخرج بعض ما دخل فيه بعمومه فلا مانع له اصلا ولكن ذلك اصطلاح اخر فلا يكون اشكالا على هذا الاصطلاح
واذا اريد تخصيصه بالواجب والمندوب بحيث يخرج المباح فقال الفعل المطلوب وجوده فاما ان يكون الاقدام عليه مع وجود المانع
الخاص وهو كذا او لا مع المانع الخاص والاول رخصة والثاني عزيمة **تنبيه** اعلم ان الخلل في الاصطلاحات والمصطلح عليها
محصور في قاعدتين الاولى الخلل في التعريفات الحدية والرسمية وهو مفصل في علم المنطق ولا يحصى يردونه والثانية ان يكون
المصطلح عليه من التصورات شاملا لمسائل التصديقات الحقة او المسلمة ونعني بالمناقضة انه لا يمكن الجمع بينهما كما قيل في التصور انه
ادراك ساذج وقيل في التصديقات انها مركبة من تصورات تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة وذلك لان التصور الذي
في ضمن التصديق لا يستحيل ان يكون ساذجا فلا بد ان يكون تصور من التصور الساذج فامكن ان يكون جزءا من التصديق او شرطا له فهذا السبب
يقول الساذج بالقوة دون الفعل وان تصور الساذج على هذا التفسير يمكن ان يكون جزءا من التصديق او شرطا له واعلم ان لفظ

الفعل لا يسمى قضاء الا اذا وجد سبب وجوب الاداء

الفعل الذي يجوز للمكلف الاتيان به اما ان يكون عزيمة او رخصة

الخلاف في الاصطلاح

صاحب المحصول يجعلون مورد التقسيم الرخصة والعزيمة هو المباح الذي هو أحد الأحكام الخمسة بالتفسير الخاص وهو باطل لما ذكرنا وأما صاحب الحاصل فإنه قال الحكم إن ثبت لا لموجب فإن كان سليماً عن المعارض فهو العزيمة كأكثر التكاليف وإن كان معارضاً فهو الرخصة فلا إشكال عليه وهو يصرح بأن المراد كل ما ورد تعبداً على اسمي الرخصة والعزيمة • قال الغزالي العزيمة عبارة عن العقد المؤكد والعزيمة في لسان حملة الشريعة عبارة عما لزم من العبادات بإيجاب الله تعالى والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر إذا سهل شراؤه وتراجع وفي الشريعة عبارة عما وسع للمكلف فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فإن لم يوجبه الله تعالى من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة وأما ما أباحه الله تعالى في الأصل لا يسمى رخصة كالأكل والشرب وتسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم رمضان عن المسافر رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازاً والحقيقة في الرتبة العليا إباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال الغير بسبب الإكراه والمخمصة والغص باللقمة التي لا يسيغها إلا الخمر التي معه وأما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسمية ما حط عنا من الإصر والأغلال التي وجبت على من قبلنا في الملة المنسوخة رخصة وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا الذي وجب على غيرنا فإذا قابلنا أنفسنا حسن إطلاق اسم الرخصة تجوزاً وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة فالرخصة بحقه في مقابلة الضيق والحرج بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة وبعضها أقرب إلى المجاز ومنها القصر والفطر في حق المسافر وهو جدير بأن يسمى رخصة لأن السبب هو شهود رمضان وهو قائم ويدخل المسافر تحت قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فأخرج لعذر وعسر وأما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن أن يقال السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكره على الأكل والشرب فإنه قادر على الترك نعم يجوز ذلك عند المرض أو الجراحة والحاجة لكمال السبب أو سعة ما يكون من الرخصة واعلم أن هذه الاصطلاح يخالف المذكور في المحصول من بعض الوجوه ولا مشاحة في الاصطلاح المتن قال المصنف رحمه الله تعالى عليه الفصل

في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع

السابع في أن حسن الأشياء وقبحها لا يثبت إلا بالشرع الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً له وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين قال الشارح رحمه الله تعالى عليه اعلم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الأفعال الاختيارية منقسمة إلى حسنة وقبيحة وقد يعنى بكون الشيء حسناً أو قبيحاً الملائمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية ولا نزاع في كونهما عقليين بهذا التفسير وكذلك بمعنى العلم صفة كمال والجهل صفة نقص ولا نزاع بهذا التفسير وإنما النزاع في كون الأفعال الاختيارية متعلق الثواب والعقاب أو الذم والمدح عاجلاً وآجلاً هل يثبت ذلك بالشرع أو بالعقل والأشاعرة ذهبت إلى ثبوتها بالشرع والمعتزلة ذهبوا إلى ثبوتها بالعقل وتفصيل المذهب أن يقال ذهبت المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية إلى أن الأفعال منقسمة إلى حسنة وقبيحة لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفران أو بنظره كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع أو بالسمع كحسن العبادات لكن اختلفوا فذهب الأوائل من المعتزلة إلى أن الحسن والقبح عن محض لصفة موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من أوجب ذلك وهم الجبائية ومنهم من فصل وأوجب ذلك في القبح دون الحسن ونقل عن الجبائي هذه واعلم أن المصنف طريقة أخرى ذكرها في المعالم وهي أن الحسن والقبح العقليين بان في الشاهد عرفاً بين في الغائب وفسر الحسن والقبح بالملذة والألم وما يفضي إلى أحدهما وقد تمسك بأدلة ضعيفة ويشبه ضعفها عند ذكرنا أدلة القوم واعلم أن إمام الحرمين أشار إلى ما يقرب من هذا فقال لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك واجتراء المنافع الممكنة على تفاصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول ولكن الكلام مدار على ما يقبح في حكم الله تعالى وإن كان لا ينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع ولا يرخص الفعل في تركه وما كان كذلك فلا يدرك حسنه وقبحه من عقاب الله تعالى إيانا ومن إحسانه إلينا عند أفعالنا وذلك غيب باستحالة والأمر لكن الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه ولم يمنع أحد هذين الوصفين فيتأتى إذا نحو أو ألم نفع أن لا يعني إلى الله تعالى ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب ومذهب الفلاسفة أن لا حسن ولا قبح في الأفعال الإنسانية عقلاً نص عليه المصنف في المطالب العالية وأما الدليل المذكور فواضح غني عن الشرح عرفنا بهذه انصافاً فنقول لا أحد الأمرين لازم وهو إما كون أفعال العباد بأسرها اتفاقية أو اضطرارية وإما كان يلزم بطلان الحسن والقبح العقليين بيان المقام الأول هو أن رجحان الفاعلية على ما تركه إما أن يتوقف على المرجح على الإطلاق أو لا يتوقف على المرجح على الإطلاق أو يتوقف عليه في بعض الأفعال دون البعض وأيا ما كان يلزم أحد الأمرين الأول أما إذا كان الثاني فالموقف على الإطلاق فذلك المرجح إما أن يكون

من العبد أو غيره أو لا من واحد منهما والحصر ضروري لا جائز أن يكون لا من واحد منهما وذلك ظاهر ولا جائز أن يكون من العبد كل المرجح ولا بعضه لأنه لو كان ذلك منه إما كلاً أو بعضاً يلزم التسلسل في مرجحات فعل العبد وهو باطل بيان لزوم التسلسل وذلك لأنا نتكلم على تقدير كون الفاعلية بدلاً عن الترك متوقفاً على المرجح على الإطلاق فموقوف فاعلية العبد لمرجح فعله على المرجح وذلك المرجح من العبد لأنا نتكلم على هذا التقدير فيلزم توقف مرجح فعل العبد على مرجح صادر منه وذلك المرجح أيضاً يتوقف على مرجح آخر صادر منه وكذا الكلام في غيره فلا يصدر من العبد فعل إلا أن يصدر منه مباشرة وأحاز أمرجحات لا نهاية لها وذلك هو التسلسل في المرجحات وهو باطل وإذا بطل كون المرجح كله أو بعضه من العبد وبطل القسم الثالث تعين بالضرورة كون المرجح التام من غير العبد وحينئذ نقول إما أن يجب عند وجود ذلك المرجح أو لا لا سبيل إلى الثاني لوجوب أحدهما وهو أنه يلزم من ذلك خلاف التقدير وذلك لأنه لو فرضنا مرجحاً تاماً لا يكون تاماً هذا خلف والثاني الكلام في الضميمة التي يوجدها يصير المرجح تاماً كالكلام في الأصل فيلزم التسلسل وذلك باطل فتعين وجوب الفعل عند ذلك المرجح فيلزم كون أفعال العباد اضطرارية وذلك لأن فعل العبد موقوف على مرجح صادر من الغير وذلك المرجح تام مستلزم للفعل فإن وجد ذلك الشرع وجب الفعل حتماً وإلا يلزم وجود العلة التامة بدون معلولها وهو محال وإن لم يوجد امتنع الفعل لاستحالة وجود المعلول بدون علته فالفعل إما أن يكون واجب الصدور من العبد أو ممتنع الصدور ولا نعني بالاضطرارية إلا ذلك كله إذا توقف رجحان الفاعلية على الترك على المرجح على الإطلاق فأما إذا لم يتوقف على الإطلاق فذلك محال ويسد عن السلم يلزم كون أفعال العباد بأسرها اتفاقية وهو الأمر الثاني ومما ذكرنا يعلم حكم القسم الثالث فيصح ما ادعينا أن أحد الأمرين لازم وهو إما كون أفعال العباد بأسرها اتفاقية أو اضطرارية بيان المقام الثاني وهو أنه يلزم من أحد الأمرين بطلان الحسن والقبح العقليين وذلك لأن المعتزلة إنما يقولون بالحسن والقبح العقليين في الأفعال الاختيارية الكائنة دون الأفعال الاضطرارية والاتفاقية والأشاعرة لا يقولون بالحسن والقبح العقليين أصلاً فإذا ثبت كون أفعال العباد اتفاقية يلزم انتفاء الحسن والقبح العقليين في العباد لانتفائهما عن الأفعال الاضطرارية والاتفاقية فيه الاتفاق واعلم أنه لا يدعي كل دليل من رده إلى صورة قياسية ليعلم صحة الدليل فإن الدليل الصحيح لا بد أن يكون صادق المقدمات واقعاً على صورة قياسية بشكل من أشكال صاحب علم المنطق ويسطر في هذا الدليل أما مادته ففاسدة وأما صورته فصحيحة بالقوة لأنه لا يمكن ردها إلى صورة قياسية بعد إفساد المادة وذلك لأن الدليل المذكور يقتضي كون أفعال العباد اضطرارية بمعنى وجوبها تمام علتها الصادرة من الغير ووجود الشيء يشترط عدم إمكانه وقدرة العبد عليه وإلا يلزم نفي قدرة الله تعالى وذلك محال في الاضطرار المانع من التكليف أن يكون حركته مثل حركة المرتعش ولم يلزم من الدليل المذكور ذلك ولم يذكر توجيه المنع يقول في المقام الثاني من لزوم الاضطرار لا غير ولكن لم يلزم أنه يلزم من ذلك نفي الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد وظاهر أنه لا يلزم ويستند المنع ما ذكرنا ويمكنه لا يلزم من وجوب الشيء يشترط عدم خروجه عن الإمكان وعدم قدرة العبد وإلا يلزم نفي قدرة الله تعالى وذلك محال ثم نقول الدليل المذكور يقتضي كون أفعال الله وأفعال العباد أن أفعال الله تعالى صادرة بقدرة قديمة تامة حاصلة له من الغير ولا كذلك العبد لأن إرادته ليست من جهته بل مخلوقة لله تعالى لأن الإيجاب في فعل الله تعالى لازم من الدليل المذكور والفرق عن دافع له فقوي ضعف المادة بل فسادها وأما الرد إلى صورة قياسية كاملة فبيانه هو أنه يمكن رده إلى قياس استثنائي وإلى قياس اقتراني حملي أما الأول فإن نقول أفعال العباد اضطرارية أو اتفاقية ولا شيء من الأفعال الاضطرارية والاتفاقية بحسن ولا قبح وإن شئت قلت كل فعل إما اضطراري أو اتفاقي فهو ليس بحسن ولا قبيح معدولة المحمول ينتج الأول لا شيء من أفعال العباد بحسن ولا قبيح وينتج الثاني أفعال العباد ليست بحسنة ولا قبيحة وذلك من الشكل الأول وأما رده إلى الاستثنائي فبأن يقول لو كانت أفعال العباد اضطرارية أو اتفاقية لما كانت حسنة وقبيحة لكنها اضطرارية أو اتفاقية فلا حسن ولا قبح فيها عقلاً بيان الشرطية واضح واستثناء المقدم لا يحتاج إلى بيان أيضاً اعلم أن إفادة الدليل إذا كانت فاسدة فسد الدليل وصحة الصورة القياسية لا تجبر المادة بل أن المنع وارد على الدليل سواء كانت صورته القياسية صورة القياس الاستثنائي أو اقتراني نعم ينتقل المنع من مقام إلى مقام وقد يخفى المنع في بعض الصور عند تبديل القياس بآخر وأما اندفاع المنع بالصورة أخرى من الاقترانيات في الحملية فيها أن يقول فعل العبد ممكن لذاته قطعاً وكل ممكن لذاته فله مؤثر خارج عنه ينتج أن فعل العبد له مؤثر خارج عنه أما الصغرى فصادقة جزماً وذلك لأنا بينا في علم الكلام أن واجب الوجود لذاته واحد فما عداه ممكن لذاته وأما الكبرى فلأن كل ممكن فله مؤثر لما تبين في العلوم العقلية أن كل ممكن

مفتقر الى موثر يوثر فيه وذلك لانه لما كانت ذاته مستوية النسبة الى الوجود والعدم فاستحال ان يستقل ذاته بترجيح الوجود على العدم او بالعكس
واما انا يجب ان يكون الموثر خارجا عنه وذلك لانه لو لم يكن خارجا عنه يلزم ان يكون نفسه او جزءه بالضرورة وذلك محال لاستحالة
كون الشي موثرا في نفسه واستحالة كون جزء الفعل موجدا للفعل والا يلزم تقدم الشي على نفسه وذلك محال لان تقدم جزء الفعل عليه وهو محال
ايضا فقد صح الكبرى فصح ان فعل العبد له موثر خارج عنه ولا يكون ذلك الموثر في فعل العبد فعلا للعبد فلزم ان يكون غير فعل العبد وحينئذ
نقول ان وجد ذلك الموثر التام وجب الفعل والا امتنع الفعل فالفعل الصادر منه واجب الصدور منه ممتنع ان لا يصدر منه وكل فعل
واجب الصدور من العبد فهو ليس بحسن ولا قبيح … اذ لا اختيار للعبد في الفعل الواجب الصدور منه والحسن والقبح في الافعال الاختيارية
بالاتفاق ونعني بالاختيار ان يكون بحاله ان شاء فعل وان شاء ترك والواجب الصدور من العبد ليس بجار على التفسير المذكور واعلم ان هذا
الدليل بعينه كما ذكره الاشاعرة مع ما فيه من الضعف وفيه نظر ولا يقال ما ذكرتم من المقدمات الاول ليس من القضايا الاولية المركبة
من الحمليات بل من الاوليات المركبة من المتصلات لانا نقول هذا وهم بل ذلك من الاوليات المركبة من الحمليات فان معنى ان المحمول
احد الامرين وهو اما الاتفاق او الاضطرار وقد تقرر في علم المنطق ان القضية الحملية قد يكون المحمول فيها امرا واحدا وقد يكون المحمول
فيها احد الامرين وقد غلط في ذلك صاحب الكشف ونبه صاحب كشف الاسرار في الموجز في هذا الموضع وذكر في كشف الاسرار
ما هو الحق في ذلك واعلم انه لا وجه لمنع لزوم التسلسل بناء على ان المرجح من فعل العبد والمرجح مرجحه اتفاقي وذلك مانع لزوم
التسلسل فلا حاجة اليه واعلم ان من تامل الدعوى وهو انا ما ادعى لزوم التسلسل على تقدير … الا … لزومه وان
لزومه على تقدير ضروري لا يقبل المنع ولا يقال لو كانت الافعال اضطرارية او اتفاقية لما حسن الثواب والعقاب
على الاعمال بل لا حسن الامر والنهي واللازم باطل فالملزوم مثله لانا نقول هذه السؤال وارد في مسئلة خلق الافعال والجواب على اصل الاشاعرة
لا يسال عما يفعل والتعويل على الكتب التي يقول الاشعري ثابته من الضعف **المتن قال المصنف رضي الله عنه** لا يجوز ان يفعل القادر
ترجيح الفاعليه على التاركيه من غير مرجح لا لمرجح قلت هل القول له مرجح مفهوم زائد على كونه قادرا وليس له مفهوم زائد عليه فان كان ذلك مفهوما
زائدا على كونه قادرا كان ذلك قولا بان ترجيح الفاعليه على التاركيه لا يمكن الا عند انضمام قيد اخر الى القادرية فصار هذا القسم
هو القسم الاول الذي تكلمنا فيه وان لم يكن ذلك مفهوما زائدا لم يكن لقولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان القادرية مستمرة
في الازمان ثم انه يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون البعض من غير ان ذلك القادر قد رجحه او قصد ايقاعه ولا معنى للاتفاق
الا ذلك **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان الكلام على ظاهره لا توجيه له وذلك لان المصنف ذكر قسمة حاصرة ولزوم احد الامرين
الاولين بعد الدليل وطريق توجيهه ان يقال لم قلتم ان ترجيح الفاعليه على التاركيه اذا لم يتوقف على مرجح يلزم الاتفاق وهذا
الجواز ان يكون القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وذلك الجواز ان يكون ذلك من خاصية صفة القدرة ولا يكون الفعل
الواقع بالقدرة على هذه الصفة اتفاقيا فاما المانع من ذلك فعلى توجيه السؤال منعا على المقدمة وجوابه ما ذكره في المتن وهو ان يقال انه اما
ان يكون لقولك يرجح مفهوم زائد على كونه قادرا ولا يكون وايا ما كان يلزم احد الامرين الاولين وهو اما الاتفاق او الاضطرار فان
كان لذلك مفهوم زائد على كونه قادرا كان معناه ان ترجيح الفاعليه على التاركيه لا يمكن الا عند انضمام قيد اخر الى القادرية فيصير ذلك عائدا
الى القسم الاول الذي تكلمنا فيه ويلزم منه الاضطرار وذلك لان ذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله الى اخر القسم ولزوم
الاضطرار على القسم المذكور ظاهر وان لم يكن لذلك مفهوم زائد لم يكن لقولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر الا ان صفة القادرية
مستمرة في الازمان كلها ثم انه يوجد الاثر في بعض تلك الازمنة دون البعض من غير ان يكون ذلك القادر رجحه او قصد ايقاعه وذلك
هو الامر الثاني وذلك هو الاتفاق فقد اتضح توجيه السؤال مع الجواب واعلم ان المعتزلة ادعوا على الحسن والقبح العقليين لكن اختلفوا
في طريق العلم فمنهم من قال ذلك بضرورة العقل ولا حاجة الى الدليل بل القضية بديهية وهذا لان كل احد يعلم قبح الظلم والكذب وحسن
الانصاف والصدق ولذلك المنكرون للشرائع كالبراهمة يقولون العدل حسن والظلم قبيح ولو كان ذلك مستفادا من الشرائع
لما عرف ذلك منكر الشرائع ثم قالوا الموجب للعلم بكونه قبيحا ليس الا العلم بكونه ظلما والدليل عليه انا اذا علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا اخر دل
ذلك على ان الموجب لقبحه ليس الا الظلم هذه طريقة من ادعى الضرورة ومنهم من عول على الاستدلال واحتج بادلة واهمها من شبهه كجهله
واضعفه الاصل عند الشرح غير ان الحجة من الشبه تصلح ان يكون من الدين … الافعال صفات بمعنى الحسن والقبح وقد سبق تفصيل

لا يجوز ان يفعل … ترجيح الفاعليه على … من غير مرجح لا لمرجح

من جهتهم في اصل المسئلة فلا حاجة الى الاعادة واما الوجه الثاني والثالث فالنظم الذي للاول منهما والثاني نظم التلازم وقد استثني
فيه نقيض التالي والملزوم منهما واللازم في الاول عدم اللازم في الثاني لان الملزوم ان يحسن من الله تعالى كل شي واللازم في الاول
عدم امكان التمييز بين النبي والمتنبي وفي الثاني عدم قبح الكذب من الله تعالى والوجوه باسرها ضعيفة ولكامل اضعفها وادركها
ما كان يستحق الذكر ما لا التعويل والابهام التقرير واعلم ان الجهل في صفات النفس وليس ذلك من الافعال وليس ذلك من صور النزاع
وقد وقع ذلك في كلام الامام هاهنا حيث ذكر دعوى المعتزلة دعوى الكذب الظلم قبحا بالبديهة والجواب عن كلمات المعتزلة قال الامام رضي الله عنه
الجواب عن الضرورة انها مسلمة لكن في غير محل النزاع وبيان ذلك ان العدل حسن بمعنى الملائمة الطبيعية والظلم قبيح بمعنى ان الطبع
ينفر عنه وهذا لان الظلم يعرف بسببه ومن محبوبه بالطبع والعدل يحفظ محبوبه الطبيعي عليه وكل ذلك مسلم واما حسن العدل بمعنى تعلق
الثواب فلا فلم ذلك وان ادعى الحسن والقبح بمعنى اخر فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة البرهان لافادة التصديق الضرورة لا يعطي
في امثلة منها قبح اكل الطعام المسموم مع الانذار والاعلام والاستغناء عنه ومنها سلوك الطريق المخوف مع دخول الامن لا …
الحسن والقبح العقلية ممنوعة في الامثلة كلها بمعنى ان ذلك بمعنى تعلق الثواب والعقاب بشي من الافعال ومسلمان بمعنى الملائمة الطبيعية
والمنافرة الطبيعية ولا انفكاك عن معنى الحسن والقبح العقليين في صور ليس فيها الملائمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية بيانه ان الظلم ملائم لطبع
الظالم وهو يحكم في صريح العقل بقبحه فقد وجد هاهنا القبح العقلي مع انتفاء المنافرة الطبيعية ولذلك من … الملائكة
وارباب الفضائل وكسبها حظ حسن ويراها بصورة حسن فان الطبع يميل اليه ويستقبحه العقل عنه ولذلك من خاطب الجماد بالامر والنهي فانه لا يستقبحه
الطبع مع ان قبحه معلوم بضرورة العقل فعلم انه في جميع هذه الصور وجد الحسن او القبح العقليان ولم يوجد فيها الملائمة والمنافرة
الطبيعيتين فدعوى ان العلم بالحسن والقبح حاصل في جميع هذه الصور بالضرورة ولا يمكن ان يقال ان الحسن والقبح منها حاصل بمعنى الملائمة
والمنافرة الطبيعيتين هكذا ينبغي ان يفهم واما قوله في الحصول بعلمنا ان بقوة العقل ملائمة لقوة الطبع فليس بسديد لان الكلام
ليس في تعارضهما بل ان الموجود في هذه الصورة القوة العقلية او القوة الطبيعية **المتن قال المصنف رضي الله عنه** على الجواب
عن الاول ان الظالم لا نسلم طبعه الى الظلم لانه ان حكم بحسنه لما قدر على دفع الظلم عن نفسه الى قوله من يحكم بالحسن والقبح لكن
لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم هو كونه ظلما **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان حاصل الجواب انه نسلم الحكم بالحسن والقبح في هذه الصور
بمعنى الملائمة والمنافرة الطبيعيتين ومنع الحسن والقبح منها بمعنى تعلق الثواب بها وان العقل يقضي بها في شي من الصور ثم شرع في
بيان اسناد الحكم بالحسن والقبح في هذه الصور الى القوة الطبيعيه بان يفصلها وذلك بان بين في صورة صورة مستندا طبعيا ذلك هو
مبدا الحكم ولنتكلم في الامثلة على التفصيل اما قولهم الظالم يميل طبعه الى الظلم مع انه يقبحه بحكم صريح عقله بقبحه فلو كان الحسن والقبح
في هذه الصورة بمعنى الملائمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية لاستحال ذلك فالجواب عنه انا لا نسلم ان طبع الظالم يميل الى الظلم بل
نقول القوة الطبيعية بحكمه في طبع الظالم والمظلوم الا انه انما يرغب في الظلم لمعارض اخر وهو احد المال ودرك التشفي والانتقام
الذي هو مقتضى القوة الغضبية واما قول المصنف لو حكم الظالم بحسن الظلم لما قدر على دفعه عن نفسه فهذا الكلام ليس في مقام
الدعوى بل الجواب السابق هو المنع كما سبق تقريره وهو الذي ذكره سند المنع لا يلزم المستدل تقريره ولا ابطال سند المنع اذ الدعوى
للمانع والمنع موجه على الدعاوي لا غير فافهم ذلك واما الحكم بحسن الاحسان فبقوة الطبيعي انه قد يفضي الى وقوعه وهو ملائم الطبع
كل واحد فالطبع يميل الى ذلك واما الصدق فلانه يتعلق به مصالح طبيعية والكذب مانع منها بيانه ان الانسان الواحد لا يستقل بجميع
ما يحتاج اليه بل لا بد من التعاون ولا تعاون الا بان يعرف كل واحد من المتعاونين ما في ضمير صاحبه ولا يحصل المصلحة بمجرد المعرفة الا بادخال
ما التمس منه في الوجود وفي ذلك الحاجة ولا يتم ذلك الا بالصدق ويثاني حصول تلك المصلحة المطلوبة في … الكذب بعلم انه يتعلق
بالصدق مصالح طبيعية كالحصول على ما يدفع الحاجة والضرورة كالحصول على مقتضى الشهوات الطبيعية فلذلك يميل الطبع الى الصدق
وينفر عن الكذب فيحكم بحسن الاول وقبح الثاني وذلك حكم القوة والميل الطبيعي لا … نظام العالم مصلحة ما يقتضي الشي المحكوم
عليه بالحسن لا بمقتضى العقل دون الطبع واما نقول هذه دعاوي مجردة عن الدليل والمنع موجه عليها واما حسن انقاذ الغرقى فلانه
يتضمن الساعي ما عليه والطبع يميل الى ذلك لان الغالب انه اذا راى احد من ابناء جنسه في الم فالسعي في تخليصه من ذلك سعي في دفع
الالم عن قلبه اما مخاطبة الجماد فلا نسلم ان منشأ الاستقباح ما في هذه الصور فالعدد الموجود فيه اما كان لانه اشتغال بما لا فائدة فيه

ثم لم يعمو الحسن والقبح … لكن

اصلا لا عاجلا ولا آجلا لانه قبيح لذاته عقلا واعلم انه يحتاج لاتمام هذا الكلام ان يبين ان الاشتغال بالعبادة فيه عاجلا وآجلا
تضييع للوقت وان الطبع السليم ينفر من ذلك اما انتفاء الفضل المذكوره فانا نسلم ذلك لانه قابل لرب الفضائل بالمنع
والاستخفاف ويعلق بالزام ارباب الفضائل مصالح طبعيه فكانت الفضيله المذكوره منافيه لتلك المصالح الطبعيه التي يطلبها
ان يسد الحسن والقبح في جميع هذه الصور المقبول الطبعيه وقد يناقش على الفضل والحاصل انا نسلم ان الحسن والقبح بهذا المعنى
معلوم عقلا والنزاع في غيره وهو ان يكون الافعال يتعلق الثواب والعقاب في الاخره يعلم ذلك بالعقل او بالشرع فان قيل الطبع لا حكم له
فالحكم للعقل فعند حكم العقل بحسن هذه الافعال وقبحها وليس ذلك بالطبع اذ لا حكم للطبع قلنا المدعي ان العقل الصرف المجرد عن الاسناد
والتبعيه للشهوات الطبعيه لا يحكم بحسن هذه الاشيا قطعا وحيث حكم العقل بالحسن والقبح في هذه الصوره لم يحكم الا بمراجعه بحسب
انقياده للطبع فالحاصل ان العقل اذا لم يكن تابعا للطبع لا يحكم بحسن هذه الاشيا ولا قبحها واذا حكم بحسن هذه الاشيا او قبحها فذلك
ليس حكم العقل المحض واما قوله لو حكم بحسن الظلم لما قدر على دفعه عن نفسه بعينه نظر قال المصنف رحمه الله يعني
الحسن والقبح لكن لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم هو كونه ظلما الى قوله والجواب عما احتجوا به ثانيا قال رحمه الله واعلم ان دليل الخصم
له مقدمتان الاولى ان الظلم قبيح عقلا والثانيه ان علة قبحه هو كونه ظلما منع المصنف المقدمه الاولى وقد ثبت وجه المنع و
استقامته ثم سلم المقام الثاني جدلا ومنع المقدمه الثانيه فقال لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم هو كونه ظلما وان تمسك بالدوران وقال
دار العلم بالقبح مع العلم بكونه ظلما وجودا وعدما والدوران دليل على عليه المدار للدائر فيكون العلم بالظلم علة للعلم بكونه قبيحا فيلزم
ان يكون المقتضي لكون الظلم قبيحا هو كونه ظلما قلنا لم قلت ان الدوران العقلي دليل العليه وما الدليل عليه نقول هو منقوض
بالمضايف وذلك لان العلم بالابوه دار مع العلم بالبنوه وجودا وعدما وكذلك العلم بالفوقيه دار مع العلم بالتحتيه الى غير ذلك من
النظاير وكذلك العلم بالبنوه دار مع العلم بالابوه وكذلك العلم بالتحتيه دار مع العلم بالفوقيه فلو كان الدوران دليلا على عليه
الدائر للمدار يلزم كون العلم بالابوه علة للعلم بالبنوه وبالعكس وذلك محال ن ولا يقال الدوران المذكور مقيد بشرط لا يثبته
احدها الترتيب وان لا يبطل بعليه الغير ولا يعدم عليه ما ذكرنا من المدار فيصح ان يقال قد وجد هنا شرط كذا العقود السلبيه
مرتفع النقوض المذكوره عن الدوران فاندفعت النقوض المذكوره ن لانا نقول مقصود المصنف ان الدوران لا يفيد القطع بالعليه
فان اندفعت النقوض وبيانه هو ان احتمال كون موضع الاتفاق شرطا او خصوص محل الخلاف مانعا قائم مع هذا الاحتمال
لا يحصل القطع بعليه المدار للدائر فان رد ذلك الى التجربه فشرطا انا دينا القطع التكرار الذي يحصل عندها القطع وذلك
ههنا لا يقال انا اذا علمنا كونه ظلما ولا نعلم سواه نعلم قبحه فدل على ان علة قبحه هو الظلم لانا نقول لا نسلم انا نعلم قبحه بمجرد
العلم بكونه ظلما سلمناه وذلك لكون الظلم منهيا عنه شرعا بعد ورود الشرع بعليه وتلوح بر ان ما ذكرتم لم يقتضي ان
يكون قبح الظلم لكونه ظلما لكن يعني ما يدل على فساده وذلك لان حقيقه الظلم اضرار غير مستحق واما انه اضرار فلانه
مطلوب العدم في نظر العاقل والمقتضي للضرر الاهتمام واما انه غير مستحق بذلك يخرج عنه العقل فصار حاصله فانه اضرار
ولكنه مستحق وكونه غير مستحق قيد عدمي والقيد العدمي لا يصلح ان يكون له علة او جزءا من العله اذ لو جاز ذلك اسناد العالم الى
مؤثر عدمي وقد ينسد علينا باب اثبات الصانع ومعرفه وجوده لان العدم نفي محض يستحيل ان يكون مؤثرا فان قيل لم لا يجوز ان يكون
العدم شرطا لتاثير العله في المعلول وهذا لان كثيرا من العلل يتوقف تاثيرها على اعدام الامور كما ترى ان هبوط الجرم الثقيل وحصوله في
حيزه مشروط بعدم المعارض ونظايره كثيره قلت العدم لا يصلح ان يكون شرطا لتاثير العله في المعلول وذلك لانه بعد هذا العدم لم يكن
العله مؤثره في المعلول وعند حصوله يصير مؤثرا فيه فيكون العله مستلزمة للمعلول ويستقبله امر حادث مع حدوث هذا المعلول
فلم يصير سبب سواه فيصير العدم له علة لاستلزام العله المعلول وكونه مستلزما امر ثبوتي لانه نقيض الاستلزام العدمي فيكون محوا على
العدم فيعود ذلك الى تعليل الامر الثبوتي بالامر العدمي وذلك محال ن واعلم ان هذا الكلام ضعيف وقد عول عليه المصنف في مواضع فنقول الحق
ان العله والمعلوليه والتاثير والتاثر واما لها من الامور الذهنيه الاعتباريه وان العدم يصلح ان يكون شرطا للعله التامه وهنا اكثر النظاير
وذلك ان وجود الجدار مانع من رؤيه الشيء فيكون عدمه شرطا للعله الثابته وهذه المقدمه ضروريه واما قوله العليه امر وجودي لانه
نقيض اللاعليه واللاعليه عدميه فهو ناشيء وسانده بالمنع وذلك لا نسلم ان اللاعليه عدميه قوله انها محموله على العدم قلنا ان اراد الحمل
بطريق

بطريق الايجاب المعدوله كقولنا المعدوم هو ليس بعله فيمنع صدق ذلك وذلك لتوقف الموجبه المعدوله على وجود الموضوع وان
اراد به الصدق بطريق السلب كقولنا المعدوم ليس بعله او الموضوع ليس بعله فنسلم صدقه ولكنا نمنع كونه مستلزما لكون اللاعليه
عدميه وهذا لانه يجوز سلب الامر الوجودي عن العدم وذلك ظاهر في قولنا العدم ليس بموجود فقد تبين الخلل مما عول عليه
ههنا وفي كثير من المواضع قال المصنف رحمه الله والجواب عما احتجوا به اولا ان رجحان احد طرفي الممكن على الآخر ان افتقر
الى مرجح توقف رجحان فاعليه العبد على ما ذكره الى آخره الشرح قال رحمه الله اعلم ان الخصم احتج على مذهبه بان الفعل
الذي اختص بالوجوب بدلا عن الحرمه وجب ان يختص بالاجله الوجوب اي بصفه موجبه للوجوب قائمه به والا لكان تخصيصه بالوجوب
دون الحرمه ترجيحا بلا مرجح وهو محال لقوله الترجيح من غير مرجح محال احدى مقدمات دليله واذا ظهر ذلك قال المصنف جوابا عن كلامه
ان هذه المقدمه من دليلكم وهو ان الترجيح من غير مرجح محال اما ان كانت صادقه اولا واياما كان يلزم انتفاء الشبهه اما اذا كانت كاذبه
فظاهر واما اذا كانت صادقه فلانه يلزم الجبر على ما قررناه في الدليل فيلزم بطلان الحسن والقبح العقليين فيلزم بطلان الشبهه جزما
وحاصله دعوى لزوم احد الامرين وهو اما فساد الشبهه المذكوره او لزوم الجبر واياما كان يلزم فساد الشبهه واعلم ان هنا جواب
لوجهين احدهما انه اعاده الدليل الذي عارضه الخصم بذلك بهذه المعارضه فهو عين الدليل الاول على الدعوى الاول فلا يصلح جوابا له
وثانيهما انه ضعيف في نفسه على ما سنبينه عليه قبل لا نقال لا نسلم انه اعاده الدليل الاول بل الدعوى في المره الاولى عين الدعوى في المره
الثانيه لانا ادعينا اولا عدم القبح العقلي بناء لزوم احد الامرين وهو اما الاتفاق او الاضطرار وادعينا ثانيا لزوم احد الامرين وهو
اما فساد الشبهه المذكوره او لزوم الجبر وهما متغايران والدعاوي اذا تغايرت يجوز اتحاد الدليل عليها لانا نقول اذا استقر حكم الى ذلك
قلنا مسلما فلم وسابقا انا ندعي اولا اختصاص الفعل بصفه موجبه للحسن والقبح العقليين والدليل عليه ما ذكرنا واذا اجبتم بما ذكرتم من لزوم
احد الامرين فنحن ايضا ندعي لزوم احد الامرين وهو اما اختصاص الفعل بصفه موجبه للحسن والقبح او كون الافعال اتفاقيه بيان احد الامرين
وذلك لان الترجيح من غير مرجح اما ان كان جائزا اولا واياما كان يلزم احد الامرين اما اذا لم يكن جائزا فلانه يلزم اختصاص الفعل بصفه من جهة
الحسن او القبح فيلزم وجود القبح العقلي واما اذا كان جائزا فلا نه يلزم كون الافعال اتفاقيه واذا ثبت ذلك فنقول الثاني باطل بالاتفاق
فتعين الاول فيلزم وجود القبح العقلي وذلك هو المطلوب واذ قد تبين فساد الجواب المذكور في الاصل فالجواب الصحيح ان نقول
لا نسلم ان الفعل بالاجله الايجاب او التحريم يلزم الترجيح من غير مرجح واما يلزم ذلك ان لو كان المرجح منحصرا في صفه الفعل وهو ع
قال المصنف رحمه الله والجواب عما احتجوا به ثانيا ان الاستدلال بالمعجزه على النبوة مبني على مقامين الى آخره الشرح قال
رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الجواب اجاهه على كلام الخصم مشكل فان من النظار يقولون لا اتجاه لهذا الكلام في هذا المقام
لان حاصله عائدا الى ذكر اشكال او منع على دليل المعجزه فكيف يصير الاشكال الوارد على دليل المعجزه اما المنع المتجه عليه جوابا عن هذه
المعارضه وطريق توجيهه ان يقول على وجه المعارضه في الحكم ان يقول ما ذكرت من الدليل وان دل على القبح والحسن العقليين ولكنه معارض
بوجه آخر من الدليل وبيانه هو ان دليل المعجزه له مقدمتان الاولى ان المعجزه ظهرت على يد النبي عليه السلم فيكون صادقا لان المعجز يجري مجرى
التصديق والثانيه ان كل من صدقه الله فهو صادق والا يلزم تصديق الكاذب وذلك قبيح وهو على الله تعالى محال واذا ثبت ذلك فنقول
احد الامرين لازم وهو اما فساد المقدمه الثانيه من مقدمتي دليل المعجزه او بطلان الحسن والقبح العقليين بيان لزوم احد الامرين ان الترجيح
من غير مرجح اما ان يكون جائزا اولا واياما كان يلزم احد الامرين اما اذا لم يكن جائزا فلانه يلزم الجبر لتوقف الفعل حينئذ على مرجح
صادر من غير العبد واستلزام ذلك الجبر على ما سبق فيلزم منه بطلان الحسن والقبح العقليين على ما مر واما اذا كان جائزا
فلانه يجوز خلق المعجزه عن غرض التصديق فيبطل المقدمه القائله انه انما خلق المعجزه على يد النبي عليه السلم لغرض التصديق
فيلزم الثاني فيصح ما ادعينا من لزوم احد الامرين ثم نقول والثاني باطل بالاتفاق فيلزم الاول وهو المطلوب فقد علم اتجاه
واما ضعفه فقد علم بما ذكرنا اولا لانه بناء على الدليل والعهده في الجواب المنع وهو انا نقول لا نسلم انه لو حسن من الله كل شيء لما امكنا
الفرق بين النبي والمتنبي قوله انه يجوز اظهار المعجزه على يد الكاذب فيفضي الى الالتباس قلنا لا نسلم فانما يلزم ذلك لو وقع ذلك
والا يلزم من حسنه وقوعه بل كثير من الاشيا حسنه ونحن نجزم بانتفائها وهذا هو الجواب الصحيح واما الوجه الثالث فجوابه
الصحيح هو بعينه الجواب عن الثاني وهو المنع واما الجواب الذي ذكره المصنف فضعيف وبيانه هو ان للخصم ان يقول لا نسلم لزوم

حسن الكذب في الصورتين كما حسن نجاه النبي في الصورة الاولى وبقوعن الكذب غايته في الباب ان الكذب لحمل وقوعه منه مع قبحه
لمعارض راجح وهو نجاه النبي وكذا القول في الصورة الثانية واما قول المصنف في الجواب ان هذا ايضا وارد على المعتزلة لجواز كذبه وذلك
بتعويض الكذب على الله تعالى على راي الغير بعين وهو محال فقوله تخلف الامر العقلي على المؤثر العقلي محال والالزام كون العدم جزءا من
العلة وهو محال ضعيف وقد بينا ذلك في قوله الالزام عائد عليكم لانا لم نا صورتم في العلة تخلف الاثر عنه الى الجزء ضعيف في بيانه هم الخصم
يقول لا اسلم تخلف القبح العقلي عن الكذب في شيء من الصور غايته في الباب ان الفعل بمقتضاه تخلف وهو ترك الكذب منها ومنع الانجام عن الكذب
بعينه بل احتمل الكذب مع قبحه في تلك الصورة لمعارض راجح عليه وهو نجاه النبي صلى الله عليه وسلم وقد نبهنا على ذلك قبل والجواب عن الرابع
واضح بين بعينه صحيح وكذا الجواب عن الخامس لانا نقول قول المصنف الكذب قد يكون عندكم حسنا الى اخر الفصل مدخول في بيانه
هو انا نقول اما الكذب على الله تعالى وعلى رسوله فذلك من الممتنع وفي حق سائر الناس فالكذب قبيح ما لم يقع اليه اضطرار ضرورة كما في الصورة
المذكورة وذلك لما يكون بكسل الامر الرسالة بل غايته ما يجري في كلام الله تعالى وكلام رسوله التعبير بالالفاظ المشتركة والمجازية وذلك
معدود في علم البيان من الفصاحة والاحسان لا من الكذب ثم للشارع في ذلك حكم واسرار كثيرة وكيف يعد ذلك من الكذب وبالجملة فلنا
لا نسلم ان الكذب يكون متطرقا الى كلام الله وكلام رسوله وان يكون ذلك لازما لما ذهب اليه حتى يلزم ما ذكره في العدد وعلى هذا
سقط التطويل المذكور في الكتاب واما الوجه الخامس فلم ينقله على الوجه ونحن نحرره على وجه اخر وذلك بانا نقول لو علم ثبت الحسن
والقبح بحيث لا يكون للفعل فيه مدخل اصلا في شيء من احكام الشرع لا يطابق العقل ونحن نرى ان اكثر احكام الشرع تطابق العقل
كتحريم الغصب وايجاب الضمان وايجاب القصاص وتحريم الزنا وغير ذلك فان العقل الصحيح من العاقل يحكم بحسن هذه الاشياء واسبابها
على المصالح الكثيرة وانه لولا هذه الاحكام لما انتظم امر المعاش في الدنيا والمعاد في العقبى وكذلك حل العاقل العالم بموارد نصوص
الشرع من التصرف في النصوص هذا كلام المعترض وهو فاسد اما اولا فلانه منع الجواز على ذلك التقدير وهو منع لمقدمة ضرورية
لان التقدير ان حسن من الله كل شيء فالمذكور لازما من جملة الاشياء قطعا فيلزم جوازه على ذلك التقدير ضرورة واما ثانيا فلانه ادعى ان ما
اورده المصنف عن المعتزلة من الوجه الخامس ليس على وجهه ثم قال نحن نحرره وذكر ما نقلناه فاما ما قاله ان المصنف لم ينقله على الوجه
فهو بناء على ما تخيله ان ذلك محل النزاع ثم اعرض عما ذكره المصنف وذكر دليلا اخر لا تعلق له بمحل النزاع وذلك لانه ليس محل النزاع ان احكام
الشريعة لا تطابق العقل اصلا ورأسا فهذا مما لم يذهب اليه احد حتى ينصب الدليل على ذلك ولئن سلم محل النزاع فما ذكره في غاية الفساد
ومن هذا القبيل قوله ورأسا عده المصنف من الاقسام في تعيين محل النزاع فتم اخر وهو ان من كان بين يديه طعام مشتهى واخبره
بان اكل هذا الطعام مضره واخبره اخر يحتمل صدقه انه مسموم ومعه طعام اخر يسد مسد هذا في دفع الحاجة ويتفق خلوه
عن هذه المفاسد ثم انه لم يلتفت الى الطبيب ولا الى المنذر واكله ومات فانه يذم عقلا وكذلك سلوك الطريق المخوف مع وجود الامن
والعلم به وذلك ايضا دليل ما سبق وهو كون الفعل متعلق الثواب والعقاب هل يدرك بالعقل ام بالشرع محل النزاع وما
ذكره خارج عن محل النزاع **تنبيه** اعلم ان الناظر في مسئلة من المسائل يجب عليه من حيث هو محصل النظر في جميع ما قيل في تلك المسئلة
ليكون محيطا بها فنقول قد تمسك اصحابنا في مسئلة الحسن والقبح بادلة اخرى فلنسطر منها الحجة الاولى هي انه لو كان الكذب قبيحا
لذاته لزم ان يكون الصدق الحسن حسنا واللازم باطل بيان الشرطية انه اذا قال اذا اذعت او ان عيت ساعة اخرى كذبتم عاش ساعة اخرى
والكذب يلزم حسن ذلك لكونه صدقا وقبحه لكونه كذبا واللازم باطل فالملزوم كذلك الثالثة لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتيا فاذا قال
القائل زيد في الدار ولم يكن فيها فالمقتضي لقبحه اما نفس ذلك اللفظ او عدم المخبر عنه او مجموع الامرين او امر خارج عنه الاول يلزم منه
قبح ذلك الخبر وان كان صادقا والثاني يلزم منه ان يكون العدم علة للامر الثبوتي وهو باطل والثالث يلزم منه ان يكون العدم
جزء العلة امر ثبوتي وهو باطل والرابع باطل لان المقتضي الخارجي اما لازم الخبر المفروض او غير لازم فان كان الاول فان كان
لازما لنفس اللفظ لزم قبحه مع صدقه وان كان لازما لعدم المخبر عنه او لمجموع الامرين كان العدم مؤثرا في الامر الثبوتي
وان كان لامر خارج عاد التقسيم في ذلك الخارج وهو يتسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي الخارجي لازما للخبر الكاذب امكن مفارقته
فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته فالمقتضي له لا بد وان يكون ثبوتيا لكونه مقتضيا للقبح الثبوتي
فهو ان كان صفة لبعضها لزم ان يكون بعض اجزاء الخبر كاذبا وهو محال وان كان صفة لمجموعها وهو محال لاستحالة اجتماع اجزاء
الخبر

الحجة الرابعة لو كان قبح الكذب وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع واللازم باطل بيان الملازمة ظاهر واما انتفاء اللازم فذلك
لان الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كاذبا وقبيحا بوضع الواضع له امرا ونهيا الخامسة ان الخبر الكاذب لو كان قبيحا لذاته لما كان واجبا و
فاللازم باطل لانه يكون حسنا اذا استفيد به عصمة دم نبي او ولي اذا قصده ظالم بقتله السادسة لو كان الكذب قبيحا لكان الظلم
قبيحا لكونه ظلما ولو كان كذلك لتعدد المعلول على علته لان قبح الظلم الذي هو معلول الظلم متقدم عليه ولهذا ليس لقائل ان يقول
فلكان القبح مع كونه وصفا ثبوتيا ضرورة اتصاف العدم بنقيضه معللا بما العدم جزء منه وذلك لان مفهوم الظلم انه
اضرار غير مستحق والاستحقاق عدمي وهذا ممتنع السابعة لو كان فعل من الافعال حسنا او قبيحا لذاته فالمفهوم من
كونه حسنا او قبيحا ليس هو نفس ذات الفعل والا لكان كل من علم ذات الفعل علم حسنه وقبحه واللازم باطل لجواز ان يعلم
حقيقة الفعل ويتوقف في حسنه وقبحه على النظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع واذا كان مفهومه زائدا على مفهوم
الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية لانه نقيض هو اللاحسن واللاقبح صفة للعدم المحض وهو عدم ويلزم من ذلك كون
الحسن والقبح وجوديا وهو قائم بالفعل لكونه صفة له ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال لان العرض الذي
هو محل العرض لا بد وان يكون قائما بالجوهر دفعا للتسلسل وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث العرض الذي
قيل انه قائم به وحينئذ ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما في حيث الجوهر وتابعان له فلا معنى لقيام احدهما بالاخر وان كان قيام احدهما
به مشروطا بقيام الاخر وهذه الحجة اعتمد عليها الامدي في كتابه المسمى بالاحكام الثامنة لو حسن فعل او قبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب
بنفسه لتوقفه على امر زائد واللازم باطل لان الطلب يستدعي مطلوبا التاسعة لو حكم العقل بالقبح لحكم بالعقاب في الدار الاخرة
ولا سبيل للعقل الى ذلك العاشرة لو حسن او قبح لذاته او لصفته لكانت الافعال بالنسبة الى الله تعالى غير متساوية واللازم باطل
لانه اذا حكم بالمرجوح عقلا وهي خلاف المعقول والاولا اختيار والكل ضعيف ○ اما الاولى فلانا نقول صدقه خير لذاته وقبحه
لاستلزامه ليس لذاته بل لاستلزامه للقبح وذلك جائز بل المستحيل ان يكون حسنا لذاته قبيحا لذاته ○ اما الثانية فضعيفة ايضا وهذا
لجواز ان يكون قبح الخبر مشروطا بعدم زيد في الدار والشرط غير مؤثر وقول القائل يلزم من ذلك كون المؤثر مستلزما معللا بالامر
العدمي قد سبق ضعفه واما الثالثة فضعيفة ايضا وذلك لاستلزامها امتناع اتصاف الخبر بالصدق وحده او بالكذب وحده ○
واما الرابعة فلا نسلم ان ماهية الخبر تختلف باختلاف اللغات بل الماهية واحدة انما اختلفت الالفاظ الدالة عليها ○ واما الخامسة فلا نسلم
ان الكذب يتعين لخلاص النبي صلى الله عليه وسلم في المعاريض مندوحة عن الكذب وان فرض تعينه فيقول الواجب لازم الكذب وهو نجاه
النبي صلى الله عليه وسلم واما السادسة فلا نسلم تقدم قبح الكذب عليه وذلك لكونه صفة له بل المتقدم هو حكم العقل على ما سيوجد
من الكذب او الظلم وامثالهما ونقول لم لا يجوز ان يكون الظلم علة للقبح بما فيه من الامر الوجودي ويكون العدم شرطا واما السابعة
فلا نسلم كون الحسن والقبح امرين وجوديين وما ذكر من الدليل بنا ضعيف مقدماته هو منقوض بالمفهومات الذهنية التي لا وجود
لها كالمفهوم من الجنس المنطقي والفصل المنطقي وامثالهما ومنقوض ايضا بسائر النسب والاضافات اذا قلنا انها عدمية سلمنا
ذلك ولكن لا نسلم انه لا معنى لقيام احدهما بالاخر وان كان قيامه بالجوهر مشروطا بالاخر ومعناه ظاهر وهو ان احدهما قائم
بالذات وثانيهما قائم به بواسطة الاخر كما نقول الحركة سريعة ولا نعقل قيام السرعة بالجسم الا بواسطة قيام الحركة به فيقال
حركة سريعة ولا يقال جسم سريع واما الوجوه الثلاثة الاخيرة وهي الثامنة والتاسعة والعاشرة فضعيفة ايضا لتوجه
المنع على مقدماتها اما الاولى فلانا نمنع الملازمة واما الثانية فلانا نمنع انتفاء اللازم واما الثالثة وهي العاشرة
فلانا نمنع بين الاختيار على تقدير الحكم على موافقة المعقول واعلم انا ندعي بطلان قول من يقول ان الحسن والقبح لوصفين قائمين بهما
بدليل يخص هذا المذهب وبيانه انه لو قام بالافعال صفات ذاتية تقتضي حسنها وقبحها لما بدلت تلك الافعال التي بالضرورة
واللازم باطل وفيه نظر واعلم ان للمصنف طريقة اخرى في هذه المسئلة سلكها في كتابه المسمى المعالم وهي ان الحسن والقبح
بالمعنى الشاهد غير ما بين في الغائب وفسر الحسن باللذة وما يفضي اليها والقبح بالالم وما يفضي اليه وتمسك بادلة ضعيفة ○
وبفرض محل النزاع بما ذكره في المعالم غير ما قرره في هذا الكتاب ثم قال القائلون بالتحسين والتقبيح الشرعي غير بالعقل
اما ان يقولوا بان وجوب الاحتراز عن العقاب بالشرع او بالعقل فان قالوا بالشرع افضى الى التسلسل وان قالوا

معاعترفوا بالوجوب العقلي وهذا ضعيف يعرف ضعفه بادنى تامل وذلك لان قوله وجوب الاحتراز عن العقاب
ان كان بالعقل فقد اعترفتم بالوجوب العقلي قلنا لا نسلم وذلك لان معنى قولنا الاحتراز عن العقاب واجب عقلا انه
لو لم يحترز عن العقاب لوقع في العقاب فلا شك ان العقل يستقل بادراك هذا القدر ولكن لا يلزم من ذلك ان الفعل اذا ترك
كون العقل يعلق العقاب وهذا هو محل النزاع دون الاول وهذا لان العقل يقتضي ان لا يهلك الانسان نفسه ولا يتلف عضوا
من اعضائه الا انه لا يعلم ان ذلك الفعل متعلق العقاب في الدار الاخرة الا بالشرع فالحاصل انا نمنع ان وجوب الاحتراز عن
العقاب عقلا يستلزم الاعتراف بالوجوب العقلي على التفسير المتنازع فيه واما قوله اللذة وما يفضي اليها حسن والالم وما
يفضي اليه قبيح فذلك من باب الملائمة للطبيعة والمنافرة للطبيعة ولا نزاع في الحسن والقبح بهذا التفسير فقد بين ضعف
هذا الكلام **قال المصنف رحمه الله** اعلم ان عادة اصحابنا ان يتكلموا بعد هذه المسئلة في مسئلتين احديهما ان شكر
المنعم غير واجب عقلا والثانية لا حكم قبل ورود الشرع واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح
مذهبنا في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين ثم سوالوا بعد تسليم هذين
الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان في هذا الكلام نظرا وبيانه
ان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا تنقضوا قيام الدليل السالم عن المعارض
القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك لانه قد يسلم اللزوم القطعي لوجوب
شكر المنعم عقلا ولان الاشياء على الحكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعي واقعا اما حقيقة او بحكم
المسلم استحال تخلف اللازم عنه بلا تعقل المعارض ومتى كان اللزوم ظنيا او كان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل
المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا
على وفق مذهبهم فلا يمكننا اقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة
فالصواب ان لا نسلم لهم القاعدة اصلا **قال المصنف رحمه الله** الفصل الثامن في ان شكر المنعم غير واجب عقلا
وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا لنا النص والمعقول اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الى اخر
الدليل **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان مذهب المعتزلة ان الطاعات واجبة قبل بعثة الرسل والمعاصي ممنوع عنها
وذلك يعلم بالعقل والاشاعرة ذهبوا انه لا وجوب قبل البعثة بل لا حكم وان الشرع هو الذي يوصل الى وجوب
الواجبات وتحريم المحرمات واما العقل فلا ووجه التمسك بالاية ان الله نفى التعذيب قبل البعثة فينتفي بلا عقاب على
ترك شيء قبل البعثة فلا وجوب واعلم انا ندعي انه لو حصل وجوب او تحريم قبل الشرع لكان العقاب قبل الشرع على ترك الواجب
قطعا والتالي باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فالاية دليل على انتفاء اللازم هكذا ينبغي ان يفهم فاعلم ان الاستدلال
بالاية ثم اذا كان مقصودنا الحصول على الظن في المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية لا يقال
لا نسلم ان المراد من الرسول المذكور في الاية النبي المرسل الى الناس بل المراد به العقل سلمنا ذلك ولكن لم قلت انه يلزم من نفي
العذاب مباشرة نفي مطلق العذاب وهذا لان الاية انما دلت على نفي التعذيب مباشرة من ذلك ولكن لم قلتم انه يلزم من
الاية نفي التعذيب قبل البعثة على كل الذنوب وليس في الاية دلالة على ذلك سلمنا ذلك لكن لم قلت انه يلزم من انتفاء المؤاخذة
قبل البعثة انتفاء الاستحقاق وهذا لجواز المغفرة لانا نقول المراد من الرسول هو النبي المرسل دون العقل لانه حقيقة فيه
والاصل في الكلام الحقيقة وعن الثاني انه من باب عطف القدر العسير عن نفي التعذيب مطلقا بنفي المباشرة ويعم من ذلك ان لا يعذب
اصلا مباشرة وتسببا وعن الثالث ان مقصود الكلام ما كنا معذبين قبل البعثة ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل
البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع ان الاية يدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت
بعد وقوع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان واعلم انا وان اجبنا عن هذه الاسولة فقد بينا انه ان كانت المسئلة علمية
والدليل قطعي المتن ظني الدلالة فلا يستقيم التمسك في هذه المسئلة فان اصحاب الاحكام المسئلة ظنية واما المعقول فضعيف
وبيان ضعفه هو انا نقول لم لا يجوز ان يجب الشكر لفائدة هي منفعة العبد ولا نسلم ان جلب المنفعة غير واجب عقلا وحصول الشكر عن

جلب النفع

شكر المنعم غير واجب

في ان شكر المنعم غير واجب عقلا

٥

عن جلب النفع ولا نسلم ان اداء الواجب لا يستدعي غيره سلمنا ذلك لكن لا يجب الشكر لفائدة وهي منفعة العبد ولا نسلم ان يوصل الشكر
عبث اذ لتلك الفائدة قد يمنع حصولها بدونه ولا نسلم ان المضرة العاجلة لا نوع مضرة لاجله لو انها فعلا يكون ضرر وخوف العقاب
راجحا على ضرر الانسان بالشكر **قال المصنف رحمه الله** من انا ما ذكرتموه لو صح ان لا يجب الشكر عقلا لكنه يوجب
ان لا يجب شرعا الى اخر الجواب **قال رحمه الله** اعلم ان الدليل الذي تمسك به المصنف في نفي الوجوب العقلي يدل بعينه
على نفي الوجوب الشرعي وبيانه هو انا نقول لو وجب شكر المنعم شرعا فاما ان يجب لفائدة او لا لفائدة والقسمان باطلا
فينتفي الوجوب الشرعي ولا يمكننا منع مقدمة من مقدمات الدليل لانه مشترك بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
واما قبل التسليم فلانا نمنع المقدمة القائلة لا لفائدة لا يسئل الى الوجوب لا لفائدة فان من مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لو وجب
لا لفائدة يحكم لما لكه ما شاء على من شاء ولا نقول ان ذلك عبث فهو قبيح والقبيح على الله تعالى محال لان ذلك ليس من
اصله فيمنع تلك المقدمات واما بعد تسليم تلك القاعدة فلا سبيل الى منعها فلهذا لم يمنع مقدمات الدليل واحتج الخصم على
مذهبه بوجوه الاول ان شكر المنعم واجب عقلا بالبديهة الثاني انه سلوك الطريق الامن فيجب عقلا فان الاعراض عن الشكر
فانه مخوف والاول واجب عقلا والثالث انه لو لم يجب الشكر عقلا لما وجب طلب معرفة الله تعالى عقلا اي لما وجب النظر الى
العلم بالله تعالى عقلا ولو لم يجب النظر المفضي الى معرفة الله تعالى عقلا لما وجب النظر في المعجزة عقلا وحينئذ يفضي الى افحام
الانبياء عليهم السلام واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انه لا فرق بين الوجوبين اعني وجوب النظر في المفضي الى المعرفة
ووجوب الشكر وان سلمت فلا فرق بين وجوب الشكر وبين وجوب النظر في المعرفة وذلك لانهما اما ان يكونا واجبين عقلا او شرعا
فعند المعتزلة هما واجبان عقلا وعند الاشاعرة هما واجبان شرعا فلا فرق بين الوجوبين اصلا ولو لم يجب النظر في المعجزة عقلا افضى
الى افحام الانبياء وذلك لان المدعو يقول انا لا انظر في المعجزة الا اذا وجب علي شرعا ولا يجب علي شرعا الا بعد ثبوت الشرع ولا يثبت الشرع
الا بالنظر في المعجزة والمعجزة لا يدل على النبوة الا بالنظر فذلك يفضي الى الافحام **قال المصنف رحمه الله** الجواب الى اخر الفصل **قال**
رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان الجواب عن حجة الخصم لما ذكره من الدليل بنفي الوجوب الشرعي ايضا فيه نظر وبيانه هو انه قال عند
من الدليل الذي ذكرناه وبان انه لو صح القول بالحسن والقبح العقليين لما امكن القول بايجاب الشكر لا عقلا ولا شرعا وقد ثبت لنا ذلك
اعلم ان مراده بهذا الكلام ان المقصود من الدليل المذكور وهو قوله لو وجب الشكر فاما ان يجب لفائدة او لا لفائدة هو انه لو صح
القول بالحسن والقبح العقليين لما امكن القول بوجوب شكر المنعم لا عقلا ولا شرعا فالدعوى هو هذه الملازمة وقد صحت لما ذكرنا من الدليل
وهذا الجواب ضعيف وبيان ضعفه هو انا اذا فسرنا الدعوى بالملازمة فللخصم ان يقول هذه الملازمة باطلة والدليل على بطلانها ان كل
ملازمة صادقة يلزمها احد الامرين وهو اما صدق نقيض الملزوم او صدق اللازم لما تقرر في علم المنطق ان المتصلة الشرطية يلزمها منفصلة
مركبة من نقيض المقدم وعين التالي وبيانه ظاهر وذلك لوجوه لانه الاول الترديد في الملزوم الثاني الترديد في اللازم التالي هو انه
لولا الترديد لوجد الملزوم بدون اللازم وذلك محال فيلزم هاهنا احد الامرين وهو اما ان يكون القول بالحسن والقبح العقليين باطل
او لا يجب شكر المنعم لا عقلا ولا شرعا وهما باطلان اما الاول فلانا سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح واما الثاني فلانه خلاف اجماع الامة
وذلك لان شكر المنعم واجب اما شرعا واما عقلا وهذا اشكال قوي لا جواب له وفيه نظر اخر نبهنا عليه قبل الشروع في هذه المسئلة والجواب
عن قوله شكر المنعم واجب عقلا بالبديهة منع ذلك والمنع حق وهذا لان القضية البديهية هو الذي يكون تصور طرفيها كافيا في جزم الذهن
بثبوت الثاني للاول وهذه القضية ليست كذلك فلا تكون بديهية اما قوله سلوك طريق الشكر سلوك طريق امن قلنا لا فانا نمكن
ان لو لم يكن الامن والخوف في السلوك المذكور على السواء قبل ورود الشرع وهذا لانا قبل ورود الشرع لا نعلم هل اوجب الشكر او منع
منه وان اوجب فلا نعلم الوجه اللائق بجلاله والجواب عن الالحام هو ان وجوب النظر ليس بديهي بل نظري لتوقفه على النظري و
الموقوف على النظري نظري بيان الاول هو ان جمهور العقلاء ذهبوا الى ان النظر في الالهيات لا يفيد العلم وانما يفيد النظر في العلوم
المستقيمة كالهندسيات والحسابيات ثم يتقدر كونه مفيدا لما كان الايتان به انه لو علم انه غيره لا يقوم مقامه وقيل ان تصفيته
الناظر يقوم مقامه فلان كون النظر مفيدا العلم موقوف على هذا من نظريين والموقوف على النظري نظري واذا تقرر هذه
المقدمة فيقول ما ذكرتم معارض بالمثل ووجهه ان يقول الوجوب ان لازمان اما عقلا او شرعا تعين ما ذكرتم لكن وجوب النظر

لكنه يوجب ان لا يجب

في المعجزة يسمى موجوب السكوت لان ضرورة الملازم ثبات الاول بعوانه لو لم يكن وجوب النظر بالسمع لكان بالعقل ولو كان بالعقل افضى الى افحام العقل
وذلك لان وجوب النظر ليس بديهي بل يتوقف على النظر للمدعو ان يقول انا انظر في معجزتك ان لو وجب على النظر عقلا واما يجب النظر على ان لو
نظرت وانا لا انظر فلا يجب علي وفي ذلك افحام العقل واعلم ان هذا الجواب انما يتم ان لو كان وجوب النظر نظريا واما اذا كان بديهيا
فلا يتم لانه يقال للمدعو النظر واجب عليك بالبديهية ولا يمكنه ان يقول لا يجب علي النظر عقلا الا بالنظر ولهذا اخذ هذه المقدمة
لا يقال هذا الجواب ضعيف لوجوه الاول انا نقول انه سلم للخصم انه لا فرق بين البابين وهو وجوب معرفة الله تعالى فعلم له هذا
الوجه وذلك لانا نقول قد سلمنا ان طلب معرفة الله تعالى واجبة عقلا فكذلك وجوب السكوت الثاني ان نقول لا نسلم ان وجوب النظر ليس بضروري
ونعني بالنظر الذي يوجبه بالضرورة اصل النظر عند تنبيه النظر بالاشارة والاصغاء الى ما يقوله وتعويده من الحجة العقلية واستنباط
مقدمات الحجة من المواد التي ينبه عليها بالنظر فهذا واجب بضرورة العقل لانه طريق امن لا خوف عليه فيه ويعلمه بمجرد العقل بكونه طريقا
واما الوجه المذكور مع الثالث فيشار ضعف الجواب ثم ان هذا الالزام ليس جوابا محققا بل حاصله يعود الى انه يقول لخصمه ان الاشكال
شامل لنا ولك لانه بالافحام للفريقين لانا نقول اما الوجه الاول ففاسد جدا وبيانه هو انه انما يلزمهما عقلا او شرعا ولا يلزم من تسليم الملازم
من الخصمين الاعتراف في التسليم بان الملزوم واقع وهو الوجوب العقلي وبالجملة العذر الذي سلمه الملازم ولا يتم النظر ... الا بعد مقدمة احرى
وهي ان يقال النظر في المعجزة واجب عقلا او شرعا فيلزمه القول بوجوب السكوت عقلا او شرعا ولم يلزم من تسليم الملازم من الخصمين تسليم وقوع
احد الملازمين والوجه الثاني فاسد ايضا وذلك لان النظر الذي يدعي وجوبه عقلا ليس هو الا النظر الذي يوجبه الاشاعرة سمعا والمعتزلة
عقلا بل هو مكابرة وذلك لانه موقوف على ذاته على العلم بكونه طريقا امنا وان سلوك الطريق الامن واجب عقلا ولا يتوقف القضية البديهية
على تصديق اصلا واما الثالث ففاسد ايضا وذلك لان المصنف معترف بان ذلك من باب الالزام وقد جرت عادة النظار من المتقدمين والمتاخرين
ايراد ذلك وان المقصود منه افحام الخصم واما قوله حاصله يعود الى كون الاشكال شاملا للفريقين قلنا ليس كذلك بل الافحام مندفع عن الاشاعرة
والمعتزلة وبيان اندفاعه عن الاشاعرة وذلك لانا نقول النبوة استقرت بالمعجزة اعترف بها المدعو ولم يعترف والنبي احرى عن الوجوب الشرعي
على العلم بالوجوب بل الوجوب والواجبات الشرعية على كثير من المتكلمين بدون العلم بوجوبها ولا يشترط في الوجوب العلم بالوجوب وبمثل هذا يندفع الافحام
عن المعتزلة وهذا لان الوجوب استقر بالعقل نظر المدعو او لم ينظر فعلم ثبت ان الافحام غير شامل للفريقين **قال المصنف رحمه الله**
الفصل الثاني قوله لما قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام لما ثبت ان الاحكام لا تثبت الا بالشرع **قال رحمه الله**
اعلم ان الامام شاد المسئلة على قاعدة الحسن والقبح العقليين وهو ظاهر من كلامه وذلك لانه قال ثبت ان الاحكام لا تثبت الا بالسمع وهذا تفريع
منه تفريع هذه المسئلة على قاعدة الحسن والقبح وكان قد الزم هذه المسئلة من غير تفريع منه على تلك القاعدة ولم يفعل ذلك بل فرع عليها واعلم
ان محل الخلاف القسم الثالث من الافعال وهو ان لا يكون حسنه او قبحه مدركا بضرورة العقل او بنظر العقل بل يتوقف نهي الشرع عنه على القبح
العقلي واما القسمان الاولان من الافعال فليس شيء منها محل الخلاف نص على ذلك امام الحرمين في كتاب البرهان ونبه عليه الغزالي في المستصفى واما
السهروردي فقد قال ان تعميم ذلك يناقض قاعدة الحسن والقبح العقليين وصاحب الاحكام ايضا صرح بذلك واما صاحب المعتمد فقد قال باب
الاشياء هل هي محرمة قبل الشرع او على الاباحة فنقول اعلم ان افعال المكلفين في العقل ضربان قبيح وحسن فالقبيح كالظلم والجهل والكذب
وكفر النعمة وغير ذلك والحسن ضربان احدهما ان يستحق فعله على تركه والاخر لا يستحق فعله على تركه فالاول منه ما الاولى فعله كالاحسان والتفضل
ومنه ما لا بد من فعله وهو الواجب كالانصاف وشكر المنعم واما الذي لا يستحق فعله على تركه فهو المباح وذلك كالانتفاع بالماكل والمشارب وهذا
مذهب الشيخين ابي علي وابي هاشم والشيخ ابي الحسن وذهب بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء الى ان ذلك محظور وتوقف اخرون واختار الاباحة
ولم يصرح بان محل الخلاف هو القسم الثالث من الافعال كما ذكره اصحابنا وكان الاولى به التصريح واعلم ان لفظ الغزالي ههنا ولعلهم ارادوا بذلك
ما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح ضرورة او نظرا ولفظ امام الحرمين وهذه المسئلة يفرضها بعض الخصوم فيه يستقبح عقلا او يحسن وينبغي
ان يحمل كلامه على ما قاله الغزالي ضرورة او نظرا لا يقال ان بناء هذه المسئلة على وفق ما يدعيه يناسبه من الحجة مناقض لمواضع ما سلف من كلامه
منها ما ذكره في حد الحكم الشرعي انه خطاب الله تعالى القديم وادعى هناك ان احكام الله كلها قديمة يستحيل خلو واقعة من الوقائع وفعل من الافعال
عن حكم الشرع قبل بعثة الانبياء عليهم السلام وبعدها فقوله ههنا ان قبل ورود الشرع وما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من
الاحكام مناقض كما قرره في ذلك الفصل فانه فسر الخطاب الذي هو حكم الشرع بكلام النفس والمعنى القائم بالذات وههنا فسره بالالفاظ المسموعة
وحمل

ان قبل الشرع ما ورد خطاب الشارع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام لان ثبوت الاحكام لا يثبت الا بالشرع

وحمل الحكم عبارة عنه وذلك تناقض وان قيل في العذر انه ليس مراده بقوله ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام انه لا حكم
اصلا بل مراده انا لا نعلم ماذا ما لم نعرف السمع ويخاطبنا بهذه الالفاظ فهذا يندفع التناقض لانا نقول التناقض بعد باق
لانه انما التزم تقرير هذه المسئلة بعد تسليم التحسين والتقبيح العقليين واذا كان كذلك امكن المكلف ان يعرف خصوص الحكم في
الواقعة بدلائل عقلية وذلك تناقض قوله ههنا الثاني ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالسمع ومنها انه قال ههنا سلمنا ان القبيح
عندنا ما كان منهيا عنه شرعا والحسن ما لم يكن منهيا عنه شرعا مع ان الحسن والقبح معدودان هناك من الاحكام الشرعية او
القسم وقع في الاحكام الشرعية واول ما يثبت الحسن ان لا يتعلق به ذنب فيكون مباحا وقبل ورود السمع وخطابه لا نهي عن الافعال
فهي على الاباحة الشرعية لانا نقول لا نسلم التناقض قوله فسر الحكم الشرعي بكلام النفس القديم ولا يتم تفسيره ههنا بالالفاظ
وجعله عبارة عنها قلنا لا نسلم وهذا لان مراد المصنف من هذا الكلام ان كلام الله تعالى قديم وتعلقه بالمكلف حادث كما سبق
تقريره ولا بد وان يدل على هذا التعلق الحادث ويكون من قبيل الالفاظ المسموعة الحادثة والا كان تكليفا بالشيء مع جهل المكلف
بما كلف به وذلك باطل اما عند المعتزلة فظاهر واما عند الاشاعرة فلتسليمهم ذلك في هذا المقام واذا استقرت هذه المقدمة فنقول
قبل ورود السمع لم يوجد الخطاب الدال على تعلق الحكم الذي هو المعنى القائم بالذات بالمكلف فلم يوجد التعلق بالمكلف لما قررنا من
المقدمة وذلك هو المطلوب واذا فهم هذا الدليل هكذا اندفع التناقض المذكور ولا حاجة الى العذر الذي ذكره
واما ما اورده على قوله ان القبيح عندنا ما كان منهيا عنه شرعا فقد سبق الجواب عنه اما قوله بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح
امكن ان يعرف الاحكام بالعقل قلنا لا نسلم لانا بينا ان محل الخلاف ههنا القسم الثالث من الافعال وليس للعقل بالاستقلال فيها مجال
للحكم على ما اصطلح في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلا يندفع هذا الكلام على انا نقول لا نسلم انه يعرف ما قبل السمع بعد تسليم
قاعدة الحسن والقبح لا شاني الا على ما يدعيه المعتزلة واما بعد ثبوتها على ما يقول الاشاعرة بعد تسليم تلك القاعدة للمعتزلة
تصحيحا **قال المصنف رحمه الله** اما القائلون بالاباحة فقد تمسكوا بامور الاول ما اعتمد عليه ابو الحسين البصري وهو
ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر فيه على المالك فوجب القطع بحسنه الى الوجه الثاني **قال الشارح
رحمه الله** اعلم ان ما يتناوله الادمي ضربان احدهما ضروري لا يمكنه تناوله ... الضرورة او الحاجة وذلك كالقدر الذي لا تبقى
الحياة بدونه والثاني الزائد على ذلك كتناول انواع الفواكه وغيرها فالاول ... وخطره على قاعدة التكليف بالاباحة
فان قلنا انه يجوز تصور ضد الحظر والا فلا فقوله تناول الفواكه اشارة الى صورة المسئلة وفيه تنبيه الاحتراز عن ما تناول القدر
الضروري في بقاء الحياة واما قوله منفعة فظاهر واما قوله خالية عن امارات المفسدة فقد فسره ابو الحسين في المعتمد بقوله لا
شبهة في انتفاء وجوه القبح عنه نحو الكذب والجهل وكفر النعمة او مضرته على النفس او على الغير لانا نتكلم في اكل لا مضرة فيه ولو كان
فيه مفسدة لدل الله عليها فليس في العقل دليل عليها ولا في السمع وهذا قول المصنف خال عن امارات المفسدة واما قوله ولا ضرر
على المالك فالمراد به هو الله تعالى ومن المعلوم بالضرورة انه تعالى منزه عن الضرر وفيه تنبيه الاحتراز عن تناول الفاكهة اذا اخذت
بالمخلوق بغير اذنه فقد عينت الاوصاف فيلزم الجزم بحسنه قياسا على الاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآة الغير وذلك
لان حسنهما انما كان لما ذكرنا من الاوصاف بالدوران بيانه ان الحسن في هاتين الصورتين وجودا وعدما اما وجودا فلتحقق الحسن
فيهما مع وجود هذه الاوصاف واما عدما فلانتفاء الحسن وانتفت هذه الاوصاف اما بانتفاء بعضها او بانتفاء كلها والدليل
على علية المدار للدائر معلوم علية الاوصاف للحسن وهي موجودة في محل النزاع فيلزم الحسن وهو المطلوب واعلم ان ابا الحسين يورد على نفسه
سؤالا في الافعال جواز كونه مفسدة يعني في قبحه كما يعني جواز كون الخبر كذبا في قبحه ويسوغ ان يكون مراده من الخبر المحتمل الكذب لا بعموم
كونه خبرا بل الخصوصية والا يلزم تطرق القبح الى جميع الاخبار التي من جملتها خبر الله وخبر الرسول وذلك محال واعلم ان الامام
المصنف عبر عن هذا السؤال بان قال هب انكم لا تعلمون فيه مفسدة ولكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم فلم لا يكفي ذلك
في القبح وهذا هو معنى السؤال الذي ذكره صاحب المعتمد اجاب المصنف عن هذا السؤال بجوابين احدهما ان العقلاء انما يعتبرون في
التصرفات المفاسد ذوات الامارات دون المفاسد الخالية عن الامارات والدليل عليه انهم يلومون من قام تحت حائط الاعوجاج
فيه ولا ميل ولا يلومونه اذا قام تحت الحائط المائل وكذلك يلومون من ترك كل طعام لاحتمال كونه مسموما ولا يلومون

القائلون بالاباحة

تناوله اذا ظهرت له امارة ذلك وانتهما لو تيح الابداء لاحتمال المفسدة لقبح الاحجام لاحتمال المفسدة ويلزم من ذلك الامتناع عن الاقدام
والاحجام وذلك محال وهذا الجواب اعتمد عليهما صاحب المعتمد ايضا واجاب عن قبح الخبر لاحتمال الكذب ان الصدق وجه حسن
وليس كون الخبر كذبا وجه حسن ولا الاظهر ان يكون صدقا قال المصنف رحمه الله الوجه الثاني في اصل المسئلة ان الله تعالى
خلق الطعام في الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها الى الجواب الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الوجه ايضا
عول عليه صاحب المعتمد وتقريره ان يقال ان الله تعالى خلق الطعوم في الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فوجب ان يكون ذلك لغرض
والا كان عبثا وهو قبيح والقبيح على الله محال وذلك الغرض اما ان يكون عائدا الى الله تعالى وهو محال لكونه غنيا عن جلب المنافع ودفع المضار
فلا بد وان يكون ذلك الغرض عائدا الى الغير فاما ان يكون ذلك الغرض هو الاضرار بالغير او انتفاع الغير او لا هذا ولا ذاك والحصر
ضروري والاول باطل اما اولا فباتفاق العقلا واما ثانيا فلانه لا يكون منها ضرر واما ثالثا فلانه لا يجوز ان يكون غرضه الاضرار
الخالص فوجب ان يكون غرضه انتفاع الغير وذلك اما ان يدركها او يجتنبها لكونه يتأذى بها مفسدة فيستحق الثواب واما بان
يستدل بها واما كان يلزم الاذن في تناولها اما اذا كان غرضها الادراك فظاهر واما اذا كان الاجتناب لاجل الثواب في ذلك
لانه انما يستحق الثواب بالاجتناب اذا دعت النفس اليها ومنعها ولا يدعو النفس اليها الا بادراكها واما اذا كان غرضه الاستدلال
فانه لا يتصور الاستدلال الا بعد المعرفة فيتوقف الاستدلال بها على معرفتها وذلك يقتضي ان يترك الله في العقول اباحة الانتفاع
بتلك الاجسام ليعلم حصول الطعوم منها فينتفع بها باحد هذه الوجوه الوجه الثالث هو ان القدر الزائد على المقدار الضروري
في بقا الانسان من السبا والهوا وهو حسن لانه من دوام الانتفاع على القدر الضروري منه عار من الجانبين واما كان حسنا
لانه انتفاع خال عن امارات المفسدة لما ذكرنا في الدليل الاول وهذا المعنى موجود في مسئلتنا فوجب القول بحسنه وهذا هو الدليل
الاول ولم يختلف بعد بدل سال الاستظلال بحائط الغير بالحال الثاني وهو استنشاق النسيم النادر المقدار الزائد على المقدار
الضروري في دوام الحياة واحتج اصحاب الحظر بان هذا التصرف في ملك الغير بغير اذنه ورضاه فوجب ان يكون
محظورا قياسا على الشاهد اما انه تصرف فظاهر واما انه ملك الغير فلان العالم بما فيه ملك الله تعالى واما انه بغير اذنه
فلان الكلام فيه يعني انه لم يرد منه خطاب دال على الاذن واذا ثبت الاوصاف فقول الحظر في الشاهد انما كان لهذه الاوصاف
بالدوران وهذا المعنى موجود في مسئلتنا فيلزم ثبوت الحظر فيها تحقيقا لعلته وهو المطلوب واحتج القفال على
ابطال مذهبنا بوجهين الاول ان قول القائل لا حكم يعدم الحكم وهو متناقض الثاني هو اما ان يكون التصرفات الزائدة على
القدر الضروري ممنوعة منها اولا فان كان يلزم احد الحكمين وهو اما الحظر او الاباحة اما اذا كان الواقع هو المنع فلان ذلك هو
الحظر واما اذا كان الواقع عدم المنع فلان ذلك هو الاباحة قال المصنف رحمه الله الجواب عن الاول ان الحكم في الاصل الى آخره
قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى انه اجاب المصنف عن الاول بان قال لا نسلم الحكم العقلي في الاصل وذلك لانا نمنع حسن
الانتفاع بالاستظلال بحائط الغير ولا كذا حسن النظر في مرآته سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان حسنه انما كان لما ذكرتم واما الدوران
فلا نسلم كونه حجة وهكذا نقول في الوجه الثاني ممنوع الحكم في الاصل وهو حسن استنشاق المقدار الزائد على القدر الضروري
عن النسيم ثم نمنع عليه تلك الاوصاف وحجة الدوران العقلي وعن الثالث بانا نمنع صحة القسم التي على انه لا بد وان يكون له
عرض ويمنع المكان حلول الجوهر عن الاعراض التي هي قابلة لها وذلك مذهب الاشاعرة والبر المعتزلة لهم ابطال ما ذكروه
بالنقض بالطعوم المهلكة وفيه نظر وذلك لانه يمكن الانتفاع بالطعوم المهلكة بالتركيب مع ما يصلحها بل الجواب الصحيح
منع الحصر ثم منع توقف المعرفة حالة التكليف فانا لا نسمي بعلم من المكلف مباحا ونمنع ان يتوقف اجتنابها بتوقف
على الادراك بل يتوقف على الشهوة والشهوة لا يتوقف على الادراك تناولا قال المصنف رحمه الله والجواب عن حجة
اصحاب الحظر ان الاذن معلوم بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير فلم قلتم ان هذا القياس لا بد عليه قال رحمه الله
اعلم ان هذا الكلام يوهم التناقض وذلك لانه ابطل هذا الدليل فكيف يتمسك به هاهنا كان مناقضا ولكن لا تناقض على التحقيق فان
حصل ذلك قول الموضع المقدمة القائلة انه تصرف في ملك الغير قال لا نسلم انه بغير اذنه ولم قلت ان هذا القياس لا يدل على الاذن
واذا وجهناه هكذا فلا تناقض وعن التناقض بان يقول ليس في هذه المسئلة هذا الحكم المخصوص وهو الاباحة والحظر بل ايا ما
في الاخبار

... الطعوم في الا... مع امكان ان لا يخلقها

العقلا

... الحكم العقلي في الاصل

بالادراك

في الاخبار عن عدم هذين الحكمين او يقول لا نناقض في الحكم بعد هذين الحكمين وانما التناقض في نفي الحكم على الاطلاق وعن الاخير
ان المراد بالوقف انا لا ندري ان الحكم هو الاباحة او الحظر ولم يكن لا نمنع وان فسرناه بالعلم بعدم الحكم فنقول لا نسلم انه
ان لم يكن ممنوعا منه كان مباحا وذلك لان هذا القدر حاصل في فعل البهيمة ولا يسمى ذلك مباحا بل الابد في المباح من الاعلام ولهذا
قلنا المباح ما اعلم فاعله او دل على انه لا حرج على فاعله في الفعل والترك في الدنيا والآخرة فاذا ثبت انه لم يوجد هذا الاعلام
لا عقلا ولا شرعا فلا اباحة واعلم انه يدل على العرفين اصحاب الحظر والاباحة ان المسئلة مفروضة في الافعال التي لم يعلم قبحها
ولا حسنها بضرورة العقل ولا بنظر العقل فيلزم ان يكون الكلام في القسم الثالث وهو ان يعلم الحسن والقبح فيه لورود الشرع
اما بالمنع او بالاذن فيستفاد من الاول الحظر ومن الثاني الاباحة على ما يعلم من تحرير مذهب المعتزلة في هذا القسم والكلام
فيما اذا لم يرد الشرع بشيء من هذه الاحكام اذ المسئلة مفروضة في الافعال قبل ورود الشرع فيفسد على المعتزلة بان اسباب الحسن والقبح
في هذه الافعال فانهم قالوا لو كان قبيحا لدل على قبحه واللازم باطل وقلنا لو كان حسنا لدل على حسنه واللازم باطل ولا يتعالى اعلامه
لنا بانه نافع ولا ضرر فيه اذن قلنا لا نسلم بان اعلام المالك ان طعامه نافع لا ضرر فيه اذن وقد علم في الشاهد خلافه ولا يتعالى
الفرق بين الشاهد والغائب بتضرر الشاهد والغائب بتضرر الشاهد وعدم الغائب عن الضرر لانه يبطل بما اذا علم انه لم يتضرر
ولكنه ما اذن وهذا قاطع لا جواب له واعلم ان امام الحرمين رحمه الله عول في المسئلة على بنائها على قاعدة الحسن والقبح وهو الصحيح ورد على
اصحاب الحظر بان قال يلزمون الاضداد التي لا انفكاك عن جميعها وليس يخلو العبد عن جملتها فان حظروا جميعها كان ذلك تكليف
ما لا يطاق وان خصصوا الحظر بشيء عري من غير قبح العقل ولا حسنه لم يجب سقوط هذا المذهب وان خصصوا الحظر بما يعتقد
جواز التخلف عنها فمرجعهم الى انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو نسخ وقد مضى من الكلام ما يدري هذا القول واعلم ان اعلى
هذا الدليل على ابطال قاعدة الحسن والقبح واما الاستاذ ابو اسحق فقد قال من ملك بحرا لا يترف وانصف بالجود واسعي عن
ملكه وملوك عطشان لا يمنع والعطش يكفيه والقطرة ترويه وما الذي يحظر عطشه فلا يدرك بالعقول تحريم القدر اليسير من البحر
الذي لا ينقصه ما يوخذ منه بعضا محسوسا وهذا الكلام يوهم ان نصب الكلام في القدر الضروري وقد ثبت انه خلاف
ذلك الا على راي من يقول بتكليف ما لا يطاق واما قول الواقفية فان اراد انا لا نعلم انه محظور او مباح فانا نعلم
انه لا حظر ولا اباحة اذ لا خطاب من الشرع بالحظر او الاباحة وان اراد به توقف الحكم على ورود السمع فهو صحيح والله اعلم
لا يقال اذا علمنا ان الطعوم الطيبة انما نافعة في بقا الحيوان والانسان ولا ضرر بها علمنا ان الله خلقها لهذه المصلحة لان هذه
المصلحة مطلوبة مفضية الى غاية احاد نوع البشر فاذا علمنا ذلك علمنا الاذن ضرورة لان المفضي الى المطلوب يكون مأذونا
فيه والمأذون فيه مباح بل وفي بعض الصور اذا علم توقف النفس على تناول الطعام وجب تناوله وعلمنا الوجوب عليه عقلا وان
كان بعد الشرع فيستفاد ذلك من هذا بعرف سائر ما في المسئلة واعلم ان جميع ما ذكره دعاوي مجردة عن الدليل فهي ممنوعة بالبرهان
قال المصنف رحمه الله الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول الفقه وقد عرفت ان اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه
الى قوله فليحكم قال رحمه الله قوله اما الطرق فلما ان يكون عقليه او سمعيه والحصر ضروري وذلك لان الطرق هي الادلة
والامارات وهي اما ان يكون مدركه بضرورة العقل او بدلالة الدليل عليه على ما هو مذهبهم او لا يكون مدركه بالعقل باحدى
الوجوه الثلاثة فيلزم ان يكون مدركه بالسمع فقد ظهر وجه الحصر وليس لقائل ان يقول هنا قسم ثالث وهو المركب من السمع والعقل
لانا نقول ذلك لا يتصور بالتفسير المذكور الشارع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة وذلك لانهم قالوا حكم العقل في المنافع الاباحة
وفي المضار الحظر واما عند الاشاعرة فالاحكام لا تتبع المصالح والمفاسد بل تتوقف على خطاب الشرع بالاباحة او بالخصوص
يقول الادلة السمعية او منصوصة او مستنبطة اي من المنصوص والدليل عليه انه لا دليل اصالة الا قول او فعل صادر عمن لا يجوز
الخطأ عليه وهو الله ورسوله ومجموع الامة وذلك ظاهر وبيانه هو ان الدليل دل على استحالة الخطأ على الله ورسوله واما مجموع الامة
فقد دل الدليل على ان قولهم حجة وهو المراد بقولنا لا يجوز الخطأ على الامة واما استحالة الخطأ على الله فظاهر غاية الظهور
وذلك لانه لا يتجه بالذات الا قول الله وسبحان ان لا يكون صوابا واما قول الرسول فذلك لدلالة المعجزة على صدقه واما قوله قول او فعل
ليندرج في ذلك اقواله وافعاله صلى الله عليه وسلم ولان لا يعلم جميع الامة وفعل بعض الامة مع سكوت الباقين واما قول الصحابي او فعله

المباح

في ضبط ابواب اصو...

فليحكم

فلس بحجة على الحمار واذا ظهر ان المنصوص يقوم مقام من لا يجوز الخطأ عليه فاقمنا ان يكون الدليل على الحكم هو النص بالذات او لا يكون
لذلك بل بواسطة دلالته على الحكم ولا نم نسبط عليه ذلك الحكم من المنصوص عليه ثم تعدى الحكم الى غير المنصوص عليه وهو
المراد بالمستنبط فقد ظهر انحصار الدليل السمعي في المنصوص والمستنبط ثم نقول الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية
لان الاقوال وضعت للدلالة على المعاني والافعال ما وضعت للدلالة على المعاني ولهذا الفعل لا يدل وحده بل بواسطة الدلالة
القولية وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم حجة على مصلية فنه بواسطة القول الدال على وجوب التاسي به وكذلك فعل الامة حجة
لدلالة القول على كون الصادر من مجموع الامة حجة قولا كان او فعلا والدلالة القولية اما ان يكون النظر في ذاتها وهي الاوامر
والنواهي وما يودي معنى احدهما كالخبر الدال على معنى احدهما واما في عوارضها اعلم ان لكل شي ماهية هو بها هو فللامر ماهية
وللنهي ماهية وهما من الماهيات القولية الدالة على الماهيات المعنوية اعني معنى الامر والنهي العامين بالنفس عند من يقول
بالمعنى العام بالنفس او مجرد من عن المعنى العام بالنفس عند منكريه ثم نقول ماهية الامر والنهي متقدم على عوارضها ضرورة
ان المعروض متقدم على العارض وعارض ماهية الامر والنهي العموم والخصوص والاجمال والبيان لان الامر والنهي لا يكونان
مرة عامين واخرى يكونان خاصين واخرى مجملين وتارة مفصلين والدليل على ذلك وجود ماهية الامر والنهي مع العموم
والخصوص والاجمال والبيان وعارض الشي متاخر عن معروضه بالضرورة فيلزم تاخر العموم والخصوص والاجمال والبيان
عن ماهية الامر ثم ان العموم والخصوص عارضان للدلالة القولية التي هي الاوامر والنواهي والعموم والخصوص يعرض لهما
بسبب استغراق المتعلق وعدم استغراقه فان كان مستغرقا على الذي ياتي في حد العام والامر الخاص صح فيه معنى العموم و
الخصوص كل ولكونهما ان كان يدل ولا عليه دلالة عنه عن بيان اخر عرض لهما البيان والا عرض لهما الاجمال فتقدم صح الترتيب
الذي ذكره المصنف وهو ترتيب حسن لا شك فيه قوله الفعل لا يدل الا مع القول فيه نظر وذلك لان الفعل اذا لم يكن له دلالة الا بالقول
فلا دلالة للفعل والفعل كثيرا ما يستقل بالدلالة فانا اذا راينا مداومة النبي صلى الله عليه وسلم الاقتصار في مسح الراس على مسح الناصية
علمنا ان استيعاب الراس ليس بواجب واذا رايناه مهما ترك التشهد الاول جبره بالسجود قبل التسليم فاذا ذكر بعد التسليم لا يسجد
ومتى ترك التشهد الواجب اعاد ولم يجبر بالسجود علمنا ان التشهد الاخير من اركان الصلاة دون التشهد الاول وان سجود السهو يشرع
قبل التسليم لا بعده من غير احتياج الى القول واما ذلك كثيره عند دلالة الفعل على الحكم بالاستقلال والاصل ان الاستدلال
بالحكم بالفعل على الحكم بمقدمات عقلية وعلى هذا الاستدلال يفعل الله تعالى مع امتناع السهو والنسيان عليه بمقدمات عقلية
على الاحكام اولا فانا اذا علمنا في بعض الافعال انه يعتبر طريقا الى مقصود ومطلوب من مطلوبات الخالق في الجادة والاشياء
على ساير ما ذكرناه من السلوك حكمنا بوجوب ذلك الفعل ومتى عرفنا في فعل الله يفضي الى تفويت مقصود حكمنا بحرمته ومتى راينا
سعفا به في الحلة حكمنا باباحته اذا لم يكن فيه ضرر والمقصود من هذا المقصد ان الاعتراف بدلالة الفعل على الاحكام يوجب الاعتراف
بان الطرق العقلية لها مجال في الاحكام واما قوله في الدلالة القولية بان النظر في ذاتها هي الاوامر والنواهي ففيه نظر وذلك لان
القول لا يوجب ان يكون لذاته امرا ونهيا بل كونه امرا ونهيا يعرض للقول ولهذا العموم والخصوص يعرض القول بل الاصل الالفاظ
التي يؤلف منها القول والكلام هو الاسما وكونه امرا ونهيا عارض فكيف يكون هو ذات القول وعلى هذا لا فرق بين اعتبار
الامر والنهي واعتبار العموم والخصوص وكذلك ما ذكره في العموم والخصوص والمجمل والمبين غير واضح بل العاقل ان يقول
النظر في المجمل والمبين نظر في نفس دلالة اللفظ هي دلالة واحدة او هناك دلالات متعددة واما النظر في العموم والخصوص
فهو نظر في مدلول اللفظ انه كثير او واحد والدلالة اقدم من المدلول والزم للفظ فكان يجب تقديم المجمل والمبين على العموم والخصوص
من هذا الوجه لانا نقول معنى قولنا الفعل لا يدل الا مع القول ان الالفاظ هي الموضوعة للدلالة على المعاني واما الافعال فليست
موضوعة للدلالة على المعاني هذا هو المدعى فاما ان فعلا ما لا يدل على شي ما بدعه اصلا كيف والافعال من باب القراين وهي اذا كثرت
افادت القطع واما انه لماذا اصطلحوا على الالفاظ دون غيرها فذلك لعدة من الفضل الذي يكون فيه الحكمة المقتضية لاتحاد الالفاظ
للدلالة على المعاني دون غيره وسياتي ان شا الله تعالى وما ذكرنا احسن معنى كلام المصنف حيث قال الفعل لا يدل الا مع القول واندفع
ما اورده من فصل مسح الراس والتشهد فانه لا يرد على المدعى على ما حررناه على انا نقول الفعل المنقول عنه صلى الله عليه وسلم انما دل
انما دل

انما يدل بواسطة القول وذلك لانه صلى الله عليه وسلم قال هذا وضوء لا يقبل الله صلاة الا به وقال صلى الله
عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم فحينئذ الفعل انما يدل بواسطة الاقوال هذا اذا كان فعلا
واما اذا كان تركا من التروك وقد واظب على تركه ولان افضل الخلق لا يواظب على ترك الواجب فذلك على عدم وجوبه عليه فاذا لم يجب عليه
لم يجب علينا لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي على ان التروك خارجة عن المدعى فلا يرد اصلا واما قوله الاستدلال بالفعل على
الحكم بمقدمات عقلية ففاسد لما بينا ان الاقوال هي الدالة على المعاني وضعا واصطلاحا ودلالة الافعال بواسطة الاقوال على ما
لخصناه فلا حاجة الى مقدمات عقلية وبه تبين فساد ما بناه عليه من انه اذا دلت مقدمات عقلية على كون الفعل دليلا يلزم ان يدل مقدمات
عقلية على ثبوت الاحكام واستفادة الاحكام من مدارك العقول ثم نقول ان اراد بقوله لا اشكال ان الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات
عقلية ان العقل يدل على حكم شرعي ويهتدي اليه فذلك ممنوع وقد بينا فساده بفساد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان اراد به ان العقل يدل
على كون الفعل حكما شرعيا فممنوع وعلى تقدير التسليم لا يجديه نفعا ولا يسطع له بذلك في الاحكام الشرعية بالطرق العقلية على ما اختاره هو
والمعتزلة وهذا واضح عند التامل ولهذا صح من بعض اصحابنا ان كون الاجماع على دليل عقلي يعتقد صحته ولا يلزم من ذلك ان يكون قائلا
بالتحسين والتقبيح العقليين وبما ذكرنا يترجح كلام المصنف اندفع قوله القول لا يوجب لذاته ان يكون امرا ونهيا يعرض للقول كما العموم
والخصوص وبان ايد نافعه ان المصنف ما ادعى ان القول يجب ان يكون امرا ونهيا بل قال الامر والنهي لهما ماهيتان واما كونهما امرا او
نهيا يعرض للقول فلا يناقض كلام المصنف وذلك لانه جاز ان يكون الامر والنهي من عوارض القول ولهما ذاتان بل سائر العوارض
كذلك وكونه عارضا للقول لا يلزم منه ان لا يكون هو في نفسه ذاتا او ماهية وبه تبين فساد قوله وعلى هذا لا فرق بين اعتبار الامر
والنهي واعتبار العموم والخصوص لانه بناه على ذلك الاصل الفاسد واذا اتضح ما ذكرناه ايضا حاجتنا الى ادلة جميع ما اورد
هنا فلمنعهم ذلك لانقال كيفية دلالتها وهي المجمل والمبين فيه نظر وذلك لان هذه الكيفيات داخلة في تلك عوارضها متعلقاتها
بدليل انك لو قطعت النظر عن متعلقاتها لما كان في نفس اللفظ اجمال ولا بيان قوله الدليل المستنبط هو القياس فيه نظر وذلك لان الاستنباط
من خصائص المعلل فيه اركان وشرط وهو عبارة عن ذلك المجموع قوله كيفية الاستدلال بها من باب التراجيح فيه نظر لان كيفية الاستدلال
غير التراجيح لانا نقول لا نسلم ذلك هذا لان عموم المتعلق وخصوصه غير كيفية المتعلق واما قوله القياس فيه اركان وهو مربوط
عبارة عنه قلنا نعم ويدل على انه الدليل المستنبط والسؤال الاخر منازعة في التسمية ولا معنى لها الا الاصطلاح ولا مناقشة فيه واعلم انا
قد بينا ان الاوامر والنواهي ذوات وماهيات ولها عوارض ثم ان تلك العوارض ينقسم الى قسمين عارض يعرض لها بحسب المتعلق و
عارض يعرض بحسب كيفية التعلق وبيان ذلك ان لفظ الامر لا بد له من المتعلق ويستدعي ذلك متعلقا قطعا فان كان المتعلق جميع ما يتناوله
اللفظ المشعر بوضعه عرض له العموم والا عرض له الخصوص ثم ذلك المتعلق ان كان غنيا عن المبين بل هو مفهوم من الاول عرض
له البيان وبعد له المبين والا عرض له الاجمال ويقال له المجمل فقد اتضح ان ذات الامر والنهي متقدم على جميع عوارضه وان من جملة عوارضه
العموم والخصوص وهو متقدم على الاجمال والبيان فلهذا قدم باب الاوامر والنواهي على باب العموم والخصوص وقدم باب العموم والخصوص
على باب الاجمال والبيان لان العموم والخصوص نشا من المتعلق والاجمال والبيان كيفية ذلك المتعلق وكيفية المتعلق متاخرة عن نفس المتعلق
لكونه نسبة بينهما وهو المتعلق والمتعلق والنسبة من النسبتين متاخرة عنهما قطعا فلهذا اخر باب الاجمال والبيان عن باب العموم والخصوص
ثم بعد ذلك باب الافعال واما تاخيره عن الاقوال لما بينا انه لا دلالة للافعال اصالة على ما لخصناه بخلاف الاقوال فلهذا اخر باب الافعال
وقدم باب الاوامر والنواهي من هذه الدلائل ثم بيان انه لاثبات الحكم وتارة لرفعه فلا بد من بيان النسخ فلهذا اعقبت تلك الدلائل باب
النسخ وقدم النسخ عن الاجماع لانه لا نسخ ولا نسخ به على ما سياتي بيانه مفصلا وكذا القياس في هذه الدلائل يتمسك بها من لا يشاهد النبي صلى الله
عليه وسلم ولا اهل الاجماع يحتاج الى وصول هذه الادلة اليه وليس ذلك الا بالنقل فلا بد من البحث عن النقل المفيد للعلم والنقل المفيد للظن
وذلك باب الاخبار وفيه تبين حقيقة التواتر وشرايطه واحوال المخبرين وكذلك بين فيه حقيقة الخبر الذي لا يفيد الا الظن وهو
خبر الواحد فهذه جملة ابواب اصول الفقه بحسب الادلة المنصوصة والاستدلال بالمنصوص لا يتصور الا بواسطة اللغات فلهذا قدمنا
باب اللغات على جميع الابواب واما الدليل المستنبط فهو القياس فالحاصل كيفية الاستدلال بتلك الادلة فهو باب التراجيح واما كيفية حال
المستدل فالذي ينزل به حكم الله تعالى اي ينزل به امر يحتاج الى معرفة حكم الله تعالى فيه فاما ان يكون عالما بالادلة من اهل الاجتهاد وان يعرف حكم الله تعالى

في الوقائع اما ان يكون بطريق العلم او بطريق التقليد والتقليد حرام على المجتهد المتمكن من معرفة الحكم في الواقعة بطريق العلم
فلابد للمجتهد من تحصيل المعرفة بحكم الله تعالى بطريق الاجتهاد وفي هذا الباب سنبين شرائط الاجتهاد واحكام المجتهدين وان كان عاميا
فوظيفته الاستفتاء وهو باب المفتي والمستفتي وبعد عد المصنف ابواب المحصول على الترتيب الذي اختاره وبينا وجهه والله اعلم
قال المصنف رحمه الله ويتم هذا الفصل بذكر بحثين الاول ان تحصيل هذا العلم فرض الى قوله الكلام في اللغات قال رحمه الله
وان تحصيل علم اصول الفقه فرض
اعلم وفقك الله تعالى ان المدعى ان تحصيل هذا العلم فرض على الكفاية ورتب المصنف الكلام فيه على بحثين الاول انه فرض والثاني
انه ليس بفرض عين بل هو فرض كفاية اما انه فرض فدليله مركب من مقدمات ثلاثة الاولى ان معرفة حكم الله في الوقائع النازلة
بالمكلفين واجبة على ذلك المكلف الثانية انه لا طريق الى تحصيلها الا بهذا العلم الثالثة ان ما لا يتادى الواجب المطلق الا به وهو مقدور
للمكلف فهو واجب اما المقدمة الاولى فالدليل عليها انعقاد الاجماع على ان المكلف غير مخير في الوقائع بين النفي والاثبات
بل لله تعالى في كل واقعة او في اكثر الوقائع احكام معينة ليس للمكلف عدول عنها وانما قال المصنف في كلها او اكثرها لاختلاف
الاصوليين في ان المسائل الاجتهادية هل لله تعالى فيها حكم معين واما المقدمة الثانية فالدليل عليها ان المكلف اما ان يكون عاميا او لا
فان كان عاميا فوظيفته الاستفتاء والمفتي ان كان عاميا فوظيفته السؤال والاستفتاء ايضا فلابد من انتهائه الى السائل الى عالم
بحكم الله تعالى والا لزم التسلسل ان كان افراد المفتي والمستفتي العاميين غير متناهية والدور ان كانت متناهية واما كان لا يصير
حكم الله تعالى معلوما لعدم انتهائه الى العالم به لانا نتكلم على هذا التقدير واما ان كان عالما والعالم لا يمكنه معرفة حكم الله تعالى
الا بطريق صحيح لانعقاد الاجماع على انه لا يجوز الحكم والافتاء بمجرد التشهي بل لابد من طريق ولا معنى لاصول الفقه الا ذلك الطريق
فعلم انه لا يمكن معرفة حكم الله تعالى الا بعد العلم باصول الفقه فقد صحت المقدمة الثانية ويمكن ان يقال لو لم يصل الى العالم لا يصير
حكم الله تعالى معلوما والملازمة بينة بنفسها فلا حاجة الى الدور والتسلسل واما المقدمة الثالثة فسياتي تقريرها واذا ثبتت المقدمات
الثلاثة لزم وجوب معرفة اصول الفقه وهو المطلوب واما البحث الثاني فالدليل على ان معرفة اصول الفقه ليست من فروض الاعيان
جواز الاستفتاء وانه لا يجب على كل احد معرفة احكام الشرعية بالدلائل المفصلة فيبين ان تعلم اصول الفقه من فروض الكفايات بمعنى انه
يكون في كل قطر من اقطار بلاد المسلمين انسان عالم بهذا الفن فان قيل هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاثة وقد تقرر في علم المنطق
ان الدليل لا يتركب من اكثر من مقدمتين الا اذا كان القياس المركب وليس هذا منه قلنا هذه المقدمات يتولد منها دليل واحد مركب من مقدمتين
وبيان ذلك انا نقول معرفة اصول الفقه شرط للواجب وكل ما هو شرط للواجب فهو واجب ينتج ان معرفة اصول الفقه واجبة
المصنف
وهو الضرب الاول من الشكل الاول وهذا الدليل يدل على ان معرفة النحو واللغة والتصريف واجبة وبعضهم استدل به في ايجاب
تعلم علم المنطق بناء على قول من قال بوجوب معرفة الله بالادلة القاطعة قال رحمه الله الكلام في اللغات وفيه تسعة
في اللغات
ابواب الباب الاول في الاحكام الكلية للغات اعلم ان البحث اما ان يقع عن ماهية الكلام وكيفية دلالته الى النظر الاول قال رحمه الله
اعلم ان المصنف رحمه الله جعل الكلام في اللغات مقدما على سائر ابواب اصول الفقه وقد بينا وجهه ثم جعل الكلام في اللغات
مرتبا على تسعة ابواب الباب الاول في الاحكام الكلية للغات الباب الثاني في تقسيم الالفاظ الباب الثالث في الاسماء المشتقة الرابع في احكام
الترادف والتاكيد الخامس في الاشتراك السادس في الحقيقة والمجاز السابع في التعارض الحاصل بين احوال الالفاظ الثامن في تفسير
حروف تشتد الحاجة في الفقه الى معرفة معانيها الباب التاسع في كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وتمم
الكلام
الكتاب في اللغات اما قوله الباب الاول في الاحكام الكلية للغات فانما احترز بقوله الكلية عن الاحكام الجزئية للغات مثل قولنا
ضرب موضوع لكذا وتمام موضوعه لكذا فان ذلك من وظيفة اللغوي لا الاصولي لانه يبحث عن الاحكام الكلية اما قوله ان البحث عن اللغات
اما ان يقع عن ماهية الكلام او عن كيفية دلالته فمقصوده منه بيان حصر مباحث هذا الباب ووجه الحصر هو ان
الاحكام الكلية للغات تنقسم الى قسمين وذلك لان الحكم الكلي اما ان يكون ناشئا من النظر في ماهية الكلام من حيث هو كلام
من غير اختصاص بلغة قوم او من النظر في عارضه الخارج عن ماهيته وانحصار النظر في هذين القسمين ضروري النظر
الاول في ماهية الكلام النظر الثاني في كيفية دلالته وهو النظر في الخارج عن ماهيته العارض لها ودلالته وضعية فالبحث
اما ان يقع عن الواضع وفيه خلاف سياتي بيانه او عن الموضوع وهو الالفاظ او عن الموضوع له وهو المعاني او عن الطريق
الذي

الذي به يعرف الوضع وهذا النقل اما بطريق التواتر او بطريق الاحاد وانحصار صاحب هذا النظر في الواضع والموضوع والموضوع له
والطريق الذي به الوضع ظاهر وذلك لان الدلالة وضعية ووضع اللفظ بازاء المعنى يستدعي واضعا وموضوعا وموضوعا له
بالضرورة ثم معرفة الوضع لابد منها وليس ذلك الا بالنقل والنقل اما تواتر او احاد فقط ظهر وجه الحصر قال
وفي البحث عن ماهية الكلام
المصنف رحمه الله النظر الاول في البحث عن ماهية الكلام اعلم ان لفظ الكلام يقال بالاشتراك عند المحققين منا على
المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المتقطعة المسموعة الى قوله النظر الثاني الشرح قال رحمه الله اعلم ان
لفظ الكلام مشترك بين المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بهذه الالفاظ وبين المركب من الالفاظ المصطلح عليها الدالة على معانيها
هذا عند المحققين من الاشاعرة وللاشعري قول انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني واذا ثبت ذلك فنقول انما الحاجة في اصول
الفقه الى البحث عن الادلة الشرعية الدالة على الاحكام والدال على الاحكام انما هو الكلام المركب من الحروف دون المعنى
القائم بالنفس فانه المدلول فلا تمس الحاجة في اصول الفقه الى البحث عن المعنى القائم بالنفس بل يسلمه الاصولي من المتكلم
ثم المتكلم يقرر وجوده في علم الكلام بالبرهان واذا عرفت ذلك فنقول ان الكلام اللساني يطلق تارة على المؤلف من الحروف
المسموعة من غير دلالة على معنى وهو المهمل ولهذا يقال في اللغة هذا كلام مهمل وهذا كلام غير مهمل سواء كان اطلاق الكلام
على المهمل حقيقة او مجازا والغرض هاهنا بيان الكلام الذي يهمل فذهب اكثر الاصوليين الى ان الكلمة الواحدة اذا كانت
مركبة من حرفين فصاعدا كلام ولهذا قالوا في حده ما ذكره ابو الحسين البصري قال المصنف قال ابو الحسين البصري الكلام
هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها وربما زيد فيها اذا صدرت من قادر واحد اما قولنا المنتظم فالعلم انه حقيقة
في التاليف الى اخر الحكم قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى انه ذكر ابو الحسين للكلام حدين احدهما هذا الذي نقله المصنف عنه والحد
الثاني سنذكره بعد شرحنا لهذا الحد اما قوله هو المنتظم فقد قال المصنف النظام هو التاليف ودليله النقل عن ائمة اللغة
وماتالف
وهذا التاليف حقيقة في الاجسام وذلك على راي المتكلمين ان الموجود اما واجب او ممكن والواجب لا تاليف فيه لان البراهين
القاطعة دلت على وحدة واجب الوجود وبراءته عن التركيب والتاليف والممكن اما جوهر او عرض والاعراض لا تاليف
فيها حقيقة وليس عندهم جواهر روحانية وان كانت فهي بسائط فلم يبق الا الجسم فاذن التاليف حقيقة في الاجسام الا ان
الحروف لما توالت على السمع وان نتجت في الخيال حصل لها تاليف شبيه بالتاليف الذي للاجسام فاطلق اسم التاليف عليه مجازا
لما بينهما من المشابهة واما قوله من الحروف فاحترز به عن الحرف الواحد فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او
في الاصل اما قوله ظاهرا فامثلته كثيرة واما قوله في الاصل فهو احتراز عن ق وش وع واشباهها فان الاصل فيه قي وشي
وعي والدليل عليه هو ان عند التثنية يقال قيا وشيا وعيا ترد الالفاظ الى اصولها اسقط اليا للتخفيف وقوله المسموعة احتراز
عن حروف الكتابة فانها ليست مسموعة قطعا وقوله المتميزة احتراز عن اصوات كثير من الطيور فانها وان سمع حروفا ولكن غير متميزة
وقوله المتواضع عليها احتراز من المهملات فانه لم يصطلح عليها وقوله اذا صدرت عن قادر واحد احتراز عما اذا صدر كل واحد
من حروف الكلمة عن قادر اخر كما لو نطق واحد بالقاف وآخر باللام فانه لا يسمى كلاما هذا هو احد الحدين
اللذين ذكرهما ابو الحسين البصري في المعتمد ما قاله المصنف واعلم ان هذا الحد يقتضي امرين احدهما كون الكلمة المفردة كلاما وذلك باطل
باتفاق النحاة اما انه يقتضي ذلك فلان الحد المذكور للكلام صادق على الكلمة واما الحاجة على ان الكلمة الواحدة ليست كلاما
فظاهر واما قوله لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة ولعل ذلك عن سيبويه فذلك اصح واما قوله قول اهل اللغة في المباحث اللغوية
راجح على قول غيرهم فلعل الامر على ما قاله في المباحث التصديقية فاما في المباحث التصورية فلا مناقشة في الاصطلاحات الثاني ان
قولهم اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل يبطل بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب فالدليل على انها انواع الحروف
اما اولا فباتفاق النحاة واما ثانيا فلصدق حد الحرف عليها ولكل واحد منها حرف والمراد بالحرف هاهنا اللفظ الذي هو قسيم الاسم والفعل
حرف كلمة باتفاق النحاة وكل كلمة كلام عند الاصوليين القائلين بحد الكلام على الوجه المذكور مع انها غير مركبة ثم اعتذر المصنف
عن الاشكال الثاني بجواب بعيد فقال النقض بلام التمليك وباء الالصاق وفاء التعقيب مندفع لانها متحركة والحركة على الحقيقة حرف
فاذن الحرف مع الحركة مركب واجاب المصنف عن هذا بان قال هذا بعيد ومع ذلك فيحتج بورود غيرها من النقوض وذلك كالباء في علامي

وتنوين السوين وبالالصاق هي حروف مفردة خالية عن الحركات فلا يمكن ان يعبد عنها بكونها متحركة ولما بين الخلل في الحد
ربعه الاصولي قال الاولى مساعدة ائمة العربية فنقول كل منطوق به دال بالاصطلاح على معنى فهو كلمة وشرح هذا الحد
ان المنطوق به جنس للكلام والكلمة ويتناول المهملات وقوله دال بالاصطلاح احتراز عن الالفاظ المهملة والدالة بالطبع كقولهم اف
وآخ وهو يتناول الحروف المتحركة والخالية عن الحركات والمركب منها قال واما الكلام فهي الجملة المفيدة فقولنا الجملة يخرج ما ليس
جملة كالكلمة الواحدة والمفيدة معناه يحسن السكوت عليه والجملة اما اسمية او فعلية او مركبة من جملتين اما الاسمية كقولك
زيد عالم والفعلية كقولك قام زيد والمركبة من جملتين هي الشرطية المتصلة او المنفصلة والشرطية المتصلة على تسعة اقسام
لانها ان تركب من جملتين او من شرطيتين متصلتين او من شرطيتين منفصلتين او من حملي ومتصل او من حملي ومنفصل او من متصل (اماء)
ومنفصل وبما يشترك في هذه الاقسام الستة تصير الشرطية المتصلة بثلثة اقسام اخرى وذلك لان المركبات الثلاثة
الاخيرة اما ان يكون المقدم حمليا والمتصل تاليا او عكسه ولذلك المركب من الحملي والمنفصل والمركب من المتصل والمنفصل
فاذن اقسام الشرطية المتصلة تسعة واقسام الشرطية المنفصلة ستة ضرورة ان المقدم يتميز عن التالي بالطبع في المتصل وفيه
تقسيم اخر ومباحث غامضة تتعلق بعلم المنطق ولا حاجة بنا اليها في اصول الفقه ثم نقل المصنف عن ابن جني واتباعه ان الكلام يخرج
عن كونه كلاما تارة بالزيادة واخرى بالنقصان مثال الزيادة هو انك اذا قلت قام زيد كان كلاما فاذا اردت فنحوه الشرط وقلت
ان قام زيد لم يكن كلاما واما بالنقصان فكما اذا قلت قام زيد ثم نقصت منه قام او زيد واقتصرت على احدهما فانه لا يكون كلاما
وقد خرج بالنقصان عن كونه كلاما لا يقال السؤال الاول مدفوع وبيانه من وجهين احدهما انا لا نسلم انتقاض هذا الحد
بكون الكلمة كلاما غاية ما في الباب ان الكلمة المفردة قد تتالف من حروف ولكن ليس كل مؤلف منتظما فان
التاليف ينقسم الى منتظم وغير منتظم فالمنتظم من التاليف في كل شيء هو المستحسن المفيد فائدة الواقع موقعه وانتظام الحروف
انما يتصور اذا صار الكلام مفيدا وفهما للمعنى ويحسن السكوت عليه فعلى هذا الامر من اصطلاح النحاة والاصوليين ويعلم (اصطلاحا)
من هذا ان مرجع المنتظم الذي هو الجنس في الحد غير سديد والوجه الثاني في الدفع هو ان لكل طائفة اصطلاحا خاصا ولا مشاحة
فيه اصلا وقد نبهنا عليه ثم ليس اخلا هذا الاصطلاح عن الفائدة في هذا الفن او ان هذا الاصطلاح سوى … البحث ذلك كان
ذلك يتوجه لان ذلك الاصطلاح واشكالا عونا عليه فاذا المنظور ذلك يمنع ابن … ما ذكره واما سؤال الثاني فانما يرد ان لو كان لام التعريف
اما الالصاق او اياما من علامتي كلاما فيقال وحد الحد بدون المحدود ولكن ذلك ليس بكلام عند احد وقوله فكل حرف كلمة وكل كلمة
كلام مجرد الدعوى ولا دليل عليه وكل واحد منهما ممنوع ولم يعلل يلزم القول بذلك من الحد ومن وجه اخر ان يمول ذكر المنتظم
مكان الجنس وقوله الواضع عليها مكان الفصل الاخير ولا شك ان الضمير في قوله المتواضع عليها عائد الى الحروف التي منها يكون الانتظام
فالمراد بالانتظام ان كان ما ذكره من المعنى وهو ان يقع التاليف بينهما مفيدا يحسن السكوت عليه بعد حصل الاستغناء عن قوله المتواضع عليها
لان الحروف التي ينتظم منها الكلام لا يتصور الا متواضعا عليها سواء اردنا بالحروف ما هو قسيم الاسم والفعل الذي هو احد انواع الكلام
او يراد به حروف الهجا فان الحروف كل واحد من القسمين متواضع عليه مستعملة في الجملة في اللغات داخلا في مفهوم الحروف فيقع
قوله المتواضع عليها تكرارا بل الانتظام من الحروف ويغني عن كله وان كان المراد بالانتظام ليس ذلك بل مطلق التاليف يعود ذلك
رد الاشكال من وجه اخر وذلك لانه ان اراد بالمواضع وضع الحروف بازاء معنى فهذا الاسا ولا الا الحروف التي هي نوع من الكلمة
وعند ذلك لا يكون الجملة الاسمية او الفعلية كلاما لانه لم ينتظم من الحروف على هذا التفسير وهو كلام بالاتفاق بل هو معظم الكلام بل
يحصر الكلام في مثل قولنا هل زيد قائم وهذا لا يبعد من الكلام فضلا من ان ينحصر فيه الكلام وان لم يرد بالمواضع ذلك بل اراد اعم من ذلك
وهو ما يكون مستعملا في الجملة منطوقا به وح يندرج فيه الحروف المفردة الهجائية وكل ما يتالف من هذه الحروف ويجب ان يكون كلاما اذ
المراد بالانتظام ليس الا التاليف في المواضع ليس مجرد الاستعمال فمن اخذ حروفا متعددة وركبها مركبا عاريا عن مصطلح عليه وجب ان
يكون كلام مثل مستشطع … وظاهر انه ليس ذلك كلاما اما قوله المسموعة فالمفهوم منه انها مسموعة بالفعل وهذا ليس بشرط فان من
حلف انه في بيت وانشد شعرا ان الكلام … وان لم … ذلك احدا وايضا يصح ذلك ان يقال كلمت فلانا فلم يسمعه الا ان يريد
بالمسموعة كونها مسموعة بالقوة لكن كان يجب ان يعرض لذلك في الحد اذ الحد يراد للايضاح وايضا فقوله المميزة بلا تخصص لا فائدة فيه وذلك
لانه

يتناول المنتظم من الحروف فعلى التضمن بعدد الحروف ويتميز بعضها عن بعض فان المنتظم من الحرف الواحد بالتكرير لا يقال فيه انه منتظم من
الحروف واذا جاء التعدد فعدد عين كل واحد منهما على الاخر بالصورة واذا دخل التمييز في ذلك التعدد كان ذكره بعد ذلك تكرارا
واما قوله تحرزنا به عن اصوات كثير من الطيور فهو ايضا غير سديد وهذا لان صوت الانسان لا يسمى حرفا فضلا عن اصوات
الطيور بل الصوت يسم الحرف فانه يمكنك ان تقول المسموع اما حرف او صوت ولا يكون الصوت نفس الحروف ولا بالعكس وان فرض
طاير ينطق بحروف عدة من الحروف التي نستعملها فقد انتقض هذا الحد بذلك ولا نقع ذلك المعد مفيدا قلنا المنتظم هو
المولف نقلا عن ائمة اللغة ولهذا يقال هذا سلك منتظم انتظاما حسنا وهذا سلك فاسد النظام وهذا الامر منتظم انتظاما حسنا
فليس الاستحسان او الحسن داخلا في مفهوم الانتظام واما الثاني فصحيح ذكره ههنا في شرح المتن واما جوابه عن السؤال
الثاني ففاسد لما قررناه من الدليل على المقدمات التي للسوال ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره ليس مجرد دعوى واما المسموعة فالمراد
بها المسموعة بالفعل فقوله من خلى بنفسه وانشد شعرا فتكلم وان لم يسمعه قلنا قد سمعه المتكلم وذلك يكفي في صدق كونها
مسموعة او نقول هي بحاله لو كان هناك من يسمع لسمعه فاندفع ما ذكره واما النقض المورد على حد الكلام بجوابه اعتبار حد
دافع له وذلك لانا نقول الكلام هو المنتظم من الحروف اصالة او نقول المسموعة المتميزة الصادرة عن قادر واحد في زمن واحد انتظاما
مصطلحا عليه وبهذا الحد يندفع النقض المذكور واما قوله فيه الحروف يغني عن التمييز قلنا لا نسلم وذلك لانه اما ان لا يدل عليه اصلا
وراسا وان دل عليه فانما يدل عليه بالالتزام دون المطابقة ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود على ما تقرر في علم المنطق فانهم قالوا
دلالة الالتزام مهجورة والمراد به ما ذكرنا ولا يقال في حد الانسان انه حيوان ضاحك في ذلك لان الضاحك يدل بالالتزام على الناطق
والقاعدة مقررة في موضعها اللائق به اما قوله صوت الانسان لا يسمى حرفا فضلا عن اصوات الطيور قلنا ما ادعاه احد ولا قاله
المصنف والذي وقع الاحتراز به الحروف التي ينطق بها بعض الطيور فانها لا يكون متميزة تميز الحروف التي ينطق بها
الانسان وغاية انه اطلق الصوت على الحروف المسموعة من الطيور باصطلاحه ولا مشاحة فيه واما قوله اذا فرضنا ان بعض الطيور
ينطق بذلك لا يقع المعد مفيدا فقد بينا وجه الفائدة فيه وذلك انه لا يتميز تميزا حاصلا في جنس كلام الانسان ونعلم ان الحد الذي
ذكره المصنف للكلمة باطل بالكلام فانه صادق عليه فان الكلام كلمة وليس ذلك من اصطلاح ائمة العربية ومدحا ولا يجد بذلك
على اصطلاحهم والصواب ان يقال في حد الكلمة كل منطوق به مفرد دال بالاصطلاح على معنى فهو كلمة وبقولنا مفردا يفصل الكلمة
من الكلام واما قوله الكلام هو الجملة المفيدة فهو باطل وذلك لان الجملة ليست اصلي فهو تعريف الشي بالمساوي او بالاخفى لا يقال حد
الكلام يبطل بقولنا الرجل العالم فهو جملة مفيدة وليس بكلام لانا نقول لا نسلم ان قولنا المفيدة يصدق على الرجل العالم قال
صاحب الحاصل كل منطوق به دال بالوضع فكلمة والكلام هو الجملة المفيدة ويرد عليه ما ورد على ما ذكره الامام والحد الثاني ذكره
ابو الحسين البصري ولا مقال اعلم ان الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة وقد دخل في ذلك كل ما هو كلام كالحرفين فصاعدا
لان الحرفين موصوفان بانهما من الحروف وبهذا الحد ينفصل الكلام عما ليس بكلام لانه ينفصل ما ليس بحروف من حروف الكتابة لانها غير
مسموعة ومن اصوات كثير من البهائم لانها ليست بحروف متميزة ومن الحرف الواحد نحو الزاء من زيد لانه ليس يوجد في الحرف الواحد
انتظام ومن حد الكلام بانه المفيد يلزمه ان يكون الاشارة والعقد كلاما ومن شرط في كونه كلاما وقوع المواضعة عليه يلزمه
ان لا يكون الحروف المولفة كلاما اذا لم يقع عليها اصطلاح مع ان اهل اللغة قسموا الكلام الى المهمل والمستعمل فوصفوا المهمل بانه كلام
وان لم يوضع لشي وليس بعد ان يشترط في كون الحروف كلاما وقوع الاصطلاح عليها وان يوصف المهمل بكونه كلاما على سبيل المجاز لان
من معناه يصل بين حرفين نحو الياء مع الباء والالف مع الالف لا يوصف بانه متكلم فان علم بانه مصطلح عليه وصف بانه متكلم فاذا ثبت
ذلك قلنا الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني اذا احد بالكلام هذا كان الكلام كله مستعملا
واعلم ان صاحب المعتمد لم يذكر بقية القيود التي ذكرها الامام ويرد عليه ما احترز به الامام بقوله اذا صدرت من قادر واحد ولا يومي (مقصوده)
فقد اصاب الزمان كان رحمه الله قال امام الحرمين اللغة من لغا يلغوا اذا لهج بالكلام وقيل لغي يلغى والكلام هو المفيد والمفيد جملة
من مبتدا وخبر وفعل وفاعل والكلم جمع الكلمة كالنبق والنبقة وهي تطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد هذا ما قاله في كتاب البرهان
وقال في كتاب الارشاد اعلم ان المعتزلة ومخالفي اهل الحق خبطوا في حد الكلام وعزموا الى جمل من الفاظهم وسنعيها بالنقض بما ذكره

وما يقال ان الكلام حروف منتظمة او اصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة وهذا باطل اذ الحد ما يحوي آحاد المحدود والحرف
الواحد قد يكون كلاما فانك اذا امرت من وقى ووشى قلت قِ وشِ فهذا كلام وليس بحروف واصوات فان قيل الحرف الواحد
لا ينطق به وحده الا من هذه الادوات وصلها الاسترلحة فعلى فقه فلم يستعمل الحرف الواحد بهذا الا بغيتهم عما اريد بهم فان
ما في درج الكلام ووصله كلام وهو حرف واحد وليس عوضا انضاح ذلك لا فائدة للمقصد بالاتاهه فان من لفظ بكلمات لا تفيد
يقال متكلم ولم يقل انه يقول الحروف بعين الاصوات ولا يعني بتكريرها فاذا حرفوا الحروف قيل الاصوات المتقطعة لا تفيد مالم اصطلح
على نصبها ادله فاذا اصطلحتم ذلك لو تكلم على مسافة تسميه تغلب على ارباب مصطلح عليها كلاما مال وقال سيخنا رضي الله عنه الكلام ما
اوجب لمحله كونه متكلما وفيه نظر والاولى ان يقول الكلام هو القول العام بالنفس وان شيئا اللسان فهو القول العام بالنفس الذي تدل
عليه العبارات وما يصطلح عليه والاشارات واعلم ما ذكره في الارشاد فيما نص لما ذكره في كتاب البرهان في مواضع منها تصريحه بان الحرف
الواحد كلام وان عبر المقصد كلام واما الحد الذي اختاره فهو للكلام النفساني وفيه نظر ايضا لا يخفى على المتامل والحد المنقول
عن شيخنا الاشعري فيه دور ظاهر والله اعلم واحسن ما يرد على هذا بعد فهمك لما يرد على غيره قال الغزالي في المستصفى الكلام اسم مشترك قد
يطلق على الالفاظ الدالة على ما في النفس وعلى مدلولات العبارات وهي المعاني التي في النفس قال الله تعالى ويقولون في انفسهم لولا يعذبنا
الله بما نقول وقال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به فلا سبيل الى انكار كون هذا الاسم مشتركا وتمسك ايضا بالشعر المشهوره
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ٥ وقد قال قوم وضع في الاصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه وكلام
النفس ينقسم الى خبر واستخبار وامر ونهي وتنبيه وهي معان تخالف بجنسها العلوم والارادات وهي متعلقة بمتعلقاتها كما
تتعلق القدرة والعلم وزعم قوم انه يرجع الى العلوم والارادات وليس جنسا برأسه وابطال ذلك على المتكلم لا على الاصولي قال وكلام الله سبحانه
وتعالى واحد ومع وحدته متضمن لجميع معاني الكتاب كما ان علمه واحد ومع وحدته محيط بما لا يتناهى واما كلام النفس فحصل متعدد
قلت كلا علومنا واعلم ان هذا القدر لا يستغني عن معرفته في اصول الفقه وان كان هو من علم الكلام والعلوم اذا كانت متحاذية فلابد من التمسك
على القواعد التي تتفرع عليها الجزئي بالنسبة الى اصله الكلي قال ابن الحاجب الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد قوله لفظ يشمل الكلمة وغيرها
لانه ما يلفظ به سواء وضع لمعنى او لا قوله وضع لمعنى يخرج المهملات لانها لم توضع لمعنى قوله مفردا احتراز من مثل قام زيد وشبهه فانه
لفظ وضع لمعنى ولكنه مركب وهو نسبة القيام الى زيد فلولا اخراجه لدخل الكلام في حد الكلمة وبما حصلناه تحصل ان الكلام ما
تضمن كلمتين بالاسناد فما تضمن كلمتين يشمل الكلام وغيره لان قولك غلام زيد كلمتان وليس كلاما قولنا بالاسناد ليخرج ما ليس بكلام
ونعني بالاسناد نسبة احد الجزئين الى الآخر لافادة المخاطب وما ذكره هذا الفاضل في حد الكلمة والكلام لا غبار عليه فهو احسن ما قيل
في هذا الباب والله اعلم **قال المصنف رحمه الله** النظر الثاني في البحث عن الواضع كون اللفظ يفيد المعنى اما ان يكون لذاته او بالوضع
سواء كان الوضع من الله تعالى او من الناس او بعضه من الناس وبعضه من الله فهذه احتمالات اربعة الاول مذهب عباد بن سليمان الصيمري
الثاني القول بالتوقيف وهو مذهب الاشعري وابن فورك الثالث وهو القول بالاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم واتباعه والرابع وهو
القول بان بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي الا قوله للشيخ العالم من بالتوقيف **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى واياننا
وجه الحصر في الاقطار المذكوره وقد تكلمنا على ما تضمنه النظر الاول وشرحناه ثم شرح فلنتكلم على ما تضمنه النظر الثاني في
البحث عن الواضع فنقول دلالة الالفاظ على المعاني بمعناها اما ذهنا لتلك المعاني للسامع العالم بالوضع وتلك الافادة اما ان تكون
لذاته اي لذات اللفظ او لذاته بل بالوضع وذلك اعم من ان يكون كله من الله او كله من البشر او البعض من الله والبعض من البشر
فان كان لذاته فهو مذهب عباد بن سليمان وان كان لا لذاته بل بالوضع فاما ان يكون وضع جميع الالفاظ لمعانيها من الله اولا والاول
هو التوقيف وان لم يكن جميعه منه فاما ان يكون وضع الجميع من البشر او لا الاول الاصطلاح واما اذا لم يكن وضع الجميع من الله و
التقدير انه ليس وضع الجميع من البشر فلزم ان يكون وضع البعض من الله والوضع الآخر من البشر لانا نتكلم على تقدير الوضع فعلم انحصار
المذاهب المنقولة في المسئلة فيما نقله المصنف ويستحيل ان يكون هناك مذهب آخر خارج عما ذكره المصنف الاول مذهب عباد والثاني هو القول بالتوقيف
وهو مذهب الاشعري وابن فورك والثالث هو القول بالاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم واتباعه والرابع هو القول بان بعضه توقيفي وبعضه
اصطلاحي بعد قولان منهم من قال ابتداء اللغات وضع والثاني لا يمنع ان يكون بالتوقيف منهم من عكس الامر وقال القاضي الصيرودي الذي

نقع به الاصطلاح توقيفي والثاني اصطلاحي هذا قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني واما جمهور المحققين اعترفوا بالجواز في هذه الاقسام
سوى مذهب عباد فانهم جزموا ببطلانه قال صاحب الاحكام ذهب بعض المعتزلة الى انه لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني مناسبة طبيعية
لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره والدليل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت
ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولعرف كل انسان اللغات بأسرها واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة
وذلك لان الامور الذاتية تهتدي اليها العقل ولا يتصور الاشتراك في طريق معرفة الشيء مع الاختلاف في العلم والجهل واما بطلان
الملازمة فلان اللغة لا تهتدي اليها بالعقل ولذلك سائر اللغات فيبقى الملزوم مثلا لملزوم دلالة الالفاظ على معانيها ذاتية وهو
المطلوب قال صاحب الاحكام لا امتناع اصلا في ان يضع الواضع لفظ الوجود بازاء العدم او بالعكس بل وقد يقع كلفظ القرء
ونحوه والاسم الواحد لا يكون بطبعه مناسبا للشيء ولعدمه واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني مناسبة بوجه ما
لكان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان حصلت بينهما مناسبة فهو المطلوب اجاب المصنف
عن هذا بان قال ان قلنا الواضع هو الله تعالى فالتخصيص بالارادة كما قلنا في تخصيص العالم في كونه بعد ومعين لا ازيد ولا انقص
وتعوقنا في احد الزمان واختصاصها باشياء معين ومقدار معين من الاشياء وان قلنا الواضع هو العبد فالتخصيص اما كان
بخطور ذلك المعنى واللفظ بالبال دون غيرهما ولا يقال الكلام في خطور ذلك اللفظ بالبال دون غيره لانا نقول
افعال العباد مسنده الى اراده الله تعالى فالجواب ان تلك الاراده العامة لا يقال بسبب الاراده القديمة الى صفة
اللفظ لنسبتها الى غيره فلو اختص الاراده بتخصيص ذلك دون غيره كان ذلك ترجيحا من غير مرجح لانا نقول هذا السؤال
وارد على اصل الارادة وهو وارد على جميع انواع التخصيصات فما هو الجواب العام في اصل المسئلة هو الجواب ها هنا
ولا يلزم في علم اصول الفقه الاستقصاء عن الاسئلة الوارده على قواعد علم الكلام بل تسليم القاعده ها هنا وبرهن عليها
ثمه ولا يقال بان احد الامرين لازم وهو اما بطلان دليل المصنف او دليل عباد بن سليمان فلما قلتم وهذا امر ضروري
في كل دليلين دالين على امرين لا يجتمعان وهذا ليس باشكال لان المقصود من ذكر الدليل ابطال مذهب الخصم وقد بطل مذهب
عباد لدليلنا الدال على فساد مذهبه لان الجواب المذكور عن كلامه جواب تام لا يقال ان عباد بن سليمان ان اراد بقوله
لو لم يكن بين الاسماء والمعاني مناسبة لكان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين ترجيحا من غير مرجح ضروريا عند ارباب العقلاء
فقد بطل عليه بما ابطله صاحب الكتاب ثم لا يصدق عليه قوله والا يلزم الترجيح من غير مرجح اذ لا يلزم من نفي الترجيح الضروري
نفي بطلان الترجيح ان اراد مطلق المرجح صح قوله لزم الترجيح من غير مرجح وبطل كلام المصنف وهو قوله دلالة الالفاظ لو كانت
ذاتيه لما اختلفت باختلاف النواحي لاحتمال ان يكون ذلك المرجح نظريا او لا نظريا ولا ضروريا بعد تبين اختلاله والذي يدل على صحتها
ان كل معلوم اما ضروري او نظري فيستحيل ان لا يكون المعلوم ضروريا ولا نظريا واما المقسط فالعقلاء يسلمون اختصاصه
بما يوجب الجذب وان جهل خصوصه وقد اتضح ما ذكرناه ان كلام الامام صحيح لا اشكال عليه وكلام عباد باطل وبه تبين فساد
قوله انه ان اراد عباد مطلق الترجيح صح قوله وبطل كلام الامام واعلم ان هذا الكلام على ما نص المورد يحتمل اللفظ والمعنى وانما
نحن نكلفنا له وجها مع فساده فان قيل ان كان ما نقله عن عباد بن سليمان ان بين اللفظ والمعنى مناسبة تقتضي ان يكون ذلك
اللفظ موضوعا بازاء ذلك فدالة عليه مطلقا بالقياس الى كل الامم وفي كل الاعصار فذلك بين البطلان ونصح الاحتجاج
المذكور ولكن لا تنحصر الاحتمالات في الاربعة المذكورة لاحتمال ان يكون اللفظ والمعنى مناسبة اخرى لا على هذا الوجه بل تلك
المناسبة تختلف باختلاف النواحي والامم فيبين لفظ الحجر ومعناه مناسبة بالقياس الى العرب دون الفرس فالعرب لا يمكنه
ان يستعمل بازاء معنى الحجر الا هذا اللفظ وان كانت تلك مناسبة تختلف بالدليل فاسد قلنا مذهب عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ
على معانيها ذاتية في الامور الذاتية للاشياء لا تختلف باختلاف البقاع والامم واذا كان كذلك استقام الدليل وصح الحصر وعبارة
صاحب الاحكام انه ذهب بعض المعتزلة الى انه لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني مناسبة طبيعية والا لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك
المعنى اولى من غيره ومن المعلوم ان المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلاف البقاع والامم فتراخى مذهب عباد عما نقله المصنف
على الوجه الذي لخصناه بعلمه النقل من المصنف والكتب المعتبره في هذا الفن ولم يصح ذلك ولا الاختلاف ما نقله المصنف

ثم يقول من يأمل وانصف واعترف انه ليس بين الالفاظ والمعاني مناسبة تقتضي دلالتها وضعا على المعنى الخاص مطلقا سواء عرفنا
ذلك على الاطلاق او بالقياس الى انه من الامم فانه ليس من المستحيلات وضع لفظ الحجر بازاء معنى آخر مثلا كالمفهوم من لفظ آخر ويلزم
من سياق كلامهم ان يكون بين اللفظ المشترك والعرفي وبين معانيه مناسبة كثيرة وخصوصا اذا كان الوضع من قبيله واحدة وان
يكون الالفاظ المترادفة مناسبة لمعنى واحد سواء كان الوضع من لغة واحدة او من لغات مختلفة واما قوله العربي لا يمكنه ان يستعمل
بازاء معنى الحجر الا اللفظ المركب من الحاء والجيم والراء فهو من البطلان بالضرورة فلو وضع الواحد لفظا واحدا بازاء معنى لا مناسبة
بينه وبين ذلك المعنى بالنظر والخلاف امكنه ذلك بتتبع الوضع ويتكلم به وبه يبطل مذهب عباد و[illegible] ان لفظ القرء مشترك بين
الحيض والطهر ويستحيل ان يكون بين لفظ القرء وبين كل واحد من الطهر والحيض مناسبة ذاتية على ما لخص ويمكن وضع اللفظ
بازاء الضدين ويستحيل ان يكون بينه وبين كل واحد من الضدين مناسبة ذاتية لا يقال لا يلزم من اختلاف النواحي والامم
خروج اللفظ عن كونه دالا في نفسه فان الادلة العقلية دلالتها ذاتية مع انه لا يهتدي اليها كل احد لانا نقول الملازمة المذكورة
الدلالة على نفي الدلالة الذاتية للالفاظ بينة بنا فلا يفسد المنع فلا يتجه ما ذكر منعا وان اورد الدلالة العقلية نقضا فان
دلالتها ذاتية مع انه لا يهتدي اليها كل احد قلنا ما ذكرتم ممنوع فان الدلالة العقلية لا تختلف باختلاف البقاع والامم ويهتدي اليه كل
بعد ها قال المصنف رحمه الله ان كان الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين بتخصيص وجود العالم
بوقت معين دون ما قبله وما بعده الى اخره قال الشارح رحمه الله اعلم ان الجواب المذكور مبني على قاعدة كلامية وهي ان الممكن
المعين احد طرفيه دون غيره كالارادة القديمة الازلية على ما تقرر في علم الكلام فان كان الواضع هو الله تعالى فسبب
التخصيص هو الارادة القديمة وان كان هو العبد فسببه ما يخطر ان ذلك المعنى بالبال دون غيره واعلم ان الواضع ان كان هو العبد
وافعال العباد مخلوقة لله تعالى عاد الجواب الى الاول لجواب الامام هو الاول لا غير وقد نبهنا عليه قبل وانما اعدناه لانه اورد عليه
سوال فاعدنا التوجه للجواب عن السوال بعد شان وروده لا يقال هذا الجواب ضعيف وبيانه ان تخصيص وجود العالم بوقت معين
اما ان لمصلحة وحكمة وكيف يمكن ان يكون ذلك لا لمرجح ولو لم يكن لمرجح لزم ان يكون ذلك اتفاقيا على ما قرره المصنف قبل وما كان اتفاقيا
لا يكون مستندا الى الاختيار فيحال ان يقال ان افعال الله تعالى اتفاقية وذلك ليس بصحيح بل هو محال وليس للمصنف ان يجيب بقول الفاعل
المختار يرجح احد مقدوريه ويكون هو المرجح لانه ابطل هذه القاعدة في مسئلة التحسين والتقبيح العقليين فلا يمكنه الرجوع اليه والتعويل عليه لانا نقول ما ادعى المصنف ان ذلك واقع من غير مرجح اعني تخصيص العالم بوقت معين بل مراده من هذا الجواب ان ترجيح
الالفاظ بازاء معانيها من جملة افعال الله تعالى اذا قلنا الواضع هو الله تعالى فالذي يخصص كل ممكن بالحصول به اقتضى تخصيص
اللفظ المعين بالمعنى ضرورة انه من جملة الافعال فهذه الصورة تندرج تحت تلك القاعدة الكلية وقد تبين في علم الكلام ان الصفة
المقتضية لتخصيص الاشياء بما اختص بها هي الارادة فالموجب للتخصيص ههنا هو تلك الصفة والاشكال على قاعدة الارادة لا يسمع
ههنا فقد تبين ان المصنف ما ادعى ان ذلك واقع من غير مرجح واما قوله اما جاز ذلك لحكمة ومصلحة اقتضت ذلك قلنا المصلحة
او الحكمة المقتضية لوجوده مختصا بوقت معين من الاوقات اما ان كانت حاصلة في الازل اولا فان كانت حاصلة فالحاصل حدوث العالم
كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم حدوث العالم قبل ان حدث وذلك محال وان لم تكن تلك المصلحة حاصلة قبل ذلك الوقت وانما حصلت في ذلك
ذلك الوقت فاما ان يكون حدوثها مع جواز حدوثها او مع وجوب حدوثها فان كان الاول لزم اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص اخر
ويتسلسل الى غير النهاية وهو باطل وان كان مع وجوب حدوثها لزم حدوث الحادث من غير سبب وذلك محال وان سلسلت تلك الحكمة والمصلحة
ان كانت قائمة لزم قدم العالم وهو محال وان كانت حادثة تخصصت فلابد لها من مخصص والتسلسل محال فلابد من الانتهاء الى الارادة القديمة
وذلك يدفع الاشكال بان تنسب نسبة الارادة القديمة الى جميع المخصصات نسبة واحدة فلو اختصت واحدة بعينها لزم الترجيح من غير مرجح وذلك محال
الجواب عن هذا السوال من حيث [illegible] ان هذا الاشكال على اصل قاعدة الارادة فلا يسمع ههنا لان الكلام بعد تقرير تلك القاعدة او بعد
تسليمها [illegible] ان ذلك التخصيص بسبب خاصة عارضة للارادة القديمة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح وهذه نكتة شريفة
بها يخرج الجواب عن شبهة القائلين بقدم العالم ولا يحمل هذا الفن بسط هذا الكلام اكثر من ذلك لا يقال [illegible] مذهب عباد على ان شرط وضع
اللفظ بازاء المعنى المناسبة الذاتية وهذا المذهب على هذا الوجه لا يبطل الدليل الذي ذكره المصنف لانا نقول هذا المذهب غير منقول
عن عباد

اراد ان الواضع هو الله

عن عباد على هذا الوجه فمن اراد تصحيح كلامه فلابد له من نقل هذا المذهب عنه اعني التصريح به في بعض الكتب ولم ينقل والمذاهب لا تنقل بالاحتمال فلابد من نقله
من الكتب المعتبرة وعرضها على انا نقول هذا الاحتمال مع عدم صحة نقله عن عباد باطل والدليل عليه هو انه يمكننا ان نضع الفاظا لمعان من غير مراعاة
المناسبة الذاتية المذكورة قطعا وهذا معلوم بالبديهة ولو كان شرطا لما امكنه ذلك فلفظ الحجر موضوع بازاء معناه المشهور فلو كان ما ذكره من مراعاة المناسبة
في الوضع صحيحا لكان بينه وبين معناه مناسبة ذاتية ولو كان ذلك لما امكن وضعه لغيره الذي ليس بينه وبينه مناسبة لكن اللازم باطل فالملزوم مثله قال المصنف رحمه الله
تخصيص كل شخص بعلم خاص وان لم يكن بينهما مناسبة وهذا الكلام واضح فان وضع الالفاظ لمعانيها ما وقع تابعا للمناسبة الذاتية المذكورة فيها والاستقراء
دال عليه ومنع بعضهم عدم المناسبة بين الاعلام ومسمياتها ممنوع مكابرة قال المصنف رحمه الله واما الذي يدل على امكان الاقسام الثلاثة فهو ان الله تعالى
قادر على ان يخلق فيهم علما ضروريا بالالفاظ والمعاني الى قوله ورجح القائلون بالتوقيف قال رحمه الله اعلم ان هذا الكلام واضح ينبغي ان نزيده
ايضاحا فنقول المدعى ان كون الالفاظ توقيفية امر ممكن امكانا عقليا وكذلك كونها باسرها اصطلاحية امر ممكن امكانا عقليا وكذلك كون بعضها توقيفيا والبعض
اصطلاحيا من الامور الممكنة عقلا ولا جزم بوقوع احد الاقسام الثلاثة ويلزم من هذا صحة القول بالتوقف اما امكان الاول فلان الله تعالى قادر على كل الممكنات والقاعدة
مقررة في علم الكلام ووضع اللفظ بازاء المعنى من الامور الممكنة بالضرورة والله تعالى قادر ايضا على ان يخلق فيهم علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء
هذه المعاني باذن وضع الجميع من الله تعالى لمعانيها ممكن وهو وقوف لفظ المعنى بالطريق المذكور ايضا ممكن والله تعالى قادر على الممكنات ويلزم من ذلك كونها
توقيفية قطعا وهو المطلوب لا يقال يلزم من سياق كلامكم ان تسمى التصديقات الضرورية توقيفية وهو باطل فلذلك لانا نقول الالزام اذ التصديقات الضرورية
ونحن ما ادعينا ان كل امر ضروري يسمى توقيفيا سلمنا ذلك لكن ما ذكرنا من باب الاصطلاح ولا مناقشة في الاصطلاح واما بيان امكان كونها اصطلاحية فذلك لانه
يصح من الواحد من الناس ان يتصور معنى ويصطلح مع نفسه بوضع لفظ بازاء ذلك المعنى وذلك لا يستدعي الا تصور اللفظ والمعنى والاصطلاح في الكلام فكل احد
ثم اذا اصطلح مع نفسه امكنه ان يعرف الغير كون ذلك اللفظ موضوعا بازاء ذلك المعنى من جهته وذلك بالايماء والاشارة وبمساعدة القرائن [illegible] والعقل
انه لو اجتمع طائفة من الاطفال الذين لم يتعلموا اللغة من ابائهم [illegible] ولا يسمعون شيئا من اللغات فلا بد وان يحدث فيما بينهم لغة اذا كبروا وتخاطب
بعضهم بعضا بتلك اللغة وبهذا الطريق يتعلم الولد الطفل اللغة من ابويه [illegible] امكان ان اللغات اصطلاحية [illegible] امكان كونها توقيفية
وذلك في الجمع ويلزم من ذلك امكان التوزيع وهو ان يكون البعض توقيفيا والبعض الآخر اصطلاحيا [illegible] واما انه لا جزم بوقوع احد الاقسام
الثلاثة الممكنة فلانا [illegible] من احد الاحتمالات الممكنة [illegible] ان لا فعل للعبد اصلا [illegible]
[illegible] الاشعري ضرورة ان لا فعل للعبد [illegible] الفرق بين كون الله تعالى فاعلا وواضعا وبين كون البشر واضعا [illegible] لا فعل
للعبد [illegible] الوضع اما ان يكون صادرا من الله تعالى [illegible] ويكون صادرا من العبد بواسطة خلق الله تعالى القدرة والارادة
الباعثة له على الوضع فيه والفرق غير معقول [illegible] قال المصنف رحمه الله احتج القائلون بالتوقيف بالنص والمعقول الى قوله اما القائلون بالاصطلاح
قال رحمه الله اعلم ان القائلين بالتوقيف احتجوا بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن وجوه ثلاثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وجه التمسك به ان الله تعالى
صرح بانه علم ادم الاسماء كلها وعلم اي اوجد فيه العلم وذلك لان التعليم تفعيل [illegible] اللغة فيكون [illegible] الاسماء في ادم
ويلزم من ذلك التوقيف وذلك ان الاسماء باسرها توقيفية على ما صرح به في الاية وتمام وجه التمسك بها فيلزم كون الافعال والحروف توقيفية لوجوه ثلاثة احدها عدم القائل
بالفصل وذلك ان من الناس من قال بكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف
قول ثالث وهو باطل بالاجماع والثاني انه يتعذر الاعراب عن جميع المعاني التي في النفس بالاسماء وحدها فلا بد من تعليم الافعال والحروف فيحصل التمكن من التعبير عن جميع
المعاني فيكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية وهو المطلوب الثالث ان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والافعال والحروف علامات على معانيها فهي اسماء
[illegible] تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اما الاول فلانه مذهب بعض ائمة العربية [illegible] واما الثاني فظاهر [illegible] تخصيص كل واحد من الاسم [illegible] بقسم خاص
[illegible] الفعل والحرف [illegible] الوجه الثاني [illegible] ما انزل الله
بها من سلطان وجه التمسك بالاية ان الله تعالى ذمهم على تسمية بعض الاشياء باسماء [illegible] ولولا ان تسمية غيرها من الله توقيفية [illegible] الوجه الثالث
من الوجوه النقلية قوله تعالى واختلاف السنتكم والوانكم وجه التمسك به [illegible] الالسنة
[illegible] اللغات التي تجري على اللسان [illegible] الحقيقة [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] حمل اللفظ على الحقيقة [illegible]
[illegible] على اللغات [illegible] الالسنة [illegible]

ان الله قادر على [illegible] يفهم على الاضطرار [illegible] بالالفاظ و[illegible]

احتج القائلون بالتوقيف بالنص والمعقول

يكون دلالة اختلاف اللغات على ما سبق الا انه اختلاف اللغات فيما سبق الا انه لاجله ابلغ واكد فيتعين الحمل عليه ويعلم ان الحمل على اللغات بالاتفاق فصار تقدير
الكلام والله اعلم ومن اياته تحمل اللغات وذلك هو الوقف واما المعقول فمن وجهين الاول ان الاصطلاح لا يتصور الا بان المصطلح يعرف غيره ما اصطلح هو عليه من الالفاظ التي وضعها
والمعاني التي وضع لها الالفاظ ولا يمكن التعريف الا بطريق والطريق الا الالفاظ او الكتابة واما كان بدلك الطريق لا يعود لذاته لما بينا انه لا دلالة للالفاظ لذاتها فتعين ان يكون
الطريق هو اما الوضع او الاصطلاح والكلام فيه كالاول ويلزم التسلسل وهو محال او التوقيف وهو المطلوب الوجه الثاني من وجهي المعقول ان الالفاظ لو كانت
اصطلاحية لارتفع الامان عن الشريعة لانه لعلها على خلاف الواقع بان يكون غير عرف فلا يحصل لنا الوثوق بشيء من الاحكام المستفادة من الكتاب لاحتمال انها كانت في الاصل لمعنى
والمراد ذلك المعنى ثم غيرت وحملنا على ما غير اليه دون الاول وجهلنا الاول ولا يقال هذا الاحتمال منقدح وان قلنا بكونها توقيفية لانا نمنع ذلك وذلك لان طريق التوقيف
هو العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء المعاني ودخول التحريف فيه ممتنع ولان الوضع اذا كان من الله والله يصونه عن التغيير والتحريف غالبا قال المصنف
رحمه الله الجواب عن التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها انه يجوز ان يكون المراد من التعليم ان الله تعالى الهمه الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه ما لاجله يقدر على
الوضع وليس لاحد ان يقول التعليم ايجاد العلم بل التعليم فعل صالح لان يترتب عليه العلم في السطر الثالث قال رحمه الله اعلم ان المصنف اجاب طريقة الوقف في المسئلة وذكر ادلة
القائلين بلزومه ان يجيب عن ادلتهم حتى يتم طريقة الوقف فقال الجواب عن التمسك بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها لا يجوز ان يكون المراد من تعليم التعليم انه الهمه الى الاحتياج الى هذه
الالفاظ واعطاه ما لاجله يقدر على الوضع ولا يقال التعليم ايجاد العلم لانا نقول لا نسلم بل هو الفعل الصالح لان يترتب عليه العلم ولذلك يقال علمته فلم يتعلم فلو كان التعليم
لايجاد الفعل لكان قولنا علمته فلم يتعلم متناقضا فان التعليم ايجاد العلم ولكن العلم الذي يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى وهذا على اصل الاشاعرة ظاهر فعلى هذا العلم
الحاصل من الاصطلاح يكون مخلوقا لله تعالى فيصدق التعليم من الله تعالى مع انها بطريق الاصطلاح سلمنا ذلك لكن لا يجوز ان يكون المراد من الاسماء العلامات
والصفات فالمراد بها خواص الاشياء سلمنا بيان ان الله تعالى علم ادم صلاحية الخيل للكر والجمال للحمل والثيران للزراعة وذلك علامات موجودة في تلك الحيوانات
وكذلك خواص سائر الاشياء علامات في تلك الاشياء وخواص يستدل عليها بها وهذا لان الاسم مشتق من السمة او من السمو فاما كان من السمة فهو العلامات اما اذا كان
مشتقا من السمة فلانها العلامة واما اذا كان مشتقا من السمو فلعلو الدليل على المدلول وخواص الاشياء يستدل عليها بامارات موجودة في المخلوقات وعلى هذا كل
ما يعرف خاصيته او كيفيتها كان اسما وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ من اصطلاح النحاة وذلك عرف حادث والاصل حمل الالفاظ على مدلولاتها اللغوية سلمنا ان
المراد بالاسماء الالفاظ ولكن لا نسلم انه يلزم من كون الله تعالى علم ادم الاسماء ان يكون توقيفية وهو الجواز ان يكون موضوعة لمعانيها باصطلاح قوم ثم ان الله تعالى
علم ادم تلك الاسماء المصطلح عليها من جهة خلق خلقه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذه الاسولة اوردها المصنف على الجازم بكونها موقعة متمسكا بالاية
المذكورة واعلم ان هذه الاسولة يمكن ان يجاب عنها اما حمل التعليم على الالهام فخلاف الظاهر والاصل الفعل لا بالاثار اللازمة المسوقة منه تعالى سوديه فيسود
وحصه فيتس اما قوله العلم الذي يكتسبه العلم مخلوق لله تعالى قلنا تعليم الله تعالى ادم الاسماء بناء الاصطلاح ظاهرا فقد ثبت التعليم فلا يحمل على ما ذكرتم قوله علمه
ما ثبت في الاصطلاح قلنا ذلك باطل بالاصل قوله على خصائص المسميات قلنا ذلك مجاز وهو خلاف الاصل ولانا لا نسلم ان المراد خواص الاشياء بدليل قوله تعالى ثم عرضهم ادلالة
رجوعه على المسميات لا يعرف لكن على [illegible] والمسميات بالقرينة الدالة عليها بدليل قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء واذ قد اجبنا عن الاسولة التي اوردها المصنف على الجازم بكونها
توقيفية فيقول الجواب ان ادعاء الجازم القطع في المسئلة بدلك ما استدل ان ادعى الظاهر فالحق ما قاله ولا يتقاصر هذه الاية في افادتها لكون القسما توقيفية عن سائر الايات التي
تمسك بها المصنف فان ما ثبت من الاصول التي هي اعظم من هذا الاصل وذلك كالاجماع والقياس بانه لا دليل فيها سوى الظاهر وقد اورد بعضهم على كلام الامام سوالا وكيف
هذا اعرضنا عن بعضها لكن [illegible] قوله المتكلم بالاسماء وحدها متعذر [illegible]
قوله الهمه تعالى الى الاحتياج الى هذه الالفاظ واعطاه ما لاجله يقدر على الوضع والاصطلاح هذا الكلام يبطل بطريق الناظر مع نفسه فانه اذا صلح [illegible]
لتحصيل العلم ولا يقال انه تعلم لانا نقول [illegible] جمع المعاني التي في النفس بمجرد الاسماء لا يمكن ولا يرد على ما ذكرتم من التعبير عن بعض المعاني بعض الاسماء المجردة عن
الافعال والحروف واما قوله سطر ذلك بطريق الناظر مع نفسه قلنا لا نسلم ان النظر المفيد للانسان العلم لا يصدق عليه انه تعلم فهو على اصل الاشاعرة لا يقال
ان قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم يدل على الاصطلاح لانا نقول [illegible] الوجود الفاظا اصطلاحية وكيف ننكر ذلك ولكل صناعة من الصناعات
العلمية اصطلاحات والنزاع ان الاسماء اللغوية توقيفية او اصطلاحية ولذلك الحروف والافعال واما الاصطلاحات الحادثة فلا نزاع فيها في هذه المسئلة وايضا نزاع
خرساني بانه ان شاء الله تعالى يجاب المصنف عن الوجه الثاني من الوجه الدال على التوقيف بان يقال الحاجة المخصوصة [illegible] مراده من الاية المذكورة بالاتفاق
فلا بد من حمل اللفظ على مجازه فان قالوا نحمل اللفظ على اللغات فان اللسان مجاز عن اللغات الجارية على اللسان قلنا ليس حمله على ما ذكرتم من المجاز اولى من حمله على مجاز اخر
وهو الاولى والثاني [illegible] على اللغات او مخارج اللغات [illegible] ظاهر والجواب عن الرابع انه باطل بتعلم الولد [illegible] اللغة لولديهما
مع ان ذلك [illegible] الاصطلاح لغة اخرى ليتمكنوا بها من الاصطلاح على غيرها ولكن
للعلم

... المراد من التعليم ... الهمه الاحتيا[ج] ... الى هذه الالفا[ظ]

لما علم ان هذه اللغات التي يتكلم بها الناس اصطلاحية وهذا الجواز يقال كانت قبل هذه اللغات لغة اخرى توقيفية ثم ان الناس تلك اللغة اصطلحوا
على هذه اللغة ثم زالت تلك [illegible] بلغة توقيفية واما تلك الواسطة مجهولة فلم يسقطها من البين قلنا عرضنا من هذا الكلام القدح في الجزم وتجويز
الاحتمال المذكور مانع من الجزم والجواب عن الخامس انه لو وقع التغيير في اللغة لاشتهر وحصول مانع كثرة البحث وشدة الحرص لان الدواعي
الى الاسماع تامة والمانع فيلزم وجود الاشتهار ولو وجد الاشتهار لاشتهر والتالي باطل واما النقوض المذكورة فبالي الجواب عنها في باب
الاخبار واما الذي احتج به القائلون بالاصطلاح فالجواب عنه ان ما ذكرتم انما يلزم ان لو لم يحصل التوقيف الا بعد الرسل وذلك غير حصوله
ان يخلق علما ضروريا في بعض الناس ان واضعا وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني وهو الجواب عن الثاني او يقول لم لا يجوز ان يخلق فيهم علما ضروريا
بانه وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني قوله ان ذلك ينافي التكليف قلنا بمعرفة الله واما سائر التكاليف فلا سر في ذلك لا يجوز ان يخلقه من غير — ولكن
العاقل ثم لا يجوز ان يعرف الملحون بعض الامور الدينية واعلم ان بعض هذه الممنوع في غاية الضعف ولكن لما كان غرض المصنف بيان عدم الجزم كانت
المنوع الضعيفة كافية في تحقق عدم الجزم والله اعلم تقدس ضعف دلالة الحارس ولزوم من ذلك صحة التوقف قال المصنف رحمه الله في البحث عن الموضوع — في البحث عن الموضوع
اعلم ان الانسان الواحد [illegible] لا يمكنه ان يستقل باصطلاح جميع ما يحتاج اليه فلابد من جمع عظيم ليعين بعضهم بعضا الى اخره قال رحمه الله اعلم وفقك الله
ان هذا البحث عن الموضوع وهو بعض اللفظ للوضع والدلالة به على المعاني دون الافعال والاشارات والذي يوضح هذا المقصود ان الانسان مدني بالطبع
فلا يمكنه ان يستقل بنفسه منفردا عن الغير بحيث لا يستعين باحد في شيء من ضروراته وحاجاته وبيان ذلك انه لا بد للانسان من ماكول ومشروب وملبوس ومسكن
وكل واحد من هذه الاشياء لا يتم الا بعد ان خلق على ذلك فاذن لا بد للانسان من احد يستعين به في مهماته وضروراته ولا يتصور الا بتعريفه ما في ضميره
من التعريف اما بالالفاظ او بغيرها من الافعال المختلفة الدالة على المعاني المختلفة فانه من الممكن جعل حركات مخصوصة بالاعضاء المخصوصة دالة على
المعاني المخصوصة لكن الالفاظ اولى وبيانه من وجوه الوجه الاول هو ان الالفاظ عبارة عن اصوات مخصوصة منقطعة تقطيعا خاصا وادخال
الصوت المخصوص في الوجود اسهل من غيره لان الصوت انما يتولد من كيفية مخصوصة من اخراج النفس واخراج النفس امر ضروري وان احتيج الى جاذب
الحرارة الغريزية وانطفاؤها يفضي الى الموت وذلك لانه لا بد لنا من التنفس من ادخال النسيم البارد واخراج الدخاني المحترق منه وذلك هو النفس
فالنفس امر ضروري مصروف للامر الضروري الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا ويكون تعريف الغير ما في ضميره اولى من تكلفنا ما لا ضرورة
اليه ضرورة ولذلك صار النفس طبيعيا للحيوان الوجه الثاني ان الصوت مخصوص بخاصية لا توجد في غيرها وذلك لانها لا تتصور ساتها
وبعادها [illegible] كلها في الوجود بعضي فيلزم ان يكون موجودا عند الحاجة اليه معدوما عند الاستغناء عنه وذلك لان [illegible] في ضمير
المتكلم تحصل مع التلفظ وبعدم اللفظ من غير قصد الى اعدامه ولا فعل يوجب عدمه وهذه الخاصية لا توجد في غيرها
فانه قد يسعى في نفيه مفسدة وذلك لانه ربما يطلع عليه من لا يراد اطلاعه عليه واما الاشارة فانها قاصرة عن افادة المقصود
وذلك لان الاشياء تنقسم الى قسمين قسم لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية وهو البارئ تعالى وصفاته المقدسة والعقول
التابعة والنفوس على راي من يثبت وجودها وكذلك المعدومات يتعذر الاشارة اليها اشارة حسية وقسم يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية لكن قد يجتمع في شيء واحد اشياء مختلفة والمحل واحد كالطعم واللون والرائحة ويختص انفراد الاشارة
الى بعضها حال [illegible] الوجه الثالث ان المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها كثيرة جدا فلو وضعنا لكل واحد منها علامة
خاصة لكثرت العلامات ووقع الاشتراك في اكثرها ويعسر ضبطها وذلك ما يخل بالتفهيم فهذه الحكمة في احداث الالفاظ
معرفات للمعاني قال المصنف رحمه الله السطر الرابع في البحث عن الموضوع له وفيه ابحاث الاول — في البحث عن الموضوع
انه لا يجب ان يكون لكل لفظ يدل عليه بل ولا يجوز لان المعاني لا تتناهى [illegible] وكل واحد متناهي الى اخره الشرح
قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا السطر هو الباحث عن المعاني حيا كليا وذلك بعد ان بحث عن الموضوع
وهو اللفظ ايضا بحثا كليا فقال الاقرب انه لا يجب ان يكون لكل لفظ معنى يدل عليه ثم استدرك وقال بل لا يجوز اما قوله
الاقرب فهو دليل على انه يجوز انه يجب ان يكون لكل معنى لفظ ثم انه لم ينصب الدليل على عدم الجواب بل نصب الدليل على عدم
الوجوب والفرق بين الجواز والوجوب ظاهر وبينهما عموم وخصوص فكل واجب جائز وذلك بمعنى الامكان وليس كل
جائز واجبا فلا يلزم من عدم الجواز عدم الوجوب ولا بالعكس واعلم انه ليس المراد من الوجوب قسم الامتناع والامكان
ولا الوجوب الذي هو متعلق ايجاب الله تعالى بل الوجوب بمعنى دخول الممكن في الوجود نظرا الى ما يتحقق عليه والدليل

علمه هو ان المعاني التي يمكن ان يعقل كل واحد غير متناهيه وذلك لوجوه احدها ان الاعداد احد انواع المعاني وهي غير متناهيه
جزما وثانيها ان معلومات الله تعالى لا نهاية لها وتلك المعلومات يعقل كل واحد منها قطعا ولا ندعي امكان تعقلها جزما بل
بل امكان تعقل كل واحد منها بوجه ما وثالثها انه قد يحصل في علم المطلوب انه يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوبا ثم يجعل ذلك المطلوب مقدمة و
اليها اخرى يحصل نتيجة اخرى ثم يجعل هذه مقدمة مع اخرى وتحصل نتيجة اخرى ولا يقف الامر نعلم ان المعاني التي يمكن تعقل كل واحد منها
غير متناهيه واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ فاما ان يكون ذلك على سبيل الانفراد او على
سبيل الاشتراك والفظ المفرد يقابل اللفظ المشترك كما ان المفرد يقابل المركب والحصر ضروري وذلك لانه لو وجب ان يكون
لكل معنى لفظ فاما ان لا يكون في جملة تلك الالفاظ ما هو موضوع لمعان كثيرة او يكون والاول باطل والا لزم وجود الالفاظ مفردة غير
متناهيه دالة على معان غير متناهيه بالضرورة واللازم باطل بدليل الاستقراء التام فالملزوم باطل والثاني باطل ايضا وذلك لان تلك الالفاظ
المشتركة اما ان يوجد فيها ما هو موضوع لمعان غير متناهيه او لا يوجد والاول باطل وذلك لان وضع اللفظ بازاء المعنى يستدعي تعقل اللفظ
الموضوع والمعنى الموضوع له جزما وتعقل امور غير متناهيه على التفصيل في زمان محال ووقوع التخاطب بمثل ذلك ولا يوجد ذلك سوا
قلنا الواضع هو العبد او الله تعالى اما اذا كان الواضع هو العبد فظاهر لاستحالة تعقل امور لا نهاية لها وصنعه واحدة بالنسبة
الى البشر واما اذا كان الواضع هو الله تعالى فلانه وان كان غير ممتنع من الله تعالى فلا نزر ذلك بانا تلك المعاني لغرض ومصلحة اما
وقوعا او وجوبا على اختلاف المذهبين وتلك المصلحة هي مصلحة التخاطب جزما اذ لا مراد من وضع الالفاظ للمعاني سوى التخاطب
وتخاطب البشر بمثل ذلك هذه الالفاظ محال فلا وضع من الله تعالى لمثل الالفاظ والثاني يلزم منه عدم استيعاب الالفاظ المعاني وذلك
لان الالفاظ اذا كانت متناهيه ومدلول كل واحد واحد متناه وضم المتناهي الى المتناهي مرات متناهيه لا يلزم منه الا عدد متناهي
فالمجموع المركب من تلك الافراد المتناهية متناه فمجموع ما لا نهاية له من المعاني غير مدلول عليه بالالفاظ المفردة وذلك
هو المطلوب واعلم ان صاحب الحاصل قال لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ ولفظ المنتخب لا يجوز ثم قال في الدليل المعاني غير متناهيه
لان من جملتها الاعداد وهي كذلك اي غير متناهيه فلو كان لكل معنى لفظ فاما ان يكون على سبيل الانفراد فيلزم وجود
الفاظ غير متناهيه وهو محال او على سبيل الاشتراك فيلزم ان يكون بعض الالفاظ موضوعا لما لا نهاية له من المعاني ضرورة كون
الالفاظ متناهيه الا ان ذلك محال لان الوضع يستدعي تعقل المعنى وتعقل امور لا نهاية لها محال واعلم ان المصنف رحمه الله قال في المسئلة التي
سبق منها في امكان اللفظ ووجوده اما القائلون بالوجوب فقد احتجوا بامرين الاول ان الالفاظ متناهيه والمعاني غير متناهيه والمتناهي اذا
وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك ثم قال بعد ذلك الجواب عن الاول بعد تسليم المقدمتين انا لا نسلم ان الامور التي يقصدها المسمون
بالتسمية متناهيه واذا عرفت ذلك فاعلم ان كلام صاحب الحاصل موافق لما في المحصول ولفظ المنتخب صريح في نصب الدليل على
عدم الجواز خلاف لفظه في المحصول واما ما نقلناه عن المصنف في المسئلة الاتية بعد هذا من قوله والجواب عن ذلك بعد تسليم المقدمتين
انا لا نسلم فهو مناقض لما ذكره في هذه المسئلة وذلك لان الدليل المذكور في هذه المسئلة مبني على ان الالفاظ متناهية و
المعاني غير متناهيه والحق ان المعاني لا نهاية لها فهذه مقدمة حقة مبرهنة واما الالفاظ المركبة من الحروف المتناهيه
فلا يلزم تناهيها لما بينا ان المفردات اذا كانت متناهيه لا يلزم تناهي المركب واما العدد الذي يدعيه هاهنا فهو بطلان
وجود الفاظ مفردة غير متناهيه دالة على معان غير متناهيه وخرج على هذا اسما الاعداد فان الاعداد غير متناهيه ولكن
اسماؤها مركبة من الحادي عشر الى المائة ثم يتعدى التركيب الى الالف وبعد الالف لا مفرد في كلام صاحب المنتخب دعوى استحالة وجود الفاظ
مفردة غير متناهيه والمنع فيه محال فمنع بعضهم كون المعاني غير متناهيه وهو منع مكابرة لما قررناه واعلم انا قررنا الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه المنع الذي سنده امام الحرمين في مسئلة الاسترسال باسم ذلك **قال المصنف رحمه الله** واذا ثبت هذا الاصل فنقول
المعاني قسمين منها ما يكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون الى اخره **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله ان المعاني على قسمين احدهما
ما تمس الحاجة الى التعبير عنه وذلك كالماكل والمشرب والملبس والمسكن ومنها ما لا تمس الحاجة اليه كانواع الروائح اما الاول فلا تخلو اللغات
عن الالفاظ الدالة عليه على اختلاف اللغات والدليل عليه ان الحاجة داعية الى هذه المعاني في التعبير عنها محتاج اليه جزما ولا تعبير
الا بالالفاظ لما بينا من الحكمة المقتضية لاختيار اللفظ دالا على المعاني دون غيرها فالحاجة الى وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني

سدعو

المعاني على قسمين منها ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون

سويه ولا مانع من الوضع بالغرض فيلزم حصول الوضع لان الداعي الى الوضع ثابت سالم عن المانع فيلزم الوضع عملا بالداعي السالم عن المانع وهذه
الدلالة تسلم على القولين في ان الواضع هو الله تعالى او العبد اما اذا كان الواضع هو الله تعالى فلما علم من قاعدة التفضل والاحسان في الوجوب
واما اذا كان الواضع هو العبد فظاهر **تنبيه** اعلم ان الحاجة داعية الى الداعية الى الماكول لضرورة البقاء فلا جرم كانت اسامي في اللغات كلها وكذا
الكلام في المساكن والملابس واما الروائح فالحاجة دون الحاجة الى غيرها فلا جرم لم يوضع الاسم الا لطرفيها دون الوسائط واما الالوان
فالحاجة اليها اكد فلذلك وضعت اسامي لها وكذلك الطعوم فالقاعدة مطردة **قال المصنف رحمه الله** البحث الثاني انه ليس الغرض
من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها والدليل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة على العلم بكونها
موضوعة لتلك المسميات الموقوفة على العلم بتلك المسميات فلو استفدنا العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ لزم
الدور الى اخره **قال رحمه الله** اعلم ان المدعى انه ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة
معانيها بمعنى ان الجاهل معانيها يستفيد منها تلك المعاني بل يستحيل استفادة تصورات معانيها من تلك الالفاظ
والدليل على ذلك ان افادة هذه الالفاظ لمعانيها موقوف على العلم بكون الالفاظ موضوعة لمعانيها والعلم بكونها موضوعة لمعانيها موقوف
على تصور معانيها فلو استفيد تصور معانيها من تلك الالفاظ لتوقف تصور معانيها على افادة تلك الالفاظ لمعانيها على تصور موقوف افادتها
لمعانيها على تصور معانيها ويتوقف تصور معانيها على افادتها معانيها وذلك دور باطل بل الغرض من وضع الالفاظ بازاء معانيها تمكن الانسان من
المعاني على التركيب فان قيل ما ذكرتم في المفرد قائم بعينه في المركب وبيانه هو ان استفادة المعنى المركب من اللفظ يتوقف على العلم بكون ذلك المركب
موضوعا لذلك المعنى والعلم بكونه موضوعا لذلك المعنى يتوقف على العلم بذلك المعنى فلو استفيد العلم بذلك المعنى من اللفظ المركب لزم الدور قلنا
لا نسلم ان استفادة المعنى المركب من اللفظ المركب يتوقف على العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المعنى المركب وظاهر انه لا يتوقف
وبيانه انه اذا قيل زيد قائم فهنا مفردات لانه احدها زيد وثانيها قائم وثالثها الحركة الدالة على النسبة المخصوصة فاذا سمع وكان الانسان
عالما بمدلول اللفظة المفردة وسمع مدلولاتها في الذهن عند سماع تلك المفردات اللفظيه واستلزم ارتسامها ارتسام المعنى المركب في الذهن
ضرورة ارتسام الحركة المخصوصة في الذهن الدالة على النسبة المخصوصة وهذا واضح جدا **تنبيه** اعلم انه وان كان قد يقرر ان الغرض من
الوضع الالفاظ المفردة ليس افادة المعاني للجاهل بتصوراتها لكن قد يكون الانسان عالما باللفظ ومعناه ثم ينساهما فاذا تصور احدهما تذكر
بالاخر فذكر اللفظ لتذكر معناه وبالعكس **قال المصنف رحمه الله** البحث الثالث في ان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات
الخارجية الى اخره **قال رحمه الله** ان ظاهر لفظ المصنف في هذا الموضع يشعر بان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات
الخارجية اصلا بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية بل لفظه صريح لذلك واما صاحب الحاصل فقال الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية
لا الماهيات الخارجية بل هذا اصرح لفظه وليس هذا على اطلاقه بل الصواب ان يقال انه اراد به انها وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية
ابتداء من غير توسط الدلالة على المعاني الذهنية فهذا حق وذلك ان اللفظ انما دل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالتها على المعاني
الذهنية وان اراد به ان الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الالفاظ فذلك باطل وذلك ان المخبر اذا اخبر لغيره
بقوله جاء زيد فان مقصوده الاخبار بمجيء زيد في الخارج وكذا قوله قام زيد واما الدليل المذكور في اصله يعود الى ان اختلاف التسمية
والاسامي لاختلاف الصور الذهنية دون الخارجية دليل على ما ذكرناه من كونها موضوعة للمعاني الذهنية دون الخارجية وفيه
نظر وبيانه هو انه يمنع اختلاف اللفظ الموضوع الخارجي وجواز اطلاق اللفظ على الذهني مشروط بانه كذا في الخارج واما قوله في المركبات
قام زيد يفيد انه قام زيد ان اراد به انه لا يدل على قيام زيد في الخارج فممنوع وفساده ظاهر وان اراد به انه لا يدل عليه ابتداء
بل بواسطة دلالته على المعنى الذهني ثم على الخارجي فهذا حق والاقرب ان مراده ما ذكرناه ولكن عبارته مشوشة واما قوله
ثم ان عرفنا ان ذلك الحكم مبرا عن الخطا فح نستدل به على الوجود الخارجي واما انه لو دل الاعلام في الخارج فلا يلتبس على ظاهره لان
نستدل بذلك على الخارجي سوا كان ذلك مبرءا عن الخطا ام لا وهذا لان الخبر دليل على المخبر عنه في الخارج وكون الحكم غير مبرا عن الخطا
لا يقدح في دلالته على الوجود الخارجي واما قوله واما لكون الاعلام في الخارج فلا بعد عرفت من الكلام بقول استقراء اللفظ على المعنى
الخارجي احرا دليل على انه يدل عليه بل هو المقصود **قال المصنف رحمه الله** البحث الرابع في ان اللفظ المشهور المتداول
من الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص الى اخره **قال رحمه الله** اعلم ان المقصود

ليس الغرض من وضع اللغات ان يفاد بالالفاظ المفردة معانيها

الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية

اللفظ المشهور المتداول من الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي

من هذه المسئلة ان اللفظ المشهور المتداول بين الخاصة والعامة لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفي لا يعرفه الا الخواص والغوص الورع مسمى الاحوال الاثم

يقولون اذا قامت الحركة بالمحل يوجب المحل المتحرك والمتحرك حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقادر واعلم ان الخصم ما ادعاه ان هذا المعنى الخفي

المدلول عليه بهذا اللفظ المشهور حتى يرد عليه ما ذكره من الحجة بل يدعي قيام الدليل على ان الحركة بالمعنى المشهور اذا قامت بالمحل اوجبت

المحل المتحركية وقد دل الدليل على ان المتحركية حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقادر واذا ادعى الخصم ذلك فلا يمكن الرد عليه بما ذكره

المصنف بل الساس في الدليل الذي يذكره الخصم وذلك مستقصى في علم الكلام وهذا البحث ليس من قبيل الابحاث اللفظية واللغوية بل من قبيل

الابحاث المعنوية وتمام هذا التحقيق ان الانسان قد يدرك معاني في حقيقة لطيفة ولا يجد لها لفظا دالا عليها لان ذلك المعنى مشكل

يحتاج الى وضع لفظ بازائه ليفهم ذلك المعنى سواء كان اللفظ من الالفاظ المشهورة المتداولة بين الناس او لم يكن وللحر

في الاصطلاحات والكتب العلمية مشحونة بامثال هذه الالفاظ وذلك لا يمكن رده بالدليل نعم ان ادعى الخصم ان هذا اللفظ المشهور

موضوع بازاء هذا المعنى الخفي اولا فيها نادر فيه وكاسماء الله تعالى المقدمة واسماء صفاته من قبيل القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة

وباذايها معان دقيقة غامضة لا يفهمها الا الخواص من العلماء العارفين بالله وبما ذكرنا يفهم معنى كلام المصنف وما فيه من الخلل **قال المصنف**

رحمه الله الطريق الخامس ما يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه الى قوله واعلم ان على هذه الطرق الثلاثة اشكالا **قال رحمه الله**

اعلم ان المدعى ان معرفة اللغة والنحو والتصريف فرض كفاية وانه يجب ان يقوم به في كل قطر شخص من المسلمين والدليل على ذلك ان معرفة الاحكام

الشرعية واجبة لما ان المكلف يذهب الى عذر النهاية او يدور بل لا بد من الانتهاء الى عالم علم الله تعالى ومعرفة احكام الله تعالى — فيما يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه

بدون معرفة ادلتها مستحيلة فلا بد من معرفة ادلتها والادلة راجعة الى الكتاب والسنة وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم

فاذن يتوقف العلم بحكم الله تعالى على معرفة دليله ومعرفة دليله يتوقف على معرفة النحو واللغة والتصريف وما يتوقف الواجب المطلق

وهو مقدور للمكلف فهو واجب فاذن معرفة اللغة والنحو والتصريف واجبة واعلم ان هذا الدليل بعينه يدل على ان معرفة اصول الفقه

واجبة وهو بعينه يدل على ان معرفة المنطق واجبة وذلك ظاهر وقد نبهنا عليه قبل ثم الطريق الى معرفة اللغة والنحو والتصريف اما العقل او

النقل او ما تركب من العقل والنقل والحصر ظاهر ثم يقول العقل لا مجال له في الاوضاع فلم يبق الا النقل المحض او المركب منهما اما النقل

المحض فطاهره ليس به فان اكثر اللغة ثابت بالنقل المحض واما المركب من العقل والنقل فنظيره قولنا الجمع المحلى بالالف واللام للعموم وذلك

لانه يصح استثناء اي فرد شئنا منه بالنقل عن ائمة اللغة والاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فيتركب هاتين المقدمتين

ان صيغ الجمع المحلى بالالف واللام للعموم بواسطة تركيب المقدمتين انها للعموم وذلك هو المراد بقولنا المركب من العقل والنقل

فان قيل هذا القسم فيه نظر وبيانه ان حاصل عائد الى ان المعرفة كون اللفظ موضوعا لكذا طريقه احدهما النقل المحض كقولنا

لفظة النار لكذا ولفظة كذا لكذا النقل عن ائمة اللغة والطريق الثاني المركب من العقل او النقل وقد صار ذلك مفسرا بتركيب

مقدمتين نقليتين وكون النقل يعرف صحة التركيب المذكور فقد ظهر من هذا الكلام ان المراد من التركيب معرفة العقل السيحة المذكورة بواسطة

المقدمتين وذلك لا يجعل الطريق المذكور مركبا من العقل والنقل وجه كون كل واحدة من المقدمتين نقلية محضة على كون معرفة العقل السيحة

اللازمة عن المقدمتين خروا من الدليل ثم يقول قول القائل هذه اللفظة لكذا بالنقل مقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا يسمى حرما على ما هو

مبين في علم المنطق فلا بد ان يضاف اليها مقدمة اخرى وهي ان استعمال هذه اللفظة لكذا من مقولات الاصمعي وكل مقولات الاصمعي صحيح

فتح ان هذه الالفاظ لكذا صحيح واذا ثبت ذلك عاد هذا القسم الى الاول وهو المركب من العقل والنقل فلا طريق الا واحد فلنا لا نسلم

ان المقدمة الواحدة لا تنتج وان معرفة العقل السيحة اللازمة عن المقدمتين ليست مقدمة اخرى ماخوذة من الدليل بل يقول المدعى

الفرق بين قولنا لفظة الرجل لكذا وبين قولنا صيغ الجموع للاستغراق بان الاول منقول عنهم نقلا صريحا والثاني مستنبط من المنقول عنهم صريحا

وذلك ظاهر **تنبيه** اعلم انه حصر الطريق الى معرفة النحو واللغة والنقل المحض او المركب من النقل والعقل على القسم المذكور ثم قال

النقل المحض اما متواتر او احاد ويلزم من ذلك كون الطريق الى معرفة النحو واللغة والتصريف ثلاثة الاول النقل المحض المتواتر الثاني النقل المحض — حصر الطريق الى معرفة النحو واللغة والنقل المحض او المركب منهما

طريق الاحاد الثالث المركب من العقل والنقل على التفسير المذكور ويلزم ايضا انقسام المركب الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون كل واحدة من المقدمتين

النقليتين منقولتين بالتواتر او بالاحاد او احديهما بالتواتر والاخرى بالاحاد واعلم ذلك **قال المصنف رحمه الله** واعلم ان كل واحدة

من الثلاثة اشكالات اما المتواتر فالاشكال عليه من وجوه احدها انا نجد الناس مختلفين في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين

احتلافا شديدا

احتلافا شديدا لا يمكن فيه القطع بما هو الحق كلفظة الله فان بعضهم زعم انها ليست عربية بل سريانية والذين جعلوها عربية اختلفوا انها

من الاسماء المشتقة او الموضوعة والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذلك القائلون بانها موضوعة اختلفوا اختلافا كثيرا

ومن تامل ادلتهم في تعيين مدلول هذا اللفظ علم انها متعارضة فان شيئا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذلك اختلفوا في

الايمان والكفر والصلاة والزكوة حتى ان كثيرا من المحققين في علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلوة من الصلوين وهما عظما الورك ومعلوم

ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا

شديدا واذا كان الحال في هذه الالفاظ التي هي اشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فما ظنك بسائر الالفاظ واذا كان

كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذر **قال رضي الله عنه** اعلم ان غرض المصنف ايراد الاشكال على الطرق الثلاثة اما — دعوى التواتر في اللغة

الطريقة الاولى وهي دعوى التواتر في الاشكال عليه من وجوه الاول انه لا سبيل الى دعوى التواتر في شيء من الالفاظ شيئا

فانها باطلة وذلك لانه لا يحصل التواتر في شيء من الالفاظ بمعنى انه ينقل نقلا متواترا كون اللفظة الفلانية لكذا الحصر في اشهر الالفاظ

مع قوة الحاجة الى استعمالها ومن المعلوم ان اشهر الالفاظ واكثرها دورانا على السنة المسلمين لفظة الله ولو حصل التواتر في شيء

من مدلولات الالفاظ لحصل في هذه اللفظة لما ذكرنا من قوة شهرتها وزيادة الحاجة الى استعمالها ولو حصل ذلك لحصل العلم بمدلولها

ولما تعارض وجود التواتر الرافع للشك والاحتمال واللازم باطل وذلك لاختلاف الناس في هذه اللفظة ومدلولها فان

الاختلاف من الناس من قال انها عبرية ومنهم من قال انها عربية والذين قالوا انها عربية اختلفوا في كونها من الاسماء المشتقة او من الجوامد

والذين قالوا انها من المشتقة اختلفوا في مبدأ الاشتقاق فمنهم من قال انها مشتقة من وله ومنهم من قال انها مشتقة من اله ومن تامل ادلة

الفريقين علم انها متعارضة لا تفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين ولولا الاحتراز عن الاطالة وادخال ما ليس من علم الاصول فيه

لنقلنا ادلة الفرق واذا عرفت ذلك فقد صح الملازمة وانتفى اللازم فلزم من ذلك عدم الملزوم وهو المطلوب وهكذا القول

الكلام في لفظ الايمان وانه من الالفاظ المشهورة وماسة الحاجة الى استعمالها كالكلام في لفظة الله واختلاف الناس في مسمى لفظ الايمان

اختلاف مشهور وذلك لان من الناس من قال انه عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ومنهم من قال انه

عبارة عن نفس التصديق ومنهم من يقول انه عبارة عن العمل بالاركان واختلاف الناس في الكفر المقابل للايمان واضح واما لفظ الصلاة

فقد قيل انها مشتقة من الصلوين وهما عظما الورك وقيل من الصلاة بمعنى الدعاء وقيل من المصلي التابع للسابق واما الزكوة فقد قيل

انها اسم الفعل بدليل قوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وقيل بل هي اسم للقدر المخرج من المال الواجب صرفه الى المصارف المعينة واختلاف

الاصوليين في كون هذه الالفاظ منقولة او غير منقولة اختلاف مشهور ظاهر على ما سيأتيه بعد ذلك ان شاء الله تعالى واذا اتضح هذه

المقدمة فنقول لو حصل التواتر في شيء من مدلولات الالفاظ لحصل في شيء من هذه الالفاظ المتقدم ذكرها لشهرتها وزيادة الحاجة الى استعمالها

واللازم باطل فالملزوم كذلك باطل وذلك ان تحصل اللازم حصول التواتر في كل واحدة من الالفاظ على التعيين ثم نفي اللازم بالطريق المذكور

قال المصنف رحمه الله فبان انه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكن نعلم معانيها في الجملة فنعلم انهم — والا نعلم معانيها

يطلقون لفظة الله على الاله الى قوله فيما عداها اظهر **قال رحمه الله** اعلم انه اورد المصنف هذا الكلام جوابا عن اشكال الاول

وحاصله منع الجهل بمسمى لفظة الله بل نعلم مسماه وهو الاله تعالى وتقدس على سبيل الاجمال وان كنا لا نعلم تفصيله وعنوان مدلوله الذات المقدسة

او صفة من صفات ذاته المقدسة لكونه معبودا للخلق او لكونه قادرا على الاختراع او متحيرا فيه العقول ثم اجاب عن هذا الجواب بان حاصل

هذا الكلام عائد الى ما يدعيه وعنوان لفظة الجلالة مع شهرتها وقوة الحاجة الى استعمالها لا نعلم مدلولها على التعيين اهو الذات او الصفة فان

كان المدلول هو الصفة فهل هو المعبودية او القادرية او غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ وذلك يقتضي عدم القطع بمسماه على التعيين

وهو عين ما ادعيناه فثبت عدم القطع في مدلول هذه اللفظة مع نهاية شهرتها وشدة الحاجة الى استعمالها ويلزم من ذلك ان يكون فيما عداها

اظهر واقوى هذا هو الوجه الاول من الاشكال الوارد على دعوى التواتر في الالفاظ **قال المصنف رحمه الله** وثانيها ان من شرط

التواتر استواء الطرفين والواسطة الى قوله في سائر الازمنة **قال رحمه الله** ان شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة معنى هذا الكلام — شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة

انه يشترط في التواتر ان يكون الرواة بلغوا عدد التواتر اولا ما حصل لهم العلم بما ينقلونه ثم ينقل عن هؤلاء الناقلين البالغين عدد

التواتر بعده اخرين بلغوا عدد التواتر ايضا ولا يزال عدد التواتر ينقل عن عدد التواتر الى ان يصل الى اخر النقلة فالطريق الاول

اول النقل والطرق الاخير اخر النقل وبين الاول والاخر الوسايط وهذا هو المراد بالطرفين والواسطة وعدد التواتر شرط في
الطرفين والوسايط والدليل عليه انه لو اختل هذا الشرط في شيء من الطرفين والواسطة لما افاد الخبر اليقين جزما ويلزم من ذلك اشتراط
ما ذكرنا من الشروط في التواتر واما ان عدد التواتر ماذا فسياتي ان شاء الله تعالى في كتاب الاخبار واذا تمت هذه المقدمة فنقول الاشكال
الثاني على دعوى التواتر في النحو واللغة والتصريف ان يقال لا نسلم التواتر فيها والدليل عليه ان شرط التواتر استواء الطرفين
والواسطة بالتفسير المذكور على ما قررناه وهذا الشرط لا نسلم حصوله في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا هذا وان سلم ذلك ولكن لا نعلم
حصوله في سائر الازمنة الماضية فاذا اختل الشرط التواتر اختل التواتر ضرورة ان اختلال الشرط يوجب اختلال المشروط
قال المصنف رحمه الله فان قلت الطريق الذي لم اره الى قوله وهذا هو الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم ان المصنف اجاب عن الاشكال الثاني على دعوى التواتر من وجهين احدهما ان الطريق الى معرفة التواتر
واللغات امران احدهما ان نقول الذين شاهدناهم وهم نقلة اللغات بالغون عدد التواتر اخبرونا ان الذين اخبروهم بكون هذه
اللغات موضوعة لهذه المعاني كانوا موصوفين بالشرائط المعتبرة في التواتر وان الذين اخبروهم من اخبرهم كانوا ايضا موصوفين
بالصفة المعتبرة في عدد التواتر ولا تزال نقل اللغات على هذه الصورة الى ان يتصل النقل بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني
في الجواب انا ندعي ان هذه الالفاظ كانت موضوعة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لهذه المعاني واستمر ذلك الى زماننا هذا لانها لو لم
تكن موضوعة لهذه المعاني في شيء من تلك الازمنة ثم وضعها واضع لهذه المعاني لاشتهر ذلك لان ذلك امر غريب والدواعي متوفرة على
نقل الامور الغريبة ولو اشتهر ذلك لعرف واللازم باطل فانا نعلم قطعا ان ذلك غير معلوم فينتفي الملزوم ويلزم من ذلك العلم
بانه لم يكن موضوعة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم الا لهذه المعاني وان ذلك استمر الى هذا الزمان هذا هو الجواب الثاني عن الاشكال
الثاني المورد على دعوى التواتر في اللغات واعلم ان المصنف رحمه الله تعالى [illegible] كل واحد من الجوابين اما الجواب الاول فبانا نقول دعوى
وجود التواتر في اللغات على الوجه الذي حررتموه دعوى باطلة قطعا لان كل واحد منا عند سماعه لفظة مخصوصة وانها موضوعة
للمعنى الفلاني لم يسمع من سمعه انه سمعه من عدد التواتر وان مسمعي مسمعيه ذكروا انهم ايضا سمعوا من اهل التواتر وهكذا الى
ان يتصل نقل تلك الالفاظ عن المخبر المذكور من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم زاد على هذا فقال بل نحن نعلم هذه الدعوى والحقيقة على
الوجه الذي حررتموه وحصناه مما لا نعلمه كثير من الادباء فكيف يدعي ذلك من جهة الادباء انهم نقلوا اللغات على ذلك الوجه وهذه
الزيادة من باب المبالغة وليس اليها حاجة ولا ضرورة في الدليل المذكور ثم قال بل الغاية القصوى في ذلك اللغة ان يسندوها
الى اسناد متقن اي ينقل اللغة الى كتاب صحيح ومن العلوم قطعا ان كل واحد من الطريقين لا يفيد اليقين واما الثاني فضعيف قال المصنف
فالثاني الطريق الثاني معروف نقل اللغات [illegible] ايضا ضعيف وذلك لان وضع اللفظة المعينة بازاء المعنى المعين ليس من الامور
العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها حتى يمنع الملازمة ونقول لا نسلم انه لو وضعه واضع لغير ذلك المعنى لاشتهر ولعرف وانما يكون
كذلك ان لو توفرت الدواعي على نقلها وانما يتوفر الدواعي على نقلها ان لو كان ذلك الوضع من الغريب من الامور العظيمة وهذا لان
الدواعي انما يتوفر على نقل الامور العظيمة او الغريبة واما نقل الامور التي ليست بعظيمة ولا غريبة فلا يتوفر الدواعي على نقلها
ووضع لفظ معين بازاء معنى معين وتغييره عما كان اولا من الوضع ليس بعظيم ولا غريب وذلك معلوم قطعا فلا يجب اشتهار ذلك
قال المصنف واما ثانيا فاعلم ان هذا الثاني يعود الى بعض الطريق لنقل اللغات ونحن نرى ان [illegible] الطريق الثاني ضعيف لوجهين
احدهما ما سبق من منع اشتهارها لو غيرت اللفظة عن موضوعها كما سبق وثانيهما الذي ذكره الان في حاصل النقض وتوجيهه ذلك
ان نقول لو وجب نقل الالفاظ ونقلها العلم بناقلها وزمن نقلها لوجب ان نعلم الان واضع الاعرابات الفاسدة والمسموعة وزمانها
ومن نقلها الى ما هو عليه نقض ما ذكرتم من توفر الدواعي على نقلها واللازم باطل قطعا فانا لا نعلم المغير ولا زمن التغيير فقال
ونتفطن ايضا بالالفاظ العرفية وتوجيهه ان نقول لو وجب نقل الالفاظ عن موضوعاتها الى غيرها ان نعلم ناقلها وزمن نقلها
لوجب في الالفاظ العرفية نقض ما ذكرتم واللازم باطل فالملزوم كذلك وبيان بطلان اللازم ظاهر فانا لا نعلم ناقل لفظة
الدابة واشباهها عن موضوعاتها الى غيرها ولا زمن نقلها جزما ويلزم من ذلك بطلان ما ذكرتم واما قوله فكذا ههنا فالمراد
انه اذا جاز في الالفاظ العرفية تغييرها عن موضوعاتها الاصلية الى غير موضوعاتها الاصلية ولا نعلم ناقلها ولا زمن نقلها

الطريق الى التواتر

بل انما نشأ بعد من الالفاظ اللغوية الغير العرفية اي اذا ما ذكرنا من الجهل بالناقل وزمن النقل في العرفية يطرق الاحتمال
المذكور الى ما ذكرنا من الالفاظ اللغوية وليس ذلك من باب القياس فقوله بين انه يجب ان يشتهر ذلك ولكن لا نسلم انه لم يشتهر
فانه قد اشتهر بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات انما اخذت عن جمع مخصوص كابي عمرو بن العلاء والخليل والاصمعي وابي عمرو الشيباني
وامثالهم ولا شك انهم لا ما كانوا معصومين ولا كانوا بالغين عدد التواتر واذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم اقصى
ما في الباب ان يقال نعلم قطعا ان هذه اللغات باسرها غير منقولة على سبيل الكذب الا انا نسلم ذلك ونقطع بان فيها ما هو صدق
قطعا ولكن كل لفظة عيناها فانه لا يمكننا القطع بانها من قبيل ما نقل صدقا او كذبا فح لا يبقى القطع في لفظ معين اصلا وهذا هو
الاشكال على من ادعى التواتر في نقل اللغات اعلم ان المصنف رحمه الله ذكر طريقين لتقرير دعوى التواتر في اللغات الاول
قد سبق بيانه وهي ان يقال ان عدد التواتر نقلوا ان اللفظة الفلانية موضوعة للمعنى الفلاني وهم يقولون ان
عدد مسمعينا مبلغ عدد التواتر وكذا الكلام في مسمعي مسمعيهم الى ان يتصل بزمن رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني
ان يقال هذه الالفاظ الموضوعة في زماننا لهذه المعاني انها كانت موضوعة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهذه المعاني
اذ لو لم يكن كذلك لكانت منقولة عن هذه المعاني الى غيرها ولو كان كذلك لتوفرت الدواعي على نقل ناقلها وزمن نقلها ولو
كان كذلك لعلمناه واللازم باطل اعلم ان هذا الدليل قياس استثنائي على اصطلاح المنطقيين واما على اصطلاح الخلافيين
فالتلازم والمعنى واحد والاسم مختلف على ما بيناه في كتاب القواعد ولا بد فيه من اثبات الملازمة ثم يدعي انتفاء اللازم او وقوع
الملازمة وههنا ادعى المصنف الملازمة عن كونها منقولة عن غيرها الى هذه المعاني وبين الاشتهار حيث قال او لم يكن موضوعة
لهذه المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني لاشتهر ولم يصرح بنفي اللازم اعتمادا على العلم بوضوحه ثم بعد ذلك اعترض على
الطريقة الاولى بما ذكره في المتن وشرحناه واعتمد على الطريقة الثانية بمنع الملازمة اولا واستخرج الى النقوض المذكورة
ثم سلم الملازمة ومنع انتفاء اللازم فقال لا نسلم انه لم يشتهر نقل اللغات عن موضوعاتها الى غيرها بل اشتهر نقلها عن موضوعاتها الى
غيرها وزاد على ذلك فقال بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات انما اخذت عن جمع مخصوص كالخليل والاصمعي وابي عمرو بن العلاء
وامثالهم ولم يبلغ هؤلاء عدد التواتر فلا يحصل اليقين بقولهم واعلم ان هذا الكلام فيه نظر وبيانه ان كون اللفظة ماخوذة
عمن لم يبلغ عدد التواتر لا يصلح ان يكون سندا للمنع عدم شهرة نقل اللغات عن موضوعاتها الاصلية الى غيرها لان عصمتهم لا
يلزم وقوع النقل والتغيير بل يبقى به احتماله وذلك لا يقدح في دعوى انتفاء اللازم واما قوله بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات
انما اخذت عن جمع مخصوص الى اخره ممنوع ودعوى تواتر ذلك تعسف بل بعد تسليم ذلك يصلح هذا الكلام ان يورد ابتداء على من
يدعي القطع واليقين في نقل اللغات ووجهه ظاهر ولا يصلح ان يجعل سندا للمنع في دعوى انتفاء اللازم اما قوله اقصى ما في
الباب ان يقال نحن نعلم ان هذه اللغات باسرها ليست منقولة على سبيل الكذب فاعلم انه تحرير لدعوى ثابتة في نقل اللغات ووجهها
ان نقول نحن لا ندعي ان اللغات باسرها باقية على موضوعاتها الاصلية بل ندعي العلم القطعي ان فيها ما هو صحيح قطعا وهو باق على
موضوعه الاصلي وان التغيير والنقل لم يتطرق الى كل فرد فرد من الالفاظ وهذه الدعوى على هذا الوجه صحيحة وعلى هذا لا
يرد ما ذكرتم من الاشكالات ثم قال المصنف ونحن نسلم ذلك ولكن اشكال ذلك هو ان هذه الدعوى على هذا الوجه تستلزم قطعا تجويز
تطرق النقل الى بعض اللغات وح نقول ما من لفظ معين الا ويحتمل ان يكون منقولا عن موضوعها الى غير موضوعها قطعا وح
لا يبقى القطع في لفظ معين اصلا هذا هو الاشكال على دعوى التواتر ٥ لا يقال من شرط التواتر ان يكون الاخبار عن
امر محسوس ولا نزاع ان اهل اللغة اختلفوا في لفظ الايمان والكفر والصلاة وغير ذلك لان نقلوا الارادات بالمعاني ليس محسوسا فاما حظ
التواتر سماع اللفظ واما ما هو المراد بها فلا ولذلك اختلافهم في الاشتقاقات لان الاشتقاق ليس محسوسا فان حظ السمع ان يسمع
صوت حروفه المعينة ويسمع صوتها بحروفه المعينة واما ان احدهما ماخوذ من الاخر فلا بل ذلك راجع الى العقل ٥ لانا نقول
السؤال الذي اورده الامام على دعوى التواتر في اللغات لا يندفع بهذا وبيانه انا نقول انه لا سبيل الى تقرير دعوى التواتر في وضع
الالفاظ بازاء معانيها فانا نمنع وجود شرائطه في شيء من الالفاظ ودعوى وضعه بازاء معنى معين وتحرير هذه الدعوى ان ندعيها
ان نقول عدد التواتر اخبرنا عن فلان ان اللفظة الفلانية موضوعة للمعنى الفلاني ومن المعلوم ان شرط التواتر وهو الاخبار

عن خصوص موجودها هنا وهو اخبارهم عن سماعهم من الاصمعي فلا يكون اللفظ الفلاني موضوعا لكذا واذا تحرر ذلك سقط ورود السؤال
على كلام الامام فانه ما منع التواتر في المراد بلفظ الايمان والصلاة والصوم والزكوة وغيرها حتى يكون جوابه لكل عدم دعوى
التواتر في المراد ولا يدعي ذلك احد لعقل ان سوطه بل منع العلم بوضع اللفظ بازاء المعنى بطريق السماع من ائمة اللغة
تواترا وسنده منع التواتر واما قوله حظ السمع ان يسمع ضرب حروفه المعينة واما ان احدهما ماخوذ من الاخر فلا فلنا لا نسلم
بل قد يصرح اللغوي بذلك ويقول لفظ كذا مشتق من كذا قال المصنف رحمه الله فاما الاحاد فالاشكال عليه من وجوه
الى الجواب قال رحمه الله اعلم ان تحرير هذا الكلام ان يقال انه اما ان يدعي التواتر في كل مسئلة مسئلة من مسائل النحو واللغة
والتصريف او يدعي الاحاد في كل مسئلة مسئلة منها او يدعي التواتر في البعض والاحاد في البعض والاشكال وارد على الاقسام الثلثه
اما على القسم الاول فقد مضى وقررناه مفصلا واما على القسم الثاني وهو ان يكون كل مسئلة مسئلة منها منقولة بالاحاد فلوجوه
الاول ان رواية الاخبار لا تفيد الا الظن على ما سياتي في كتاب الاخبار فنقول معرفة احكام الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين
موقوفة على معرفة ادلتها وادلتها راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاجماع والقياس يستند كونهما حجة الى الكتاب والسنة
فاذن معرفة احكام الله تعالى موقوفة على معرفة الكتاب والسنة ومعرفة الكتاب والسنة موقوفة على معرفة النحو واللغة والتصريف
جزما ومعرفة النحو واللغة والتصريف انما تثبت بالاخبار الاحاد لانا نتكلم على هذا التقدير وهو ان يكون كل مسئلة مسئلة منها منقولة
بالاحاد وهي لا تفيد الا الظن والموقوف على المظنون مظنون فيلزم ان تكون احكام الله باسرها مظنونة وذلك باطل بالاجماع
الوجه الثاني من الاشكال على هذا القسم ان رواية لا تفيد الظن الا الاحاد اذا سلمت من القدح وسلم الرواة عن الجرح
وهذه القاعدة معتبرة في باب الاخبار فنقول هؤلاء الرواة مجروحون والدليل عليه امور الاول ان اجل الكتب المصنفة
في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين اما كتاب سيبويه فقدح الكوفيين فيه ظاهر لا يحتاج الى تكلف وما زال المبرد من اكابر
البصريين قد ما اورد بابا في القدح فيه الثاني ان ابن جني اورد بابا في كتاب الخصائص في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض وتكذيب
بعضهم واورد بابا آخر في ان لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر ومقصوده القدح في الكوفيين واذا ثبت ذلك فنقول يلزم من هذا
الكلام الجرح القادح او المقدوح فيه وبيان ذلك ان القادح ان كان صادقا فيلزم الجرح المقدوح فيه وان كان كاذبا
لزم الجرح القادح جزما واورد ابن جني في كلمات من الغريب لا نعلم احدا اتى بها الا ابن احمد الباهلي واعلم ان هذا العدد
وهو انفراد شخص بنقل شيء من اللغة الغريبة لا يقدح في عدالته ولا يلزم من نقل الغريب ان يكون كاذبا في نقله فان كان ابن جني
اورد ذلك للقدح في راوي الغريب فذلك لا دلالة له وان كان يورده لبيان ان الراوي المذكور هو المتفرد برواية تلك الكلمات لا على
سبيل القدح فيه فلا اشكال المصنف فيه فكذا قول ابن جني ان رواته كانا يرحلان الى العاطلام يستمعاها ولا سمعا اليها هذا الكلام
من ابن جني يلزم منه احد الامرين وهو اما ابن جني او كذب رواته واسنه على ما قررناه وذلك لان ابن جني ان كان كاذبا لزم الامر الاول
وان كان صادقا لزم الثاني واما نقل عن المازني انه قال ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم فاعلم ان هذا ليس بكذب ولا تجويز للكذب
وذلك لجواز ان يرى القياس في اللغات على ما سياتي تحريره او يحمل كلامه على هذه القاعدة وامثالها وهي ان الفاعل في كلام العرب
مرفوع وكلما كان في معنى الفاعل فهو مرفوع وهذا القياس ليس بكذب ولا تجويز للكذب في كلام العرب الثالث ان الاصمعي كان منسوبا
الى الخلاعة وانه كان يزيد في اللغة ما لم يكن منها واعلم انه ان يريد بالخلاعة زيادة الانبساط في الحلو من غير ارتكاب معصية وهذا
لا يقدح في العدالة وليس من باب المطاعن وان اريد بالخلاعة ارتكاب المعاصي فذلك من باب المطاعن واما انه كان يزيد في اللغة
ما ليس منها فهذا صريح في نسبته الى الكذب ثم قال المصنف والعجب من الاصوليين انهم اقاموا الدلالة على خبر الواحد انه حجة في الشرع ولم
يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان هذا اولى لانا بينا ان اللغة والنحو والتصريف كالاصل للتمسك بالكتاب والاخبار والاعتبار
بالاصل اولى من الاعتبار بالفرع واعلم ان الكلام ضعيف جدا وذلك لان الدليل الدال على ان خبر الواحد حجة في الشرع يمكن التمسك
به في نقل اللغة احادا اذا وجدت الشرائط المعتبرة في خبر الواحد فلعلهم اهملوا ذلك اكتفاء منهم بالادلة الدالة على ان خبر الواحد
حجة في الشرع واما قوله كان الواجب ان يبحثوا عن احوال رواة اللغات والنحو والتصريف وان يتفحصوا عن اسباب جرحهم وتعديلهم
لكنهم تركوا ذلك مع شدة الحاجة اليه فهذا حق وكان الواجب ان يفعل ذلك لا وجه لاهماله مع احتمال الكذب من لم يعلم عدالته هذا كله

اما ان يدعي التواتر او يدعي الاحاد

٢٠

شرح الوجه الثاني من الوجوه القادحة في الاحاد قال المصنف ان رواية الاحاد انما تفيد اذا سلمت عن المعارض وههنا روايات تدل على ان هذه اللغة
تطرق اليها الزيادة والنقصان فاعلم ان حاصل هذا الوجه يؤول الى ان رواية الاحاد انما تفيد اذا سلمت عن المعارض المروي ايضا بالاحاد وذلك
لانه لو تقبل مع عدم سلامتها عن المعارض الذي يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك محال وههنا روايات دالة على ان الزيادة والنقصان قد تطرق
الى اللغة فلا تقبل تلك الرواية اما الزيادة فلما نقلنا عن رؤبة وابيه من الزيادات واما النقصان فلما روى ابن جني باسناده عن ابن سيرين عن
عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزو فارس والروم وغفلت عن
الشعر وروايته فلما جاءت الفتوح واطمانت العرب راجعوا رواية الشعر فلم يرجعوا الى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وقد هلك من العرب من هلك
فحفظوا اقل ذلك وذهب اكثره وموضع التمسك قوله رضي الله عنه فحفظوا اقل ذلك وذهب عنهم اكثره وما يدل على ذهاب اكثر اللغة وان العرب الذي
بقي محفوظا ولم يدرس بموت من مات من العرب هو القدر الاقل ويدل على قول ابي عمرو بن العلا برواية ابن جني عن يونس بن حبيب عن ابي عمرو بن العلا
فعلم ان هذه الروايات دالة على تطرق الزيادة والنقصان الى اللغة فلم تسلم تلك الرواية عن المعارض فلا تقبل قلنا لا نسلم تطرق الزيادة الى اللغة
على وجه الكذب القادح في حصول الظن والظن يقتضي رواية اللغات على سبيل الاحاد واما تطرق النقص اليها فلا نسلم انه يقدح في حصول الظن
بما بقي منها بطريق الاحاد وهذا واضح لان موت حفاظ الشعر يدل على اندراس بعض ما كان من اللغة محفوظا ولا يقدح ذلك فيما بقي محفوظا
منها فلما لا يقدح ذلك فيما بقي محفوظا وهذا الجواب لو السؤال فيما مضى من الزمان عن مسئلة الارد وذلك يعرف من كان حافظا لوضعه
للمعنى وقد يكون للمجازات والاستعارات اكثر مما بقي محفوظا بعد هلاك من هلك من العرب فقد بين انه يقدح في ذلك وايضا فالامامة
في اوقرادى والجهر والاسرار وغير ذلك من الامور المذكورة وهي من وظائف العادات ومع هذا اختلاف شديد مع شدة عناية الصحابة
رضوان الله عليهم بامور الدين فما ظنك بنقل اللغات مع قلة ومعهما يلويهم واعلم ان هذا الكلام ركيك وفي المثل لقيط عجرو وليس ذلك الاختلاف
لعجز القوم عن الضبط واستعمال لفظ العجز بعيد عن الادب وليس بصحيح بل الذي نقل الجهر والذي نقل الاسرار ضبطا ما نقلاه وكل
واحد منهما صحيح وهذا الوجه ضعيف ليس بشيء واعلم انا كما ذكرنا تقسيما حاصرا لنقل الالفاظ وهو انه اما ان يدعي التواتر في كل مسئلة من مسائل
العربية او يدعي الاحاد في كل واحدة واحدة من مسائلها او يدعي التواتر في البعض والاحاد في البعض اما القسم الاول والثاني فلا نتوجه
عليهما الاشكالات وهما تعرض على القسم الثالث واعلم ان المصنف ذكر الطريق الى معرفة النحو واللغة والتصريف اما العقل او النقل او ما تركب
منهما اما العقل المحض فلا مجال له في اللغات واما النقل فاما تواترا واحادا مادل الطريق اليه اما نقل وهو اما تواترا او احاد او المركب من العقل والنقل
المركب فليس مراده اورد الاشكال على الطريقين واما الاشكال على الطريق الثالث فهو ان الاستدلال بالمقدمتين على النتيجة انما يفيد المقصود ان
لو لم يجوز الناقض على الواضع واما منع ذلك ان لو كان الواضع هو الله تعالى وقد ثبت ذلك بالبرهان وما هو وانه يجوز للواضع اذا كان غير الله تعالى
ان يضع انه يجوز استثناء فرد منها من صيغ الجموع واضع ان الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ ومع ذلك يضع ان صيغة الجموع ليست
للعموم فعلى هذا لا يفيد تركيب المقدمتين النقليتين انها للعموم وغايته ما يلزم الناقض وذلك ما يمتنع على الله تعالى هذا باب الاشكالات الموردة على الطرق الثلثة قال
بعضهم ونعني بالناقض ابطال الوضع المنقول اولا فان الشارح يقول على غيري وهذا تفسير لكلام المصنف فاسد فانه سناده من جهة المعنى الناقض قال
اجمع الناس على الطريق الثالث فانهم اثبتوا اكثر من مسائل النحو والتصريف والاجماع حجة على ما سياتي فلما اجمع اثبات الاجماع من فروع هذه القاعدة
وذلك لان الاجماع انما ثبت كونه حجة بالادلة اللفظية وتوقف الادلة اللفظية على هذه القاعدة مرددة لوقوفها على نقل لغتها ونحوها وتصريفها فلو اثبتنا
شيئا من الادلة اللفظية بالاجماع لزم الدور هذا ما قاله المصنف وفيه نظر وذلك لان الاجماع يتوقف على الادلة اللفظية ولكن لا يتوقف الاجماع على
الطريق الثالث وهو المركب من مقدمتين نقليتين بل يتوقف على احد الطريقين الاخرين فلا يلزم الدور وبيانه ان نقول الطريق الثالث حجة بالاجماع
والاجماع حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ودلالة هذه الآية على كون الاجماع حجة لا يتوقف على الطريق الثالث بل على احد الطريقين الاخرين
فلا دور قال المصنف رحمه الله والجواب الى قوله وبهذا الطريق يزول الاشكال الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انه
اجاب المصنف عن جميع الاشكالات بان النحو واللغة والتصريف ينقسم الى قسمين فقسم منه معلوم انه كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهذه المفهومات
التي بازائها الآن وندعي ان جل من ياتي صناعة العربية يجد نفسه جازما بان لفظ السماء والارض والماء والهواء والنار واشباهها كانت موضوعة لهذه
المعاني الظاهرة التي يستعمل فيها الآن ويجد الاسئلة المذكورة جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات وهي لا تستحق الجواب وكذلك
هذا وقسم منه مظنون وهي قليلة جدا في كتاب الله تعالى وما كان كذلك فلا نتمسك به في المسائل القطعية بل في الظنيات وثبت وجوب العمل بالاجماع

وثبت كون الاجماع حجة بآية من القران واردة بلغات معلومة لا مظنونة وبهذا الطريق يزول الاشكال فان قيل امر وجود كلي
الضرورة في القسم الاول مع ان العلم بكون اللفظ الفلاني موضوعا بازاء المعنى الفلاني ليس من قبيل الاوليات ولا من قبيل
الوجدانيات ولا من قبيل المحسوسات ولا من قبيل المجربات او الحدسيات ولا من القضايا التي قياساتها معها ولم يبق من الاحتمالات الظاهرة
الا احتمال التواتر وقد ابطله المصنف ولم يلتزم في الجواب دعوى التواتر وبان العلم الضروري غير مكتسب حتما ومن المعلوم ان العلم
بكون اللفظ المخصوص بازاء المخصوص مكتسب قلنا لا يدعي المصنف انه من الاقسام المذكورة بل هو قسم اخر وهو العلم الذي يحصل من
القرائن فانه اذا تكرر سماعنا لها مرة بعد مرة افاد العلم والذكي يفهم ان العرب لا يذكرون الامر بخلاف ما اسمعوا العرب
به ولكن لا حاجة الى القرائن بما انتهت الى حد افادة العلم واذا ظهر ذلك فنقول من جملة الامارات الدالة على كون اللفظة المخصوصة
بازاء المعنى المخصوص مجردا عن القرائن وفي غير معرفتها بالقرائن فاذا تكرر ذلك من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وهلم جرا الى هذا الزمان
فانا نعلم على القطع والعيان ان تلك اللفظة موضوعة للمعنى المخصوص مثاله ان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانت لفظ السماء والارض
والحجر والبحر والماء مستعملة في هذه المعاني من غير قرينة وكذلك في الزمن الذي يليه وهلم جرا الى زماننا نعلم ذلك المستانس بلغة
العرب ولذلك نعلم ان الفاعل مرفوع والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا ومن طالع كتب القوم ونظر في النحو والشعر علم ما ذكرنا
قطعا فصار تكرر التجرد عن القرائن عند استعمالها في معنى مخصوص والتقيد بالقرائن عند استعمالها في غيرها متكررا يفيد العلم
القطعي بوضعها بازاء ما استعملت فيه مجردا عن القرائن ويكون رد ذلك الى الحدسيات ه ولا نسلم ان يمنع قول المصنف انه لا بد ادعاء
التواتر في شيء من الالفاظ وضعها بازاء معانيها او يسلم له منع التواتر في لفظ الجلالة ويدعي في غيرها لانا نقول هذا الكلام فاسد صادر
من لم يمارس العلوم البحثية وهذا لان المصنف هو المانع لدعوى من يدعي التواتر في شيء من الالفاظ وجواب المنع ذكر الدليل على المدعى لا المنع
فان معارضة المنع بالمنع هدم من الكلام ساقط وبه من فساد قوله او يسلم ذلك في تلك اللفظة ويدعي التواتر في غيرها وهذا
لان المصنف منع وجود التواتر في شيء من الالفاظ فاي لفظ ادعى فيه التواتر فالمصنف يمنع ذلك ولا جواب الا العدول عن دعوى التواتر
الى الطريقة التي ذكرناها واعلم ان الاشكالات المذكورة على دعوى التواتر والاحاد في مباحث العربية في بعضها ضعف ظاهر وتكلف
وقد نبهنا عليه في الشرح الكبير لكتابه في المسألة اما هذه القاعدة فحسنة ولكن في الوفا ببعضها نظر تفهمنا نظر وبيانه ان للقائل ان يقول الاسلم
ان الاجماع اسم لكونه حجة ما من القسم الاول وبيانه بالرجوع الى هذه الدلالة الاية على كون الاجماع حجة فليراجع ذلك لتحقق ورود السؤال
وفي القسم الثاني نظر ايضا فليتامل **قال المصنف رحمه الله الباب الثاني في تقسيم الالفاظ** الى قوله والثالث هو الالتزام
الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان مدلول دلالة اللفظ فهم المعنى من اللفظ اي للعالم بوضع اللفظ بازاء المعنى وقد ظهر لك ان الدلالة **دلالة اللفظ فهم المعنى من اللفظ**
صفة للفظ فانا نقول للفظ دال على كذا وفهم المعنى من اللفظ ليس صفة للفظ بل هو امر يرجع الى السامع للفظ العالم بالوضع
فالصواب ان يقال اذا اطلق اللفظ دال على كذا فمعناه انه بحالة يفهم السامع العالم بالوضع معنى كذا فالمعنى بدلالة اللفظ كون اللفظ بحيث
لمعناه عند سماع من هو عالم بالوضع والاول ايضا يصطلح عليه واذا اتضح ذلك فنقول اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني فانه يدل
على ذلك المعنى بالتفسير المذكور جزما وهذه الدلالة تسمى دلالة المطابقة فعلى هذا كل لفظ وضع لمعنى فهو يدل على ذلك المعنى مطابقة
سواء كان الواضع هو الشرع او العرف العام او العرف الخاص بين قوم فيكون اللفظ موضوعا للمجموع فيدل على المجموع مطابقة وعلى
جزء ذلك المجموع تضمنا وذلك لان فهم المجموع بدون فهم جزئه محال وقد يكون المعنى الموضوع له اللفظ لازما خارجا ينتقل منه الذهن
اليه فيدل اللفظ الموضوع للمعنى على لازمه الذهني ويسمى ذلك بالالتزام فالدال بالمطابقة كل لفظ وضع لمعنى فانه يدل على ذلك المعنى
مطابقة والدال بالتضمن كل لفظ وضع لمجموع فانه يدل على جزء ذلك المجموع تضمنا والدال بالالتزام كل لفظ وضع لشيء وله لازم
خارجي ينتقل الذهن اليه فانه يدل على ذلك اللازم ذهنا بالالتزام واما قول المصنف للفظ اما ان يعتبر بالنسبة الى تمام مسماه او
بالنسبة الى ما هو داخل فيه فاعلم ان اللفظ الموضوع للمعنى الخاص فان بينه وبين ذلك المعنى نسبة ضرورة ان دلالته على شيء موقوف
على تعقله مع غيره وهي اذن من الامور النسبية فلهذا قال المصنف اما ان يعتبر اللفظ بالنسبة الى تمام مسماه واما مسمى اللفظ فهو مدلوله
الموضوع له اللفظ وذلك كالحيوان الناطق بالنسبة الى لفظ الانسان وبه يعرف حد المسمى ولازم المسمى ذهنا فنقول ان اعتبر اللفظ الموضوع
بالنسبة الى تمام مسماه فهو يدل عليه جزما وقوله وهي المطابقة اي تلك الدلالة تسمى بالمطابقة وان اعتبر بالنسبة الى ما هو داخل في المسمى

من حيث هو كذلك يعني من حيث هو جزء منه فيدل على ذلك الجزء جزما كدلالة الانسان على الحيوان وتسمى تلك الدلالة التضمن وان اعتبر بالنسبة
الى ما هو خارج عن المسمى من حيث هو خارج فيدل ذلك اللفظ الموضوع لمسماه على لازمه الذهني جزما وتسمى تلك الدلالة بالالتزام كدلالة الاسد
على الشجاعة واعلم ان الشرح المذكور للدلالات الثلاث لا تكرار فيه فانا فسرنا اللفظ الدال بالمطابقة وفسرنا دلالة المطابقة وبهما يتغايران قطعا
وكذلك في القسمين الاخرين فيصير بذلك زيادة الايضاح واعلم انه لا بد من الدليل على انحصار الدلالة في الثلاثة المذكورة فنقول اللفظ
الدال على المعنى بتوسط الوضع لا بد وان يكون دلالته اما مطابقة او تضمنا او التزاما وذلك بمعنى منع الخلو والجمع والدليل عليه
هو ان المعنى المدلول عليه بتوسط الوضع المفهوم منه لا بد وان يكون مسمى للفظ او لازما لمسماه ذهنا لانه لو لم يكن كذلك لما
فهم منه والا لكان فهمه منه دون غيره ترجيحا من غير مرجح وذلك محال واللازم باطل فيلزم احد الامرين فان كان الواقع
هو الاول فهو دلالة المطابقة وهو احد الامور الثلاثة وان كان الواقع هو الثاني فلا يخلو اما ان يكون اللازم داخلا في
المسمى او خارجا عنه بالضرورة والاول دلالة التضمن والثاني هو الالتزام فعلم ان اللفظ الدال على المعنى بتوسط اللفظ لا بد
وان يكون دلالته احدى الثلاث وهي اما المطابقة او التضمن او الالتزام فهذا دليل على منع الخلو واما بمعنى منع الجمع
فذلك لانه يستحيل ان يجمع الدلالات الثلاث باعتبار لفظ واحد ومعنى واحد معا لان الكل الواحد بتمامه مسمى
الشيء وجزء ذلك المسمى ولازمه وذلك باطل بالبديهة فادر قول الائمة اللفظ اما دال بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام قضية [؟]
حقيقية وعدم البرهان على ذلك برهان اخر يدل على الحصر ذكره بعضهم وذلك انه يقول اللفظ الدال على المعنى اما ان يكون دلالته مطابقة
اولا فان كانت دلالته عليه مطابقة فظاهر وان لم يكن دلالته عليه مطابقة فاما ان يكون دلالته عليه تضمنا اولا فان كان الاول
لزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم الامر الثالث والا لما كان دالا عليه والمفروض خلافه فان قيل لا نسلم انه ان لم يكن دالا
بالمطابقة يكون دالا عليه بالتضمن بل دلالة التضمن على هذا التقدير مستحيلة لان دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة جزما ولا وجود
للتابع بدون المتبوع او نقول دلالة المطابقة اعم من دلالة التضمن والتقدير انتفاؤها ويلزم من انتفاء الاعم انتفاء الاخص فيستحيل
دلالة التضمن على تقدير انتفاء دلالة المطابقة قلنا نحن لا نريد بمطلق اللفظ ومطلق المعنى بل نقول هذا اللفظ المعين دل على
هذا المعنى بالعرض فاما ان يكون دلالته عليه مطابقة اولا فان كان الاول فظاهر ضرورة لزوم دلالة المطابقة وان كان الثاني وهو
ان لا يكون هذا اللفظ المعين دالا على هذا المعنى بالمطابقة فاما ان يكون هذا اللفظ المعين دالا على هذا المعنى المعين بالتضمن او لا فان
كان الاول فهو دلالة التضمن وان كان الثاني يلزم دلالة الالتزام والا لما كان دالا عليه وعلى هذا لا يرد المنع المذكور لانا ما سلبنا
عن اللفظ بعينه دلالة المطابقة حتى يلزم ما ذكره من المحال وانما سلبنا عنه دلالة المطابقة على هذا المعنى ولا يلزم من سلب الخاص
سلب العام وهذا الدليل ضعيف جدا وهذا لانه انما يلزم من انتفاء دلالة المطابقة والتضمن وجود دلالة الالتزام ان لو انحصرت الدلالة
في الثلاث والكلام فيه **تنبيه** اعلم ان ما يدل بتوسط الوضع اخرج دلالة اللفظ على اللافظ فانها بالعقل واخرج دلالة الاح وان كان دالا لانها
بالطبع **قال المصنف رحمه الله** الاول الدلالة الوضعية الى قوله وان كان خارجا فهو الالتزام **الشرح قال رضي الله عنه**
اعلم ان المدعى ان دلالة المطابقة مستفادة من الوضع بمعنى انه لولا وضع اللفظ بازاء المعنى لما فهم المعنى من اللفظ قطعا ولا معنى لكونها **الدلالة الوضعية**
وضعية الا ذلك واما دلالة التضمن والالتزام فهما عقليتان والدليل عليه هو ان اللفظ الموضوع للمجموع لم يوضع لجزئه العرض [؟] بل يدل
عليه بالوضع بل فهم الجزء من اللفظ الموضوع ليس الا بطريق العقل وذلك لان فهم المجموع بدون جزئه محال عقلا فهذه الدلالة عقلية
وكذا الكلام في فهم اللازم بطريق انتقال العقل اليه من ملزومه على جزما فثبت ان دلالة المطابقة وضعية والدلالتان الاخيرتان
عقليتان ومن الناس من سماهما وضعيتان واراد بذلك ان وضع اللفظ بازاء المجموع متوسط في فهم المجموع ومن جزئه وكذلك يقول في
الالتزام بان وضع اللفظ بازاء الملزوم متوسط في فهم الملزوم وفهم لازمه من الملزوم فالوضع متوسط في الثلاثة فادلتهما
وضعيتان ويصح ان يقال لهما عقليتان بالتفسير الاول وبهما وضعيتان بالتفسير الثاني وتصح بهما عقليتان ووضعيتان بالاعتبارين
المذكورين ولكن يجعلوا ان وضع اللفظ بازاء المعنى يختص بالمطابقة دون الباقيتين ولا خلاف من العلماء في كونهما عقليتين او وضعيتين
ومن توهم ذلك فقد غلط والتحقيق ما ذكرناه واما تسمية الاول بالمطابقة والثانية بالتضمن والثالثة بالالتزام فبالاصطلاح ولمناسبة
بطلب المناسبات الاستقاقية ان يقول اللفظ الموضوع لمعنى لا يزيد في دلالته على ما وضع له ولا ينقص عنه فهو اذن منطبق عليه بلا خلاف

التضمن والالتزام فانه تزيد على مدلوليهما التضمني والالتزامي وجه دلالة التضمن والالتزام باختصاص كل واحد منهما بظاهر
وذلك لان الجزء في ضمن الكل واما الالتزام فلكون الامر الخارجي لازماً له **قال المصنف رحمه الله** اما انها في التضمن
انه دلالة اللفظ الى قوله وكذلك العوارض في الالتزام **الشارح قال رحمه الله** اعلم ان المصنف رحمه الله اعتبر في تعريف
التضمن والالتزام قيداً انفرد به دون المتقدمين وهو قوله من حيث هو كذلك فلنذكر اولاً ما يوجب اعتباره ثم نذكر ما يتجه
عليه من الاشكال اما وجه اعتباره فذلك لان اللفظ قد يكون مشتركاً بين المجموع وجزئه وبين الملزوم ولازمه مثال الاول
لفظ الامكان فانها مشتركة بين معنيين احدهما سلب الضرورة بحسب الذات عن طرفي الوجود والعدم وثانيهما سلب الضرورة
المذكورة اما عن طرف الوجود او طرف العدم والثاني جزء من الاول ضرورة ان سلب الضرورة عن احد الطرفين جزء لسلب الضرورة
عن طرفي الوجود والعدم جميعاً والاول يسمى بالامكان الخاص والثاني بالامكان العام فقيل الامكان الخاص سلب الضرورة بحسب
الذات عن جانبي الوجود والعدم والعام سلب الضرورة عن الجانب المخالف والمراد به ان القضية ان كانت موجبة فالضرورة مسلوبة
عن طرف العدم وان كانت سالبة فالضرورة مسلوبة عن طرف الوجود ولهذا قيل الامكان العام سلب الضرورة عن الجانب
المخالف فاذن الامكان العام جزء من الامكان الخاص قطعاً جزماً واذا اتضح ذلك فنقول لو لم يقيد تعريف التضمن بانه دلالة
اللفظ على جزء المسمى لانتقض ذلك باللفظ الدال على جزء المسمى بالوضع بما ذكرنا من الصورة وهي اللفظة المشتركة بين
الجزء والكل فانه يصدق حد دلالة التضمن على المطابقة فوجب ذكر القيد المذكور وبما ذكرنا يعرف وجه اعتبار القيد
المذكور في تعريف دلالة الالتزام ايضاً واما وجه اعتباره ففيه نظر وذلك لان اعتبار هذا القيد في التعريف يوجب اعتباره في دلالة
المطابقة جزماً فوجب ان يقول المطابقة دلالة اللفظ على تمام المسمى من حيث هو تمام فان اكتفى بقرينة التمامية في المطابقة
فيلزم وجوب الاكتفاء ايضاً بقرينة الجزئية واللازمية فوجب اعتبار القيد المذكور في الكل او اسقاطه عن الكل كما
فعله القدماء والاسقاط عن الكل لا يخلو عن ضعف لما سنذكر من وجوب الاعتبار في الكل لكن الاشبه من الاول قال بعض الفضلاء من
المتاخرين الدلالة الوضعية للفظ على المعنى اما ان يكون بتوسط وضعه بازائه وهي المطابقة واما بازاء ما يشتمل عليه وهي التضمن
واما بازاء ما يستلزمه في الذهن انتقالاً ما خارجاً وهي الالتزام والقيد بالدلالة الوضعية لاخراج ما يدل بالطبع كدلالة اف
على الضجر واخ على الوجع وقيد التوسط المذكور في المطابقة لاخراج دلالة اللفظ على دلالة مسماه بالتضمن اذا كان موضوعاً
لما دخل في المسمى ايضاً وبالالتزام اذا كان موضوعاً للملزوم ولازمه فلا يعرض قيد التوسط في الدلالتين الباقيتين وهذا الكلام صحيح
لا يرد عليه ما ورد على الامام من الاشكالات لانا نقول لا حاجة الى قيد التوسط في المطابقة لاخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه
بالتضمن اذا كان موضوعاً لما دخل في المسمى ايضاً وبالالتزام اذا كان موضوعاً للملزوم ولازمه ولنقدم على هذا الكلام مقدمة
فنقول فهم مدلول المطابقة سابق على فهم مدلول التضمن والالتزام بالماهية اذا ذكرت فهمت جملة ثم فهمت اجزاؤها
مفصلة ثم ينتقل الذهن منها الى اللازم الذهني واما اذا ذكرت الماهية بالحد كان الامر بالعكس فاذا اخذ في حد الانسان انه حيوان
ناطق فانه يحصل اولاً في الذهن الذاتيات ثم يحصل الماهية هذا كله في حق العالم بالوضع المحيط بالماهية وعلى التقادير كلها
فهم مدلول المطابقة سابق على فهم مدلول التضمن ولهذا حكمنا بان دلالة المطابقة متبوعة والدلالتين الباقيتين تابعتان واذا
اتضحت هذه المقدمة فنقول لا حاجة الى قيد التوسط المذكور لاخراج دلالة اللفظ على تمام مسماه بالتضمن اذا كان موضوعاً لما دخل
في المسمى ايضاً وبالالتزام اذا كان موضوعاً للازمه وملزومه وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركاً بين الجزء والكل واذا حصل
الشيء وجزءه معنى فلان اللفظ يحصل فهم الجزء والكل معاً بالنسبة الى السامع العالم بالوضع لكون اللفظ مشتركاً بين الجزء والكل واذا
حصل فهم الجزء بالمطابقة مع فهم الكل يستحيل ان يحصل فهمه مرة اخرى تابعاً لفهم الكل تبعاً فلا دلالة لهذا اللفظ على هذا الجزء
الا بالمطابقة ولا يتصور دلالة التضمن في هذه الصورة اصلاً وكذلك اذا كان اللفظ مشتركاً بين الشيء وملزومه فانهما يفهمان
معاً من اللفظ فلا يكون للفظ دلالة على هذا المعنى الا بالمطابقة ولا يتصور ان يصير مدلولاً عليه بالالتزام الذي هو من جهل
الاشتراك وفي حقه لا حاجة الى التحرز لانه لم يفهم من اللفظ دلالتان بالنسبة اليه فليس مشتركاً بالنسبة اليه ولهذا قلنا ان كلمة الناس المؤلفة
من حروف يدل على اجزائها المذكورة بالمطابقة لا بالتضمن لان تلك الاجزاء صارت مفهومة قبل فهم الكل فلا يحصل فهمها بالعرض بتبعية فهم

[margin: من حيث هو كذلك]

الكل بل الامر بالعكس اولى بل الوضع فانه بهذا العقد جعل الدلالات الثلاث وضعية بمعنى انها تتوقف على الوضع فان اورد البحث
كان احسن لانا نقول ان المقدمة المذكورة صحيح واما ما فرع عليه فمدفوع وبيانه ان حاصل ما تلوناه انه لا يجتمع للفظ الواحد دلالتان
على مدلول واحد مطابقة فلا يتصور ان يفهم الجزء تضمناً ان فرض الكلام في اللفظ المشترك بين الجزء والكل للعالم بالوضع لهما فانه
يفهم الجزء والكل معاً مطابقة فلا يتصور ان يفهم الجزء تضمناً اذ شرطه التوسط وتقدم اولاً الجزء من غير توسط الكل فلا يفهم تضمناً
ثانياً مرتباً والا يلزم تأخر فهمه مع تقدمه وذلك محال وان فرض في حق الجاهل بالاشتراك فانه ظاهر وجوابه المنع وذلك لان الجزء له ذات
وله عارض هو الجزئية فيعلم الذات اولاً من اللفظ المشترك ويفهم منه ثانياً من حيث انه مع عارض وهو الجزئية فلا يلزم محال والحاصل انه فهم
الجزء اولاً مجملاً وفهمه ثانياً مفصلاً **تنبيه** اعلم ان دلالة المطابقة توجد منفكة عن دلالة التضمن والالتزام اما انفكاكها عن دلالة التضمن
فكما في الالفاظ الموضوعة للبسائط واما انفكاكها عن دلالة الالتزام فلان الجزم بوجود الفاظ دالة على معان ليس لها لازم ذهني **قال الامام**
دلالة المطابقة تنفك عن التضمن كما في البسائط ولا تنفك عن الالتزام وذلك لان لكل شيء لازماً واقله انه ليس غيره وهو فاسد لما مر واما
التضمن والالتزام فلا يوجدان على سبيل الاستقلال منفكاً عن المطابقة وذلك لان التضمن دلالة اللفظ على جزء المسمى تبعاً للدلالة على
المسمى مطابقة والالتزام دلالة اللفظ على لازم المسمى تبعاً للدلالة على الملزوم مطابقة ووجود التابع مستقلاً بدون المتبوع محال
واما التضمن والالتزام فيوجد كل واحد منهما منفكاً عن الاخر وهذا لجواز وجود المركب بدون لازم ذهني وجواز وجود لازم ذهني
للملزوم لا جزء له **قال المصنف رحمه الله** دلالة الالتزام لا يعتبر فيها اللزوم الخارجي الى قوله ثم هذا اللزوم شرط لا موجب
الشارح قال رضي الله عنه اعلم انه لا بد من تقديم مقدمة على شرح كلام المصنف في هذا الموضع فنقول ههنا الفاظ
خمسة الوضع والاستعمال والاطلاق والحمل والدلالة ولا بد من تمييز مفهوماتها بعضها عن البعض فنقول اما الوضع فهو
ان يجعل اللفظ المفرد بازاء معنى من المعاني وذلك بالاصطلاح وقد يغلب استعمال اللفظ في معنى من المعاني ويصير ذلك بحيث اذا
اطلق يسبق الى الذهن ذلك المعنى ويقال لذلك ايضاً بالوضع فيصير الوضع لفظاً مشتركاً بين الاصطلاح وغلبة الاستعمال
مثال الاول الحقيقة العرفية والشرعية والاستعمال هو اطلاق اللفظ وارادة معنى حقيقة كان ذلك او مجازاً وهو المراد بالدلالة
باللفظ والاطلاق هو ذكر مجرد عن القرينة المفيدة لموارد الاستعمال الخاص والحمل هو اعتقاد كون المراد منه كذا واما
الدلالة اللفظية فهي فهم المعنى من اللفظ على بعض الاصطلاحات او يجعل صنف اللفظ على ما مضى واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول في هذا الكلام على الوجه الذي ذكره المصنف ضعف فلنورده ولنعيده على الوجه الصحيح ثم نبينه على ما فيه من الخلل والضعف
فنقول المدعى ان شرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني دون الخارجي بيان الاول ان اللفظ اذا وضع لمعنى وذلك المعنى لازم
ذهني لم يوضع له اللفظ فان اللفظ يدل على الملزوم مطابقة وعلى لازمه الذهني التزاماً جزماً فلو لم يكن بين المعنى الموضوع
له اللفظ وبين المعنى الثاني ملازمة ذهنية استحال فهم المعنى الثاني من ذلك اللفظ الموضوع للاول والا لزم الترجيح من غير مرجح وذلك
محال واذا استحال فهمه من ذلك اللفظ الموضوع عند انتفاء الملازمة الذهنية دل ذلك على اشتراط اللزوم الذهني لدلالة الالتزام اذ لا
معنى لكون الشيء شرطاً لغيره الا انه يلزم من انتفائه انتفاؤه وقد تقرر ذلك واما ان اللزوم الخارجي ليس بشرط لدلالة الالتزام
وذلك لانه لو كان شرطاً لها لما دل لفظ العمى على البصر بالالتزام لانتفاء هذا الشرط في جميع صور الاعدام والملكات واللازم باطل
لوجود دلالة الاعدام على الملكات فينتفي الملزوم فيلزم عدم اشتراط اللزوم الخارجي لدلالة الالتزام وذلك هو المطلوب توجيه آخر
وهو ان نقول لا يعتبر اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام اصلاً اذ لو اعتبر فيها فاما ان يعتبر شرطاً لها او سبباً والقسمان باطلان اما
الملازمة فظاهرة واما انتفاء اللازم اما الاول فهو انتفاء الاشتراط يدل عليه ما سبق من دلالة الاعدام على الملكات واما الثاني
فيدل عليه انتفاء سببية ملازمة الجوهر والعرض في الخارج مع انتفاء الدلالة الالتزامية وبعضهم منع عدم دلالة الجوهر على العرض
التزاماً وذلك لما بينهما من التلازم والمنع ضعيف هذا تحرير هذا الكلام على الوجه الصحيح واما ما فيه من الخلل فبيانه من وجهين احدهما
ان دليله انما يستقيم دالاً على مدعاه ان لو لزم من وجود الشرط وجود المشروط وهو ظاهر الفساد اذ الشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم الشيء ولا
يلزم من وجوده وجوده وثانيهما انه قال الجوهر والعرض متلازمان في الخارج مع انه لا يستعمل اسم احدهما في الاخر وهذا الضعف
مختل وذلك لان الكلام في الدلالة دون الاستعمال وقد سبق بيان الفرق بين الدلالة والاستعمال وصورة دلالته هكذا وبين ان اللزوم الخارجي

[margin: دلالة المطابقة توجد مستقلة عن دلالة الالتزام [illegible]]

ليس بشرط لدلالة الالتزام اذ لو كان شرطاً لدلالة الالتزام لم يلزم جواز استعمال لفظ الجوهر في العرض لوجود الشرط واللازم باطل
فالملزوم كذلك والاشكال على هذا الكلام ظاهر للوجهين المذكورين لا يقال المراد بالشرط المذكور المساوي ويلزم من وجود الشرط
المساوي وجود المشروط لانا نقول لم يلزم من ذلك ان لا يكون اللزوم الخارجي شرطاً مساوياً لدلالة الالتزام ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
شرطاً مطلقاً فانه لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم ضرورة ان الشرط المساوي اخص من مطلق الشرط فبطل هذا الاعتذار ولفظه
ظاهر الاحاجة لها وقد يعتذر عنه بانه احترز به عن اللازم اذا كان خفياً كالبخر للاسد واما قوله اللزوم الذهني شرط اي هو شرط
لدلالة الالتزام وقد بينا ذلك واما قوله لا موجب فليحمل على ان اللزوم الذهني ليس بكاف في دلالة الالتزام بل لابد مع اللازم الذهني
من السبب مع علم اللفظ الموضوع للملزوم فانه لا يوجد منه دلالة الالتزام مع وجود اللازم الذهني بل الموجب لدلالة الالتزام
هو اللفظ الموضوع للملزوم وشرط هذا الموجب اللزوم الذهني على ما تقرر **قال المصنف رحمه الله** ولنرجع الى التقسيم فنقول

اللفظ الدال بالمطابقة الى قوله او لا يمنع وهو الكلي **قال الشارح رضي الله عنه** قال المصنف اللفظ الدال بالمطابقة
ان لا يدل شيء من اجزائه اي من اجزاء اللفظ على شيء من جزء معناه وهو المفرد فجعل مورد القسمة الدال بالمطابقة فيصير هكذا
اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من جزء هو جزؤه وهو المفرد فالدال بالمطابقة كالجنس وقوله لا يدل شيء من
اجزائه على شيء تفصله عن المركب وقوله جزء هو جزؤه ليدخل فيه مثل انسان فان ان دال على معنى من المعاني وكذا ايضاً دال على معنى اخر ولكن
حال الافراد واما حال التركيب فلا دلالة لهما على شيء ولفظ الكل وعبد الله اذا جعل اسم علم وما يجري مجراهما مفرد واما ان يدل كل واحد
من اجزائه على جزء هو جزؤه وهو المركب فصار رسم المركب الدال بالمطابقة الذي يدل كل جزء من اجزائه على جزء جزؤه فقولنا الدال
بالمطابقة كالجنس وقولنا يدل كل جزء من اجزائه على جزء جزؤه فصله عن المركب واما قوله جزء هو جزؤه فمعناه انه شرط في المركب ان
يدل كل جزء من اجزائه على شيء من المعنى حال التركيب واما اذا كان للجزء دلالة في نفس الامر وان لم يكن حال التركيب فذلك لا يجعل اللفظ
مركبا كعبد الله وهو اسم علم واما ان يدل احد جزئيه على شيء دون الاخر فهو داخل في التقسيم غير داخل في الوجود لانه ضم مهمل الى
مستعمل وهو غير مفيد والتقسيم حاصر وذلك لان اللفظ اما ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعنى او يدل كل جزء من اجزائه
على شيء من المعنى او يدل احد الجزئين دون الاخر والحصر ضروري هذا شرح كلام المصنف ومباحثه البحث الاول ان حد المفرد باطل لانه اذا
جعل الحيوان الناطق اسم علم للانسان فانه مفرد وجزؤه يدل على شيء هو جزؤه ولذلك يبطل بعبد الله اذا جعل اسم علم فانه يدل جزؤه
على ... فالمفرد ما لم يدل جزؤه على شيء وهذا مفرد دال فالحد غير جامع والمركب ما يدل كل جزء من اجزائه على جزء هو جزؤه وهذا اللفظ كذلك فوجب
ان يكون مركبا حالة كونه علما وهو باطل فقد تبين ضعف هذا التعريف فالحد الصحيح ان نقول المفرد الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة
على جزء المعنى وعلى هذا الحد لا يرد النقض البحث الثاني ان مورد القسمة الدال بالمطابقة وشرط صحة القسمة الاشتراك في مورده جزما فانه لا يصح
ان يقال الحجر اما انسان او فرس او غيرهما وذلك لان مورد القسمة غير مشترك ويصح ان يقال الحيوان اما انسان او فرس او غيرهما ووجوب
اشتراط الاشتراك في مورد القسمة لصحة القسمة بديهي وانا ذكرنا النظائر طلبا للتمثيل فان الطباع تميل الى المثل اذا امكن ... لاقتناص
الكليات والبليد والمبتدئ الى المثال والذكي الفطن الى القواعد الكلية اشوق واستفادتها اكثر ولما ثبت ما ذكرناه من القاعدة
في صحة التقاسيم لزم بالضرورة ان يكون المفرد والمركب دالين بالمطابقة وقد يمنع دلالة المطابقة في المركبات وذلك لان الواضع انما وضع
المفردات واما المركبات فلا وجوابه ما مر ان مورد القسمة مشترك والمفرد والمركب يدل كل واحد منهما بالمطابقة وذلك لان المعنى
من دلالة المطابقة ثبتها شمول الوضع لهما اما في المفردات فظاهر واما في المركبات فلان الواضع وضع مفردات المركب والهيئة التركيبية للمركب
ولا نعني في المركب من المطابقة الا ذلك البحث الثالث ان اصطلاح المنطقيين مخالف لاصطلاح الادباء وبيانه ان المفرد في اصطلاح النحاة
الكلمة الواحدة فنحو تأبط شرا وعبد الله اعلاما مفرد على اصطلاح النحاة ومركب على اصطلاح المنطقيين وكذلك امثلة المضارع المتكلم نحو اعلم ونعلم
ونفعل مركب على اصطلاح اهل المنطق باتفاق منهم واما المستقبل الغائب كقولنا يفعل فلابن سينا تردد قول في افراده وتركيبه واما امثلة الماضي
فمفردات بالاتفاق من الادباء والمنطقيين واما امثلة الاوامر فمركبة عند المنطقيين واوردوا على التقسيم سؤالا فقالوا اذا كان المركب ما يقصد
بجزئه الدلالة على جزء المعنى حين هو جزؤه وجب ان يكون الماضي مركبا لان مادته تدل على المصدر وصورته تدل على خصوص المضي واجابوا عنه بان
المعني بقولنا المراد اجزاء المركب يقصد بها الدلالة على اجزاء المعنى ليس مطلق الاجزاء بل الاجزاء المرتبة في السمع وعلى هذا لا يرد امثلة الماضي

لان الجنس والمادة تستلزمان الماهية ولا فرق بين المركب والمؤلف ومنهم من فرق بينهما وقسم المفرد الدال بالمطابقة الى اربعة اقسام لانه
اما ان لا يدل جزء من اجزاء المعنى اصلا وهو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه وهو المؤلف او لا على جزء معناه وهو المؤلف كعبد الله
والاصطلاح على ان لا فرق بين المؤلف والمركب عند المحققين واعلم انه استعمل لفظ جزء هو جزؤه في المفرد والمركب وفي التضمن
والالتزام حيث الواجب ذلك لان الاول يلتبس به طرف الوجود والثاني يلتبس به طرف المكان وان كان مجازا ولو عكس لم يحسن ذلك **تنبيه**
قد يعترض على قول المصنف القسم الثالث لا وجود له فانه ضم مهمل الى مستعمل ولا نعمد بقولنا غاق مهمل وحوله انما ندعي هاهنا ان ضم
مهمل الى مستعمل لا يفيد معنى موقوفا على تصور معناه ولا ينتقض ما ذكرناه بقولنا غاق لفظ مهمل ومركب من حروف الهجاء وحروفه
ملة الى غير ذلك ونقول لا يفيد اسنادا احكاما الى مفهومه **تنبيه** ثان لا معنى لقول القائل لم قسم المصنف الدال بالمطابقة دون
التضمن والالتزام وهذا لان المصنف قسم الالتزام وقال واما الدال بالالتزام فتقسيمه كذا وكذا على ما سيأتي ولا يتجه السؤال في الالتزام
واما تقسيم التضمن فسنذكره بعد ذلك وانما تركه لعدم الحاجة اليه او لوضوحه والجواب عن السؤال المذكور بان قسم الدال بالمطابقة
ليشمل جملة افراد اللفظ الموضوع ضرورة ان كل لفظ موضوع فله دلالة المطابقة دون التضمن والالتزام والجواب ليس بشيء
وقد تبين عدم ورود السؤال **تنبيه ثالث** اعلم انا نقول ان الدال بالمطابقة اما ان كان صادقا على كل جزء من اجزاء اللفظ قصدا
وهو المركب او لا يصدق على شيء من اجزاء اللفظ وهو المفرد او يصدق على احد اجزاء اللفظ دون الاخر وهذا داخل في التقسيم
غير داخل في الوجود ولا يرد على ما ذكرناه ان مورد التقسيم غير مشترك لان المركب من المستعمل والمهمل غير دال بالمطابقة لانا نمنع
ذلك ووجه الاشكال فيه ظاهر بالتقرير المذكور وقول بعضهم حكمه على القسم الثالث بانه غير واقع لانه ضم مهمل الى مستعمل غير لازم
لانه لا يلزم من كون اللفظ غير دال في حالة ان يكون مهملا وكونه غير واقع لا يوجب اطراحه لا يستحق الجواب لركاكته ثم قال المصنف
ثم المفرد يمكن تقسيمه من وجوه الاول ان تصور معنى المفرد اما ان يكون مانعا من الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي اعلم ان امتناع
الشركة تارة يحصل من البرهان الدال على كون المفهوم واجبا بالتشخص كالاله فان الوحدة ثبتت له وامتنع وقوع الشركة في مفهومه
ولكن للبرهان الدال على الوحدة وقد يمتنع الشركة لنفس تصور مفهوم الشيء كالمتصور من مفهوم زيد هذا فان نفس تصوره يمنع وقوع الشركة
فيه فيصير اللفظ جزئيا واذا علم ذلك فحد اللفظ الجزئي ان يكون تصور مفهومه مانعا من الشركة في المفهوم بخلاف اللفظ الكلي كالانسان
فان تصور مفهومه غير مانع من الشركة فلفظ نفس للتأكيد حتى يلحظ كون امتناع الشركة ناشئا من تصور مفهومه واحب الاعتماد لاخراج
ما امتنع الشركة فيه لا لنفس تصور المفهوم فهو اذن كلي لا جزئي وقوله من الشركة اي في المفهوم وهو جزء من استعمال لفظ الكلي فان الشيء قد يكون
كليا بالجزئيات وقد يكون كليا بالاجزاء وكونه جزئيا بالاجزاء في الكلي بالاجزاء كالمركب الشخصي وقولنا لا يمنع وقوع الشركة فيه لا يقتضي وقوع
الشركة فانه لا يلزم من كون تصور مفهومه لا يمنع وقوع الشركة ان يحصل الشركة فانه لا يلزم من عدم مانع واحد للشركة وقوع الشركة ولجواز بعض
الموانع غيرها لا يلزم من ذلك وقوع الشركة والمراد من الشركة صدق المفهوم على كثيرين ذهنا او خارجا مثال الكلي الانسان والحمل مثال الجزئي
اسماء الاعلام واعلم ان لنا امورا اربعة اللفظ الدال على معنى تصوره مانع من وقوع الشركة في مفهومه وثانيها اللفظ الدال على معنى
لا يمنع تصوره وقوع الشركة في مفهومه فيحصل على لفظين موضوعين اذا معنيين فهو اذن امور اربعة اللفظ الدال على معنى جزئي الثاني
معناه الثالث اللفظ الدال على معنى كلي والرابع معناه واذا تحقق ذلك ثبت اطلق لفظ الجزئي على اللفظ ومعناه واطلق لفظ الكلي على
اللفظ ومعناه وان شئت سميت اللفظ بالعلم او المضمر ومعناه بالجزئي وسميت اللفظ الدال على معنى كلي بالمطلق ومعناه بالكلي **تنبيهان**
الاول في اقسام الكلي نقول اما ان يمنع وجوده كشريك الباري او يمكن وهو اما بالقوة كالعنقاء او بالفعل وهو على قسمين احدهما مانع
فيه الشركة كالباري تعالى وثانيهما ما يمكن وهو منقسم الى ما الشركة فيه بالقوة كالشمس والى ما الشركة فيه بالفعل كالانسان الثاني الكلي يتناول
الانواع خمسة الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام واللفظ الدال على الكلي مطلق فيلزم كون الالفاظ المطلقة خمسة ... لانها
الخمسة واعلم انه يمكن تقسيم المركب الى الكلي والجزئي فانا نقول المركب اما جزئي كقولنا هذه الشمس المضيئة او كلي كقولنا الشمس المضيئة ولا اختصاص
للمفرد بهذا التقسيم وتقسيم اللفظ الدال الى ... احسن فانه يستوعب جميع الاقسام **قال المصنف رحمه الله** ثم الماهية الكلية اما ان تكون
تمام الماهية او جزءها او خارجا عنها الاول هو المقول في جواب ما هو والثاني هو الذاتي والثالث هو العرضي **قال الشارح رضي الله**
اعلم ان من قوله دلالة اللفظ اما بالمطابقة او بالتضمن الى هاهنا كان التقسيم واقعا في اللفظ ومن هاهنا انتقل الى التقسيم الواقع في المعنى

وبيانه انه تخالف الماهية الكلية اما ان تكون تمام الماهية او جزءها ومن المحال كون اللفظ تمام الماهية الغير اللفظية او جزءها او خارجا عنها وقد
صرح المصنف بذلك في آخر هذا التقسيم وهذا الخلط ظاهر فيه وستقف بعد ذلك على التقسيم المستقيم ولنورد هذا الكلام على الوجه الصحيح
ثم نبين ما فيه من الخطأ فنقول الماهية الكلية لا بد لها من الجزئيات بالضرورة فتلك الماهية اذا اعتبرت بالنسبة الى جزئياتها فلا بد وان تكون تلك
الماهية اما نفس ماهية جزئياتها او داخلة فيها او خارجة عنها والحصر ضروري وبيانه التردد الدائر بين النفي والاثبات وذلك لان تلك
الماهية الكلية اما ان كانت نفس ماهية جزئياتها او لا فان كان فهو احد الامور الثلثة وهو الاول وان لم تكن نفس ماهية جزئياتها فاما ان تكون جزءا من
ماهية جزئياتها او لا فان كان الاول فهو الامر الثاني من احد امور الثلثة وان كان الثاني فهو الامر الثالث منها فقد ظهر الحصر ويسمى الاول
المقول في جواب ما هو والثاني بالذاتي والثالث بالعرضي واما ما ذكره المصنف ففيه نظر وبيانه انه اما ان يكون مراده بتمام الماهية اما الماهية
النوعية او تمام ماهية ما فان كان المراد هو الاول لم ينقسم تمام الماهية الى الاقسام الثلثة وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة والخصوصية
المحضة والشركة والخصوصية وقد قسمها المصنف اليها على ما سيأتي ولاجل ذلك قال والاول هو المقول في جواب ما هو اي بحسب الاقسام الثلثة
يدل على ذلك اطلاقه ووجه عدم الانقسام ظاهر وذلك لان الماهية النوعية تستحيل ان تكون مشتركة بين مختلفات الحقائق فلا تكون في
جواب ما هو بحسب الشركة المحضة **تنبيه** قد جرت عادة القوم باستعمال الفاظ ثلثة في هذا الموضع وهي لفظ ماهية ومائية وهوية
وكلمة ما وما هو يسأل بها عن تمام الحقيقة وكلمة اي للسؤال عن المميز سواء كان ذلك فصلا او خاصة وذلك بالاصطلاح ثم نسبوا الحقيقة
الى لفظها الذي يسأل عنها والحقوه بالنسبة مشددة كما تقرر ذلك في قواعد العربية فصار اللفظ ماهية ومائية كنظائرها مثل
بدوية وعربية واما هوية فهي منسوبة الى اللفظ المخبر به عنها وهو هو فالاولى فيهما النسبة الى اللفظين والثالث نسبة الى
لفظ مخبر به عنها **قال المصنف رحمه الله** اما الماهية فاما ماهية بحسب واحد او ماهية اشياء الى قوله وقد فرضناه لا مخالفة
في الذاتيات هذا خلف **قال الشارح رضي الله عنه** قوله واما الماهية المراد به القسم الاول من الكليات وهو تمام الماهية
ومقصوده تقسيم تمام الماهية الى اقسام ثلثة الاول هو الماهية بحسب الخصوصية المحضة والثاني هو الماهية بحسب الشركة المحضة
والثالث هو الماهية بحسب الشركة والخصوصية وغرضه ان يخرج من هذا القسم وهو تمام الماهية اقسام المقول في جواب ما هو
والدليل على ما ذكره من التقسيم هو ان تمام الماهية اما ان يكون تمام شيء واحد او تمام ماهية اشياء والاول هو الماهية بحسب الخصوصية
واللفظ الدال عليها هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة والثاني هو تمام ماهية اشياء ولا بد لتلك الاشياء من الاختلاف
بالعدد والا لكان كل منها هو عين الآخر فيلزم احد الامرين وهو اما وجود الكثرة بدون الامتياز بين افرادها او ان لا يكون هناك كثرة وكلاهما
محالان واذا ثبت الاختلاف بالعدد فلا يخلو اما ان يحصل مع ذلك مخالفة بعضها مع بعض في شيء من الذاتيات وهي الاجزاء او لا يحصل
فان كان الاول فتمام القدر المشترك بينها من الامور الداخلة في الماهية هو تمام الماهية المشتركة بينها وذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم ان
يكون ذلك اما ما هو الاعم وهو محال لان الاعم منه لا يكون تمام المشترك بل بعض المشترك واما ما هو الاخص من ذلك وهو محال لان الاخص
لا يكون مشتركا فيستحيل ان يكون تمام المشترك واما ما يساويه وهو محال لانه اما ان يساويه في المفهوم فهو هو لا غيره وان ساواه في
اللزوم دون الحقيقة والمفهوم لم يكن تمام القدر المشترك وهذه اللوازم باطلة فيلزم ان يكون تمام القدر المشترك هو تمام الماهية المشتركة
واللفظ الدال عليه هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة كما اذا سئل عن الانسان والفرس والطير ما هو فالجواب بتمام
القدر المشترك وهو الحيوان واما اذا لم يحصل بينها اختلاف بالذاتيات فيلزم ان يكون تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهية كل واحد منها
اذ لو كان لكل واحد منها ذاتي آخر غير القدر المشترك كانت المخالفة بالذاتيات لا بالعدد والمفروض خلافه هذا خلف واللفظ الدال عليه
هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية كما اذا سئل عن افراد نوع واحد بما هو هذا شرح كلام المصنف وفيما ذكره نظر
ننبه عليه مع ايراده اصلاحا ونقدم عليه مقدمة وهي ان الواحد مقول على الواحد بالشخص وعلى الواحد بالصنف وعلى الواحد بالنوع وعلى
الواحد بالجنس مثال الاول زيد شخص واحد مثال الثاني الهندي صنف واحد مثال الثالث الانسان نوع واحد مثال الرابع الحيوان جنس واحد
فاخصها الشخص واعمها الجنس واذا عرفت ذلك فلا يخلو اما ان يكون مراد المصنف بماهية شيء واحد اي تمام ماهية شخصية او تمام ماهية
صنفية واحدة او تمام ماهية نوعية واحدة او تمام ماهية جنسية واحدة او تمام ماهية ما كيف كانت تلك الماهية فان كان مراده الاول فليس ذلك
مقولا في جواب ما هو لانه اذا سئل عن ماهية شخصية فلا بد وان يدخل في تمامها العوارض التي بانضمامها الى الماهية تتشخص الماهية وليس ذلك هو

ماهية ومائية وهوية

المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة ضرورة ان المقول في جواب ما هو هو تمام الماهية الكلية لانا نتكلم على هذا التقدير
وتمام الماهية الشخصية لا يكون كذا اصلا فيبطل هذا القسم واما اذا كان المراد تمام الماهية النوعية فيصير الكلام هكذا تمام الماهية اما
ان يكون تمام ماهية نوع واحد او انواع فان كان تمام ماهية نوع واحد صح القسم الاول وذلك لانه اذا سئل عن نوع واحد بما هو
يجاب بذكر الحد وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة اذ لا يقال هذا الجواب الا اذا سئل عن هذا النوع خاصة دون
غيره من الانواع ولكن يختل مقابله وهو ان يكون تمام ماهية انواع فانه يلزم ان يكون ذلك مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة
ولا يخرج من هذا القسم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية وكلام المصنف صريح في استخراجه من هذا القسم وبما ذكرنا ينتفي
الاشكال على ما اذا حمل كلام المصنف على تمام الماهية الصنفية او الجنسية واما اذا كان المراد تمام ماهية ما فانه يبطل القسم الاول
وهو تقسيم الماهية الكلية الى تمام الماهية الكلية او جزئها والخارج ضرورة ان الكلي ابدا تمام ماهية ما فيلزم احد الامرين جزما وهو
اما فساد القسم الاول او القسم الثاني والصواب ان يقال اللفظ الكلي اما ان يدل على ماهية من الحيثيات او على جزئها او على
الخارج عنها والدال على الماهية مقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المطلقة ان صلح جوابا حال افراده بالسؤال عن حقيقته ولم
يصلح اذا جمع بينه وبين غيره في السؤال كالحد بالنسبة الى المحدود واما بحسب الشركة المطلقة وهو ما اذا كان بالعكس كالجنس
بالنسبة الى انواعه واما بحسب الشركة والخصوصية معا اذا صلح في الحالين كالنوع بالنسبة الى افراده **قال المصنف رحمه الله**
واما الذاتي فاما ان يكون تمام الجزء المشترك الى قوله وهو نوع من الانواع **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف
قسم الماهية الى تمام الماهية والى جزئها والى الخارج ثم قسم تمام الماهية الى الاقسام الثلثة التي ذكرناها فيما مضى في شرح كلامه
وهي الماهية بحسب الخصوصية المحضة والماهية بحسب الشركة المحضة والماهية بحسبهما فلما فرغ من تقسيم القسم الاول شرع في تقسيم القسم
الثاني وهو الكلي الذي هو جزء الماهية وهو المسمى بالذاتي ويقال الذاتي على نفس الماهية على اصطلاح بعضهم واما العرض الذاتي
فهو مقول على الخارج عن الماهية اللاحق لها لا لامر اعم ولا لامر اخص واذا علمت ذلك فنقول ان الذاتي اما ان يكون تمام الجزء المشترك
بين الشيء وغيره او تمام المميز بينهما عما شاركه في الجنس او ليس ولا واحدا منهما القسم الاول هو الجنس وحده على ما اختاره المصنف
كمال الجزء المشترك بين الشيء وغيره كالحيوان بالنسبة الى غيره القسم الثاني كمال الجزء المميز عما يشاركه في الجنس وهو الفصل وهذا حده على
اصطلاح المصنف وله شرطان احدهما ان يكون كمال الجزء المشترك فان بعض الجزء المشترك ليس بالنسبة الى ما هو بعض له فصلا والثاني ان يكون
مميزا عما شاركه في الجنس وهو يحترز بذلك عما يكون مميزا للشيء عما شاركه فيما ليس بجنس كالمميز في الوجود فانه ليس بفصل على رأيه
ثم قال ومجموعهما النوع اي كمال الجزء المشترك وكمال الجزء المميز هو النوع القسم الثالث ان لا يكون كمال الجزء المشترك ولا كمال الجزء
المميز فهو اما جنس الجنس او فصل الجنس او جنس الفصل او فصل الفصل والدليل على ذلك ان الذاتي ان لم يكن تمام المشترك من الماهية وغيرها
ولا تمام المميز بالتفسير المذكور وهو جزء الماهية يلزم بالضرورة ان يكون جزء الجزء وذلك الذي هو جزء الجزء اما ان يكون جزءا من كمال المشترك
او جزءا من كمال الجزء المميز فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون جزءا مشتركا بين كمال الجزء المشترك وغيره او جزءا مختصا بالمشترك دون
غيره فالاول جنس الجنس والثاني فصل الجنس وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون جزءا مشتركا بين كمال الجزء المميز وغيره او جزءا مختصا به والحصر ضروري
فان كان جزءا من كمال الجزء المميز فلا يخلو اما ان يكون جزءا مشتركا بين كمال الجزء المميز وغيره او مختصا به قطعا فالاول جنس الفصل والثاني فصل
الفصل فيلزم من ذلك انحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس وفصل الفصل وجنس الفصل مثال الجنس الحيوان مثال
الفصل الناطق مثال جنس الجنس الجسم مثال فصل الجنس النامي مثال جنس الفصل المدرك مثال فصل الفصل المحصل بالتعقل هذا ما قاله المصنف
وفيه نظر وبيانه ان يقال لا نسلم انه ان لم يكن كمال الجزء المشترك ولا كمال المميز لزم ان يكون على احد الاقسام الاربعة وهذا لانه لو كان على احد
الاقسام الاربعة لكان اما كمال الجزء المشترك بين الماهية وغيرها او كمال الجزء المميز بين الماهية وغيرها ضرورة ان الجنس على رأيه عبارة عن
كمال المشترك والفصل عبارة عن كمال المميز والمقدر خلافه لانا نقول المراد من الجنس في قوله ان كان كمال الجزء المشترك فهو الجنس الجنس
القريب وكذلك نقول في الفصل واذا لم يكن على واحد من القسمين جاز ان يكون على احد الاقسام لانا نقول لا نسلم انه ان كان كمال الجزء
المشترك بين الشيء وغيره فهو الجنس القريب فان الجنس البعيد كذلك وليس بقريب والذي يبطل الانحصار ان البعيد ليس بقريب ولا فصل في
الاربعة اذ لا كان الفصل معتبرا كمال الجزء المميز ان جنس البعيد جاز ان يكون له ذاتيان متساويان مع ان كل واحد منهما ليس بجنس ولا فصل على رأيه

واما الذاتي

واما قوله ومجموع الجنس والفصل هو النوع فربما يشعر بان النوع هو المركب من الجنس والفصل وليس كذلك فليس النوع وليس كذلك فان النوع قد يكون بسيطا كالمفارقات فلا جنس لها فلا يمكن ماهيتها واعلم ان الاجناس مترتبة متصاعدة ويسمى الاول الى جنس لا جنس فوقه وهو المسمى جنس الاجناس بانه ان الجنس قد يكون فوقه جنس وذلك كالجسم النامي بالنسبة الى الحيوان وقد يكون تحت الجنس جنس كالجسم بالنسبة الى الجسم النامي وينتهي الى جنس لا جنس فوقه كالجوهر فانه فوق الجوهر الوجود والوجود ليس جنسا لغيره والا لكان الماهيات المركبة بسيطة هذا خلف والانواع مترتبة متنازلة وينتهي الى نوع لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع الجوهر تحته الجسم فهو نوع له والجسم تحته الجسم النامي فهو نوع له وتحت الجسم النامي الحيوان فهو نوع له وتحت الحيوان الانسان فهو نوع فالجوهر جنس الاجناس والانسان نوع الانواع لان تحت الانواع الاصناف كالهندي والرومي ولا اختلاف بينها الا بالعوارض بخلاف الانواع فان الاختلاف بينها اما بماهياتها او بالفصول **قال المصنف رحمه الله** واما الوصف الخارج الى قوله لكنه عظيم النفع في الالفاظ **الشرح قال رحمه الله** اعلم انه قسم الكلي الى ثلاثة اقسام القسم الاول نفس الماهية القسم الثاني جزء الماهية القسم الثالث الخارج وقد تكلم على القسمين الاولين باقسامهما وشرع في القسم الثالث منها فقال واما الخارج عن الماهية فيمكن تقسيمه من وجهين الاول ان ذلك الخارج والمراد به الكلي الخارج عن الماهية اما ان يكون لازما للماهية او للتشخص والمراد بالتشخص الوجود على ما صرح به في المحصل او لا يكون لازما لواحد منهما مثال القسم الاول لزوم الزوجية للاربعة مثال القسم الثاني السواد للحبشي فان ماهية الاربعة يستلزم الزوجية وماهية الحبشي لا تستلزم السواد فان ماهية الحيوان الناطق فلو كان الحبشي اسود لماهيته لزم كون كل انسان اسود وذلك باطل حرصا فلزوم السواد للحبشي لوجوده الزائد على ماهيته ويمكن بناء هذا الكلام على ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها ويمكن بناؤه على ان وجود كل شيء عين ماهيته والاول ظاهر واما الثاني وذلك لان الماهيات الممكنة مختلفة وهي عين وجوداتها فوجوداتها مختلفة بالضرورة فسواد الحبشي لازم لذلك الوجه الخاص مثال القسم الثالث وهو ان لا يكون لازما للماهية ولا للوجود فهو اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيء الزوال كالشباب والشيخوخة ثم نقول كل واحد من القسمين الاولين اما ان يكون لزومه لملزومه بوسط او بغير وسط واللوازم ذات الوسائط لا بد وان تنتهي الى لازم بغير وسط والا يلزم اما الدور او التسلسل بيانه ان ما لزم الشيء لواسطة لزوم غيره فلا بد لذلك الوسط اللازم من احد امرين وهو اما ان يكون لزومه لملزومه بوسط او بغير وسط فان كان بغير وسط فقد حصلنا على لازم بغير وسط وهو المطلوب وان كان بوسط فالكلام في ذلك الوسط كالكلام في الاول فان كان بغير وسط فقد حصل المطلوب وان كان بوسط فذلك اما الذي كان لازما له او غيره فان كان الاول يلزم الدور وان كان الثاني يلزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى لازم بغير وسط والا يلزم التسلسل وهو ان يصير ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين او الدور وهو محال والا يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وهذا النوع من التسلسل باطل بالبديهة ويلزم من ذلك وجود لازم بغير وسط ولقول لو ذهبت اللوازم الى غير النهاية فلزم كل لازم لملزومه لا بد وان يكون بغير وسط والا لكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين مرات لا نهاية لها وهو باطل بالبديهة **تنبيه** اللازم ينقسم الى بين وغير بين والبين هو الذي يلزم من تصور المسمى تصوره او الذي يكون تصوره ذات الملزوم مع تصور ذات اللازم كافيا في جزم الذهن بلزومه له والثاني بخلافه وهي التقسيم الواقع في الكلي الخارج عن الماهية وهو ان الوصف الخارج عن الماهية اما ان يعم جميع افراده وحده في نوع واحد او لا يعم او من حيث انه وحده في انواع ولا ينبغي ان يلتفت الى ما توهم من ظن ان المصنف اراد بلازم التشخص لازم الشخص المعين كطول زيد وسماعه حمله ما اورده من الاشكال وهو ان المصنف اهمل لازم الوجود فانا بينا ان المراد بالتشخص الوجود وذلك مشهور معلوم من مصطلح القوم اعلم ان كل محصل لا بد له من احكام علم المنطق باجزائه والا لا يوثق بشيء من معلوماته ولا يستثنى عن ذلك الا الانبياء عليهم السلام والاولياء ولقد نصح الناس الامام حجة الاسلام الغزالي في وضعه في اول المستصفى المقدمة المشهورة وابن الحاجب من المتأخرين وضع في كتابه في اصول الفقه جزءا من المنطق الذي كان نظمه واول ما يمس حاجة الانسان المحصل اليه من المنطق معرفة الكليات الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام والقدر الذي ذكره المصنف في هذا الموضع المساغ لا يحصل به بعض المقصود فلهذا ذكرنا القدر الضروري منها وتوخرنا تمام البيان الى ما في الغير من وضع مقدمتين احدهما في وضع المنطق والثانية في علم الجدل على انا نجعلهما في اول الكتاب ان اخر الله الاجل على ان القدر الذي ذكرناه من العلمين في كتاب القواعد في العلوم الخمسة كاف

المركب نوع

اللازم ينقسم الى بين وغير بين

فقول الجنس يرسم بانه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فالمقول هنا او البحث في الكليات الخمسة وبقولنا على كثيرين يخرج عنه الشخص والمقول على كثيرين جنس للخمسة وبقولنا مختلفين بالحقائق يخرج عنه النوع وبقولنا في جواب ما هو يخرج عنه الفصل والخاصة والعرض العام فان قيل لو كان المقول على كثيرين جنسا للجنس لكان اخص من الجنس المطلق لكونه جنسا خاصا واعم منه هذا خلف قلنا لا نسلم انه خلف وهذا لان المقول على كثيرين اخص من الجنس المطلق باعتبار كونه جنسا وهو اعم منه باعتبار ذاته وهو ينقسم الى المنطقي والطبيعي والعقلي وايضا الى اربعة اقسام وذلك لان الجنس ان لم يكن فوقه جنس لكن تحته جنس فهو الجنس العالي وهو جنس الاجناس وان كان بالعكس فهو الجنس السافل وان فوقه جنس وتحته جنس فهو الجنس المتوسط وان لم يكن تحته جنس ولا فوقه جنس فهو الجنس المفرد والجنس المنطقي ليس جنسا لهذه الاربعة على رأي الامام لان اقسامنا الثلاثة منها تعود عدمية والعدم لا يكون فصلا وفيه نظر واما النوع الحقيقي فرسمه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو ونعني بالكثيرين افراد الكلي اما في الذهن او في الخارج لتندرج ما انحصر نوعه في شخصه فالمقول على كثيرين جنس وبقولنا مختلفين بالعدد فقط يخرج عنه الجنس والعرض العام وبقولنا في جواب ما هو يخرج عنه الفصل والخاصة ورسم الاضافي انه الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولا اوليا وقيد الاولي لتخرج الصنف كالهندي والرومي فانه يحمل عليه الجنس بواسطة حمل النوع عليه والحقيقي قد يصدق دون الاضافي كالانواع البسيطة والاضافي قد يصدق دون الحقيقي كالمتوسطات من الانواع فليس بينهما خصوص وعموم على الاطلاق بل من وجه دون وجه ومراتب الاضافي ايضا اربعة الا ان السافل منها يسمى نوع الانواع واما الفصل فهو الكلي الذاتي المقول على الشيء في جواب اي شيء هو فالمقول على الشيء جنس للخمسة وبقولنا في جواب اي شيء هو يخرج الجنس والنوع والعرض العام وبقولنا الذاتي يخرج عنه الخاصة وقد يراد فيه من جنسه فيصير اخص من الاول ولا يجب ان يكون لكل فصل فصل بوجوب الانتهاء الى فصل بسيط فلا يجب ان يكون لكل ماهية مركبة من الجنس والفصل تركب العشرة من الآحاد وليس كل جزء جنسا او فصلا بل كل جزء محمول ورسم الخاصة بانها كلية مقولة على حقيقة واحدة في جواب اي شيء هو قولا عرضيا فقولنا على حقيقة واحدة يخرج العرض العام والعرض وبقولنا في جواب اي شيء هو النوع وبقولنا قولا عرضيا يخرج الفصل وهي اما شاملة لجميع افرادها وهي خاصة له لازمة لكل فرد منها واما غير لازمة وهي اما بسيطة او مركبة ورسم العرض العام انه الكلي المقول على حقائق مختلفة قولا عرضيا فقولنا على حقائق مختلفة يخرج الخاصة وبقولنا قولا عرضيا يخرج الجنس والفصل والنوع وهو اما شامل لجميع افراده او غير شامل واعلم ان الحدود والرسوم انما تتركب من الكليات الخمسة فالمركب من الجنس القريب والفصل هو الحد التام والمركب من الجنس والخاصة هو الرسم التام والتعريف بالفصل وحده يسمى حدا ناقصا وبالخاصة وحدها رسما ناقصا ولنقتصر على هذا التقسيم والاستقصاء في ذلك الى الكتب المصنفة في هذا الفن **قال المصنف رضي الله عنه** التقسيم الثاني في اللفظ المفرد الى قوله وقد لا يكون زمانا ولا مركبا من الزمان كالسواد وامثاله **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم انه لا بد من شرح الحرف لا يستعمل بالمعلومية فقول الاسم يحد بانه وضع لمعنى مفرد يدل عليه وضعا من غير توقف دلالته على ذكر غيره ولذلك الفعل واما الحرف فهو موضوع لمعنى مفرد يدل عليه بشرط ذكر متعلقه فان الحرف لا يدل على معناه المفرد اذا لم يذكر متعلقه وعلى هذا اصل الفرق بين قولنا الابتداء والانتهاء وابتداء وانتهاء ومن والى وهذا المعنى الذي به حصل الفرق بين الاسم والفعل والحرف لا تتوقف معرفته الا على النقل وقد نقله ابن الحاجب رحمه الله وهو موثوق به في منقوله ومعقوله ولا يرد على هذا امثال فوق وتحت وكل وبعض فانها وان لم تستعمل الا كذلك الا انه لم يشترط في وضعها دلالة على ذلك وما يشذ من النادر بخلافه لا يطرد القاعدة وعلى هذا احمل قول النحويين يقيد معنى في غيره فاما فوق وضع لمعنى علو لمكان خاص وذو للموصل بالوصف باسماء الاجناس ولا كذلك الحروف فانها لا تدل بوضعها الا بشرط ذكر متعلقها ولا يرد عليه الذي والتي بالنسبة الى ذلك لما سبق واذا اتضح هذه المقدمة فنقول اللفظ المفرد اما ان يكون معناه مستقلا بالمفهومية بالنفس المذكور او لا فان لم يكن فهو الحرف وان كان مستقلا بالمفهومية فاما ان يدل على الزمن المعين لمعناه اولا والاول الفعل والثاني الاسم وظهر بذلك انحصار اللفظ في الاسم والفعل والحرف وخروج من التقسيم حد كل واحد منها اما الاول فظاهر واما الثاني فنقول الاسم اللفظ المفرد الدال على معنى مستقل بالمفهومية من غير دلالة على الزمن المعين بمعناه والمراد بالزمن المعين احد الازمنة الثلاثة وهو اما الماضي او الحاضر او المستقبل واندفع عن هذا الصبوح والغبوق لانه لا يدل على زمن معين من الازمنة الثلاثة المذكورة فيها داخلة في حد الاسماء وكذلك اسماء الزمان فانها وان دلت على الزمان الا انها لا تدل على زمن معين لمعناه ضرورة ان الزمان للزمان فالفعل المفرد الدال

في اللفظ المفرد

على معنى جنس للاسم والفعل والحرف وقولنا مستقل بالمفهومية فصل يخرج عنه الحرف وقولنا من غير دلالة على الزمن المعين لمعناه فصل له
عن الفعل فان الدلالة على الزمان بالتفسير المذكور لا توجد في الاسماء اما الفعل فحده اللفظ المفرد الدال على معنى مستقل بالمفهومية
مع دلالة على الزمن المعين لمعناه فصل له عن الاسماء مطلقا فان بعضها لا دلالة لها على الزمان وبعضها يدل على الزمان كاسماء الزمان ولكن بمادته
لا بصورته بخلاف الافعال فان دلالتها على الزمان بصورتها والحرف اللفظ المفرد الدال على معنى غير مستقل بالمفهومية فقولنا اللفظ المفرد
الدال على معنى جنس للثلاثة الاسم والفعل والحرف وقولنا غير مستقل بالمفهومية فصل له عن الاسم والفعل **تنبيهات** الاول في بيان الفرق
بين اصطلاح الاصوليين والادباء والمنطقيين الفعلوية الاسم والفعل والحرف فقول الاصطلاح الاصوليين والادباء فيها واحد
واما لفظ الكلام والكلمة فقد سبق بيان اختلاف العرفين فيهما واما اصطلاح المنطقيين فهو ان ما يسميه الادباء الفعل يسمى المنطقي
بالكلمة واما الحرف فهي المسماة بالروابط واما الاسم فمشترك الاستعمال في الاصطلاحين فان اطلق على اللفظ المفرد اما اسم
او كلمة وحد الاسم بانه لفظة دالة بالتواطي على معنى مجرد عن الزمان ولا يكون واحد من اجزائه دالا بانفراده بكون ايدا لما
على غيره فاللفظ يخرج سائر ما يدل مما ليس بلفظ كالاشارة والافعال والحركات والصوت الذي ليس بحرف ولفظ وبالدال اللفظ المهمل
وبالتواطي ما يدل الا بالوضع كالدال بالطبع وبعدم دلالة الاجزاء مفرده المركبات وبالدلالة على الزمان في الكلمة والتجرد عنها في
الاسم كل واحد منهما عن الاخر والزيادة الاخيرة في الكلمة انما وان لم يحتج اليها في الاسم فيحتاج الى الاتمام الاحاطة بتمام الحقيقة
لانها على نسبة الى موضوع وليست حاجة الكلمة الى هذه النسبة اول من حاجتها الى الزمان لانه ما لم يكن نسبة لم يكن زمان نسبة واعلم
ان الاداة على ما ذكر لا يكون شيئا منها لا يكون قسما من الاسم فاذا اريد حده عنها شرط في الاسم الدال على معنى تام اى معنى يصح
ان يخبره وحده عن شي والكلمة اما حقيقة وهي التي تدل على معنى تام ودلالة على حدوث نسبة الى موضوع وزمان تلك النسبة مثل ضرب
واما وجودية وهي التي تدل على معنى غير تام مثل كان ودلالتها على نسبة وزمان فقط فاذا شرطنا كون المعنى تاما في الكلمة خرجت عنها
الكلمات الوجودية وهي ادوات ونقول في القسم اللفظ المفرد اما دال على معنى او دل على زمان انضا اى بالتفسير المذكور بعد
ذلك كان كلمة والا كان اسما واما دال على معنى غير تام وهو الاداة واندرجت الكلمات الوجودية تحت الاداة وان كانت كلمات
بحسب لغة العرب وان لم شرط في الكلمة ذلك قلنا في القسم اللفظ المفرد وان دل على معنى وزمان الاى بالتفسير المذكور كان كلمة
والا فان كان يدل لها ما كان اسما وان كان غير تام كان اداة وحد الاسم في القسمين واحد والكلمة في القسم الثاني اعم لاندراج
الكلمات الوجودية تحتها ما هو في لغة العرب والاداة اخص لانها تندرج تحتها الروابط المسماة عند النحويين فصلا وعمادا وزمانه
كانت وهي الكلمات الوجودية او غير زمانية كلفظة هو وسائر المضمرات روابط وهي اسماء عند بعض اهل العربية وقد نقض حد
الكلمة بالصبوح والغبوق واسماء الزمان والمستقدم والمتاخر والماضي واجيب عن كونهم اجمعا بان المعتبر ان يدل على الزمان بصيغه
ووزنه والدلالة على الزمان في تلك الاسامي بمواد منها وبانها ان المعتبر الدلالة على زمان ليس هو نفس المعنى ولا جزؤه وورد على الاول
ان ذلك انما يستقيم في لغة العرب ولا يمنع ان يوجد لفظ مفرد على الزمان بمادته ونظر المنطقي في مطلق اللغات لا في لغة خاصة ومنع الجواب
الثاني وذلك انما يصح ان لو خرج الزمان من مفهوم الكلمات وهو ممنوع قال بعض الفضلاء المتاخرين كل من الجوابين صحيح وذلك يخلص القول في
القيود المذكوره في حد الكلمة اما الاول من الجوابين فقول الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة على معنى تام مع دلالتها على الزمان
بصيغتها ووزنها او ما يراد في مثل هذا اللفظ يخرج مثل الصبوح ولا يصدق دلالة بعض الالفاظ على الزمان بمادته واما الثاني فقول
ان لفظ مشى يدل على وجود المشي ونسبته الى موضوع وزمان تلك النسبة ولا شك ان الزمان خارج عن ذلك الحدث ونسبته الى الموضوع وان كان
داخلا في مسمى مشى واما نحو هذا القسم المتقدم واماله فانه يدل على حدث وهو التقدم والى نسبته الى موضوع ولا يدل على زمان لتلك
النسبة خارج عن ذلك الحدث تلك النسبة والصبوح واماله لا يدل على النسبة الى الموضوع لان المراد بهذه النسبة نسبة يصدق بها على الموضوع
صدق شي على زيد والكلمة في لغة اليونانيين تدل على الزمان الحاضر بصيغتها وعلى احد الزمانين الباقيين بضميمة زائدة وتسمى الاول بالكلمة القائمة
والثاني بالكلمة المعرفة ويسمي النحاة الكلمة فعلا وهو غير الفعل الذي يسمى المصدر لكون هذا لفظا وذاك معنى الثاني من خواص الاسم
ان يصح الاخبار عن مسماه بمجرد ذكره احترزنا بقولنا عن مسماه عن جواز الاخبار عن لفظ الكلمة والاداة كقولنا مشى فعل ماض والى حرف
وبقولنا بمجرد ذكره عن جواز الاخبار عن مسماهما معبرا عنهما باسم او اسم مع كلمة او مع اداة كقولنا مسمى ضرب فرد مسمى في واما اذا قلنا
زيد قائم كان الاخبار عن مسمى زيد معبرا عنه بلفظ زيد وحدها ولا يتعالى الاخبار عن مسمى ضرب بمجرد ذكر لفظ ضرب وحدها فان جعل الكلمة
لا يخبر عن مسماها بمجرد ذكرها خبرنا المخبر عنه فيه ان كان اسما وكل اسم يصح الاخبار فيه بمجرد ذكره فقد انعكست القضية وان لم يكن اسما تنافيا
فلما المخبر عنه كلمة ولكن قد اخبر عنه باسم وهو لفظ الكلمة وقد قلنا انه لا يخبر عن مسمى الكلمة معبرا عنه بها ولا تناقض واعلم ان لفظ الكلمة
المستعملة في هذا الموضع على اصطلاح المنطقيين دون اصطلاح النحاة **قال المصنف** تقسيمه من وجه اى تقسيم الاسم الاول ان
نقول الاسم اما ان يكون مدلوله معنى جزئيا او معنى كليا لان تصور مفهومه ان منع من الشركة فهو الجزئي وان لم يمنع فهو الكلي والاسم
الموضوع للجزئي ينقسم الى العلم والمضمر وذلك لانه ان كان الدال على الجزئي اسما ظاهرا سمي بالعلم والا سمي بالمضمر واما الاسم الموضوع
الكلي فاما ان يكون موضوعا لنفس الماهية كالسواد والانسان وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او للموصوف بها امر ما بصفة
وهو الاسم المشتق كالضارب لانه يدل على موصوف ما مجهول بحسب دلالة هذا اللفظ بصفة الضرب وذلك لان الضارب وسائر
المشتقات من المصادر لا يدل على خصوصيات المحال التي قامت تلك الصفات بها هذا الذي قاله المصنف وقد جعل المضمر اسما
للجزئي وفيه نظر وذلك لان مدلول انا وانت وامثالهما لا يتحقق الا بفرد معينه حسبه او حالة وما كان مدلوله جزئيا فانه يتعين مدلوله
بمجرد اللفظ الموضوع له من غير قرينة كالحال في الاعلام فالاشبه ان يكون مدلولات المضمرات كلية ولفظة انا موضوعة لمفهوم كلي
وهو المتكلم وكذلك امثالها فانه يجري هذا المجرى وقد نقل الخلاف في كونها موضوعة لجزئيات او كليات **تنبيه** اعلم ان الدال
على الجنس على اصطلاح النحاة ينقسم الى اسم جنس كاسامة والى علم جنس كاسد وليس المراد من ان اسم الجنس موضوع للماهية الكلية وعلم
الجنس موضوع لتلك الماهية بعد تشخصها في الذهن فان تلك الماهية لابد وان تمتاز عن غيرها وتتشخص في الذهن ومع ذلك فانها تصدق
على افراد الجزئية الخارجية على ما تحقق في علم المنطق من صدق المعاني الكلية على الجزئيات الوجه الثاني وهو تقسيم الاسم ان نقول
قد سبق ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمان ذلك المعنى فلا يخلو ذلك عن اقسام ثلاثة وذلك لانه اما ان يكون مدلوله نفس
الزمان كلفظ الزمان واليوم والغد وامس او لا يكون كذلك والثاني اما ان يكون جزء مدلوله الزمان او لا الاول كالاصطباح
والثاني كلفظة السواد والبياض وامثالهما فانه ليس مدلولهما نفس الزمان ولا جزء مدلولهما الزمان بخلاف الاصطباح
فان جزء مدلوله الزمان وهذا التنظر في التعريف تقول اصطبح يصطبح اصطباحا وهذا النظر لا يخلو عن نظر فليتامل
قال صاحب الاحكام الاسم ينقسم الى ظاهر ومضمر وما بينهما وذلك لانه اما ان يقصد به البيان مع الاختصار او لا مع الاختصار
الاول هو الظاهر والثاني اما ان لا يقصد به البيان او يقصد الاول هو المضمر والثاني ما بينهما وهو اسماء الاشارة نحو ذا وهذا
واولاء **قال المصنف رضي الله عنه** القسم الثالث في اللفظ المفرد الى قوله بالنسبة الى المرجوح ماولا **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم انا اذا اعتبرنا الالفاظ والمعاني وجدناها واقعة على اربعة اقسام وذلك لانه اما ان تقع
الوحدة في اللفظ والمعنى فاللفظ واحد ومعناه واحد وحده بحسبه او نوعيه او تقع الكثرة في اللفظ والمعنى فاللفظ كثير
والمعنى كثير وهذا القسم مقابل للاول او تقع الوحدة في اللفظ فقط ويلزمه الكثرة في المعنى او تقع الكثرة في المعنى فقط
ويلزمه الوحدة في اللفظ فالقسمان الاخيران متوسطان بين القسم الاول ومقابله والدليل على الحصر انه اما ان تكون الوحدة
واقعة في اللفظ والمعنى او لا فان كان الاول فظاهر انه احد الاقسام وان لم يكن فاما ان تكون الكثرة واقعة فيهما وهو القسم
المقابل او لا فيلزم بالضرورة ان تكون الوحدة في اللفظ والكثرة في المعنى او عكسه فيلزم احد القسمين المتوسطين فيلزم انحصار الاقسام
الاربعة فالقسمة رباعية حرمًا ولنتكلم في كل قسم منها القسم الاول وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا فحينئذ اما ان يكون
نفس تصور معناه مانعا من الشركة فيه او لا فان كان مانعا فهو العلم وان لم يكن مانعا من الشركة فيه فحصول ذلك المعنى في موارده اما ان
يكون بالسوية او لا فان كان بالسوية فهو المتواطي كالانسان والخيل والابل وان لم يكن حاصلا في موارده بالسوية فهو المشكك
كالسواد والبياض والوجود وامثالها فحاصل هذا القسم ثلاثة العلم والمتواطي والمشكك وينبغي ان يكون على راى المصنف اقساما اربعة
لان المدلول الجزئي ينقسم الى العلم والمضمر على ما سبق فعد احد قسم من الاقسام واما علم الجنس تصور مفهومه غير مانع من
الشركة بين افراده وهو مانع بخصوصه الذي اختاره على غيره من الكلمات واما القسم المقابل لهذا القسم وهو ان يكون الالفاظ كثيرة والمعاني
كثيرة فهي الالفاظ المتباينة اي تباينت الالفاظ والمعاني فيه مثاله الانسان والفرس والطير وغير ذلك من الالفاظ المختلفة الموضوعة للمعاني

بيان الفرق بين اصطلاح الاصوليين والادباء والمنطقيين

الدال على الجنس ينقسم الى اسم جنس ... والى علم جنس

المختلفة سوا تناسب بذواتها كالسيف والرمح او يكون احدهما اسما للذات والاخر اسما للصفة كاللسان والفصيح او يكون صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الفصيح صفة للناطق فهذه الالفاظ متباينة لا مترادفة القسم الثالث من القسم المتوسط هو ان يكون الالفاظ كثيرة والمعنى واحدا فهي الالفاظ المترادفة كالانسان والبشر والسهم والنشاب سوا كانت من لغة واحدة او من لغات مختلفة فان مدلولها واحد بخلاف المتباينة فان مدلولاتها مختلفة سوا تباينت بالذوات كالسيف والرمح او بالصفات كالناطق والفصيح القسم الرابع وهو احد القسم المتوسط وهو ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا فهذا اللفظ اما ان يكون قد وضع اولا للمعنى ثم نقل الى غيره او وضع لهما معا ونعني بقولنا انه وضع لهما معا انه ليس كالمنقول فان المنقول ابدا يكون موضوعا لمعنى واحد فان الزمن الاول كان موضوعا للمعنى المنقول عنه وفي الزمن الثاني يكون موضوعا للمعنى المنقول اليه فالمنقول موضوع لمعنيين ولكن في زمانين والمشترك موضوع لمعنيين ولكن في زمن واحد وهذا المعنى الذي ذكرناه لا يختلف الحال عنه فانه موجود في المشترك الموضوع من قبيلة واحدة او من اكثر وكذلك هو موجود في المشترك اذا وضع كل قبيلة او كل شخص اللفظ الواحد لمعنى غير ما وضعه له الواضع الآخر بحصر واحد المعنيين ولذلك هو موجود في الازمنة التي اشتهر فيها كل واحد من الوضعين فانا ما عهدنا هذا اللفظ الا موضوعا لمعنيين في الازمنة التي اشتهر فيها كل واحد من الوضعين هكذا ينبغي ان يفهم معنى قوله وضعا اولا واذا علمت ذلك فنقول القسم الاول وهو ان يكون قد وضع اولا لمعنى ثم نقل الى الثاني ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان لا يكون ذلك النقل لمناسبة بين المنقول عنه واليه او لمناسبة بينهما فالاول يسمى بالمرتجل اصطلاحا والثاني فاما ان يكون دلالة اللفظ على المنقول اليه بعد النقل اقوى او لا فالقسم الاول يسمى بالالفاظ المنقولة سوا كان الناقل هو الشرع او العرف العام او العرف الخاص والمراد بهذا النقل غلبة الاستعمال وتسمى هذه الالفاظ بالمنقولة فان كان الناقل هو الشارع تسمى بالالفاظ الشرعية كالصوم والصلوة والحج وامثالها وان كان الناقل هو العرف العام تسمى تلك الالفاظ العرفية كلفظة الدابة وامثالها وان كان الناقل هو العرف الخاص تسمى تلك الالفاظ الاصطلاحية كالالفاظ المصطلح عليها بين العلما على اختلاف العلوم فان اهل كل صناعة من الصناعات العلمية اصطلحوا على الفاظ وضعوها بازا معان خاصة وامثلة ذلك كثيرة في العلوم باسرها وذلك كالفاعل والمفعول والمبتدا والخبر والموضوع والمحمول وكلام المصنف صريح في انه يعتبر في الالفاظ المنقولة على اختلاف الناقلين مناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه فان وجدناها اندرج اللفظ تحت القسم المنقول والا اندرج تحت القسم المسمى بالمرتجل ولا اشكال اذ لا مناقشة في الاصطلاحات واما اذا لم يكن دلالة اللفظ على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه فاللفظ يسمى بالنسبة الى الاول حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازا ولها جهات للنقل مجازا اكثرها على ما سياتي بيانه مفصلا ومن جملتها المشابهة كالفرس المقول على الحائط فانه يسمى فرسا مجازا لما بينهما من المشابهة وهذا النوع من المجاز يسمى المستعار خاصة هذا كله اذا كان اللفظ موضوعا للمعنى ثم نقل الى غيره واما اذا كان اللفظ موضوعا للمعنيين معا فاما ان يكون افادته لهما على السوية بمعنى ان دلالته على كل واحد بعينه لا تترجح على دلالته على المعنى الاخر فذلك اللفظ بالنسبة اليهما معا يسمى لفظا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد بعينه يسمى لفظا مجملا وذلك لان اللفظ المشترك هو الموضوع لمعنيين او اكثر وهذا اللفظ كذلك فيكون مشتركا والمجمل هو اللفظ المحتمل لمعنيين على السوا بمعنى انه ليست دلالته على احدهما بعينه اقوى من دلالته على الاخر وهذا اللفظ كذلك بالنسبة الى كل واحد منهما بعينه فيكون مجملا واما ان لم يكن افادته لهما على السوية سمي اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح ماولا هذا ما قاله المصنف وفيه نظر وذلك لانه جعل اللفظ المشترك منقسما الى الظاهر والماول وذلك غير مستقيم فان دلالة اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين على السوا والا لما كان مشتركا فلا ينقسم الى النص والظاهر وقوله لذلك صاحب التلخيص تعالى لانه جعل الظاهر من قبيل وضع اللفظ المعين واما صاحب الحاصل فقد اعرض عن تقسيم اللفظ المشترك الى الظاهر والماول وكذلك صاحب المنتخب وذلك هو الصواب فما ذكره ههنا غير مستقيم **تنبيهات الاول** اعلم ان هذا التقسيم فيه نظر وبيانه ان التقسيم الصحيح هو الذي يتقابل اقسامه فلا يصدق بعضها على البعض كما اذا قلنا المعلوم اما واجب الوجود او ممتنع الوجود او ممكن الوجود بالامكان الخاص فهذا التقسيم صحيح ولا يصدق واجب الوجود على ممتنع الوجود ولا على ممكن الوجود وكذا كل قسم لا يصدق على الآخر واما اذا صدق بعض الاقسام على البعض كان التقسيم مختلا وههنا كذلك وذلك لان اللفظ الواحد قد يكون مشتركا بين المعنى وغيره وقد يكون مترادفا لبعض لان وقد يكون متواطيا وذلك كلفظة العين فانه مشترك بين معان كثيرة وهو مباين لغيره من الالفاظ الكثيرة وهو مرادف للذهب والجدول ومتواط

هو الذي يقابل اقسامه

حد متواطي وصادق عليه وهو الموضوع لمعنى كلي متساو في محاله وبالجملة معنى العلمية مع التواطي لا يجتمعان في لفظ واحد والاعتبار المعنى الواحد فكلما وجد شيئا باعتبار واحد وهو محال والتواطي والتشكيك لا يجتمعان وباقي الاقسام يجتمع • ولا يجاب عنه بان التقابل واقع في الحيثيات لما بينا ان شرط صحة التقسيم عدم صدق احد القسمين على الآخر • **الثاني** في الجواب عن سؤال مشهور يورد على المشكك وحاصله ان المشكك لا بد وان يختلف معناه في موارده والا لما كان مشككا فذلك الاختلاف اما ان يكون داخلا في المسمى فان لم يكن داخلا فيه كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلي متساو في محاله فيكون اللفظ متواطيا اذ لا معنى للفظ المتواطي الا هذا فلا يكون مشككا والمفروض خلافه وان كان داخلا فيه كان اللفظ مشتركا فاللفظ اما متواط او مشترك والجواب المنع وهو انا نقول لا نسلم انه ان لم يكن داخلا يكون اللفظ متواطيا وذلك لان المتواطي هو اللفظ الذي وضع لمعنى لم يختلف في محاله بما هو من جنس مسماه والمشكك هو الذي اختلف في محاله معناه بما هو من جنس معناه فهما مشتركان في كون كل واحد منهما موضوعا لمعنى واحد بالحقيقة والمشترك موضوع لكل واحد من مختلفي الحقيقة • **الثالث** المرتجل على ما اصطلح عليه المصنف هو اللفظ الموضوع لمعنى اذا نقل الى غيره لا لمناسبة بين المنقول عنه واليه فهو مسبوق بالوضع اولا لمعنى واصطلاح النحاة ان المرتجل ما لم يسبق بوضع واذا اتضح ذلك فليس ذلك اشكالا على كلام المصنف لما علم ان الاصطلاحات قد تختلف فلا مناقشة فيها • **الرابع** ان كلام المصنف يدل على انه يشترط في اللفظ المنقول وجود مناسبة بين المنقول عنه واليه وذلك غير لازم لان كثيرا من الاصطلاحات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنه وان ادعى مناسبة بينهما فليت شعري ما المناسبة القريبة الى الطبع وما تصيرية لفظ الجوهر فانه موضوع للشيء النفيس في اللغة ثم نقله المتكلم الى القائم بنفسه وقد يكون ذلك في غاية الخفة ولفظة الذات لذات النسبة الى التي كالصاحب ثم نقل الى نفس الشيء التي يستحيل فيها النسبة وهو اصطلاح المتكلم ويلزم ايضا ما ذكره ان يكون المجاز الراجح منقولا والجواب انه لا اشكال على كلام المصنف اصلا وذلك انه ان لم يكن بين المنقول عنه واليه مناسبة اصلا دخل اللفظ تحت القسم المسمى بالمرتجل وان كانت دخل تحت القسم المسمى بالمنقول واما النقوض المذكورة فمندفع على قولنا انه لا بد وان يدخل تحت القسمين على ان من طلب المناسبة فانه يمكن تحقيقها في لفظ الجوهر لان القائم بنفسه نفيس بخلاف العرض وكذا بين المصاحبة والذات مناسبة الاتحاد على انه لا ينبغي ان يلزم ان لا يوجد لفظ منقول الا مع وجود المناسبة المذكورة فانه يجوز على العلماء ان المعاني النكرة التي لا يوجد بينها وبين غيرها مناسبة ولا حجر في ذلك اصلا واما المجاز الراجح فيجوز ان يسمى ايضا المنقول بشرط ان نعم على حد المنقول اليه وذلك بان يصير ذلك هو المتبادر الى الذهن دون غيره • **الخامس** انه يعترض على قول المصنف في اللفظ المحتمل المعنيين ان كان موضوعا لهما معا فانه يسمى بالنسبة اليهما معا مشتركا والى كل واحد منهما مجملا بان المعية مستحيلة ههنا لتعذر النعت واجيب ههنا فان من وضع اللفظ لاحد المعنيين غير من وضعه للآخر ان كان الواضع واحدا وان كان متعددا فاجتماعهما في غاية الندور وهذا الكلام ركيك وذلك لانا سلمنا انه انا نفرض ذلك للفرق بين المشترك والمنقول فان المشترك والمنقول مشتركان في كون كل واحد منهما موضوعا للمعنيين الا ان المنقول موضوع لمعنيين في زمانين فانه وضع في زمن السابق للمنقول عنه وفي زمن المتاخر للمنقول اليه والمشترك موضوع لمعنيين في الازمنة التي علمنا كون اللفظ مشتركا فيها واما قوله تعدد وضع اللفظ لمعنيين في زمن واحد سوا قلنا ان ذلك الوضع من واحد او من اثنين فهو ضعيف جدا فانه لا استحالة في ان يقول الشخص الواحد في زمن واحد وضعت لفظ العين لكذا ولكذا ولا بعد في ذلك واما اذا كان الواضع متعددا فلا استحالة في اتحاد زمن الوضع وان كان نادرا • **السادس** اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا مشترك لوضعه بازا كل واحد منهما وهو مجمل وذلك لانه اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يمكن حمله على احدهما بعينه دون الآخر فالاجمال بالنظر الى المراد والحمل والاشتراك بالنظر الى الوضع والاجمال لا يختص باللفظ المشترك وقد يتطرق الى غير ذلك وذلك لانه اذا خرجت الحقيقة عن الارادة وجب حمل اللفظ على المجاز فان تعين فلا كلام وان كان للفظ مجازان متساويان كان اللفظ مجملا بالنسبة اليهما فالمجمل اعم من المشترك فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركا كالوجهين احدهما ما سبق والثاني المتواطي بالنسبة الى خصوص جزئياته مجمل وليس بمشترك • **السابع** قد يسمى الالفاظ اذا اختلفت بازا المعاني المختلفة بالمتباينة لانها تباينت لفظا ومعنى وتسمى الالفاظ المتحدة معنى المختلفة لفظا بالمترادفة لانها احدها رديف الدابة كانها كذلك وتسمى الالفاظ اذا اتحدت معانيها في مواردها بالسوية بالمتواطية لانها توافقت في معنى واحد موجود في محال مختلفة والتواطؤ التوافق والتطابق وتسمى الالفاظ الموضوعة لمعنى واحد ولكن ليس في مواردها بالسوية بالمشككة لان الذهن يشكك في كونها من قبيل المتواطية او المشتركة لكونها باعتبار اصل المعنى من كل واحد منها واما الموضوعة لاكثر حقيقة فتسميتها بالمشتركة ظاهرة **قال المصنف رحمه الله** ثم الاقسام الثلاثة الاول مشتركة في عدم الاشتراك الى قوله وهو ... النوعي المجمل والماول **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف رحمه الله قسم الالفاظ الى اربعة اقسام القسم الاول ان يتحد اللفظ والمعنى واندرج تحت هذا القسم العلم والمضمر والمتواطي والمشكك

القسم الثاني أن يتعدد اللفظ والمعنى جميعا واندرج تحت هذا القسم جملة الألفاظ المختلفة لفظا ومعنى القسم الثالث
أن يتعدد اللفظ دون المعنى واندرجت تحته الألفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة أو من لغات شتى القسم الرابع
أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى واندرج تحته المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فالقسمة رباعية فالأقسام الثلاثة الأول
اشتركت في أن كل لفظ يحتمل لمعنى واحد وهو المعنى بقوله الأقسام الثلاثة مشتركة في عدم الاشتراك ولو قال هي مشتركة في عدم
احتمال معنيين كان أحسن ولما القسم الرابع وهو أن يكون اللفظ واحدا ويتعدد المعنى الذي تحته المشترك والمنقول والحقيقة
والمجاز فإنه يحتمل الاشتراك بالمعنى المذكور ضرورة أن المشترك موضوع لمعنيين فصاعدا في زمن واحد والمنقول موضوع
لمعنى في زمانين على ما بينا والحقيقة محتملة لمعنى وكذا المجاز فإذن القسم الرابع مخالف للثلاثة الأول فالثلاثة يصدق أن لا معنى
إلا النص اللفظ المحتمل لمعنى واحد لا يحتمل غيره حقيقة ولا مجازا والثلاثة كذلك فهي أدل نصوص بهذا التفسير وأما القسم الرابع
وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى فلا بد من احتماله لمعنيين قطعا فإفادته لأحد المعنيين إما أن يكون أرجح من إفادته للثاني أو
لا يكون فإن كان أرجح سمي ذلك اللفظ بالظاهر وإن لم تكن إفادته لأحد المعنيين أرجح من إفادته للثاني فإما أن يكون إفادته لهما
على السوية أو لا على السوية فإن كانت إفادته لهما على السوية يسمى اللفظ بالنسبة إليهما مجملا وإن لم يكن على السوية يلزم أن يكون إفادته
له مرجوحة لأنا نتكلم على تقدير أن إفادته ليست براجحة ولا مساوية لغيره يلزم بالضرورة أن يكون مرجوحة وهو المسمى بالمؤول فإذن
يحصل على ستة ألفاظ النص والظاهر والقدر المشترك بينهما وهو المحكم والمجمل والمؤول والقدر المشترك بينهما هو المتشابه فالنص لفظ
يحتمل لمعنى لا يحتمل غيره لا حقيقة ولا مجازا والظاهر لفظ يحتمل لمعنى مع احتماله لغيره إلا أن احتماله لأحدهما أرجح ومشترك النص
والظاهر في أن كل واحد منهما يفيد معنى إفادة راجحة ضرورة أن المفيد لمعنى واحد لا يحتمل غيره يفيد ذلك المعنى إفادة راجحة وأي رجحان أبلغ
من عدم احتماله لغيره والمفيد لمعنى مع احتماله للغير إذا كانت إفادته لأحدهما أرجح يشاركه في إفادته لمعناه إفادة راجحة فهما يشتركان في كون
كل واحد منهما يفيد معناه إفادة راجحة وهذا القدر المشترك بينهما يسمى بالمحكم فالمحكم جنس تحته نوعان النص والظاهر وأما المجمل والمؤول
فمعنى المجمل اللفظ المحتمل لمعنيين فصاعدا على السواء ولا يفيد أحدهما إفادة راجحة على إفادته للآخر والمؤول هو اللفظ المفيد لمعنى
إفادة مرجوحة فهما يشتركان في أن المجمل والمؤول في كون كل واحد منهما يفيد معنى لا على سبيل الرجحان إلا أن المؤول إفادته لمعناه
غير راجحة ومع ذلك إفادته لمعناه مرجوحة والمجمل إفادته لمعناه غير راجحة إلا أنه ليست إفادته لمعناه مرجوحة بل إفادته لهما
على السواء فالمجمل والمؤول يشتركان في كون كل واحد منهما يفيد معناه إفادة غير راجحة وهذا القدر هو المشترك بينهما ويسمى المسمى بالمتشابه
فالمتشابه جنس تحته نوعان المجمل والمؤول **تنبيهات** الأول اعلم أن اللفظ قد يكون موضوعا لمعنى من المعاني وهو الأكثر وقد يكون موضوعا
للفظ من الألفاظ كلفظة الكلمة فإنها موضوعة للاسم والفعل والحرف والثلاثة ألفاظ وسائر الكلام على هذا القسم يجيء إن شاء الله تعالى
وإذا عرفت ذلك فهذه الألفاظ الستة وهي النص والظاهر والمجمل والمؤول والمحكم والمتشابه موضوعة لألفاظ ستة فإن لفظ النص
على هذا الاصطلاح موضوع للفظ آخر لا يحتمل إلا معنى واحدا فالمدلول لفظ والدال لفظ مثال النص لفظة الله والرحمن وما كان أسماء أعداد
أيضا والظاهر لفظ موضوع لمعنى آخر يحتمل معنيين إلا أن احتماله لأحدهما أرجح والمعنى بالرجحان أنه يفهم من اللفظ من غير قرينة كالألفاظ
الموضوعة لمعان ولها مجازات كالأسد فإنه حقيقة في الجارح المخصوص مجاز في الشجاع والمحكم لفظ يفيد لمعنى إفادة راجحة فهذا القدر
مشترك بين النص والظاهر وقد اعتبر بهذا القدر المشترك منهما في فصل النص المنع من النقيض وهو عدم احتماله لغيره واعتبر فيه في فصل
الظاهر احتماله للنقيض وهو عدم المنع من الغير لكن المحكم يوجد في ضمن كل واحد من النص والظاهر ولا يوجد مجردا عن أحد الخصوصين
لاستحالة وجود الجنس مجردا عن سائر الفصول على ما تقرر في علم المنطق ويصدق على النص أنه نص ومحكم ويصدق على الظاهر أنه ظاهر ومحكم
وذلك لأنه لو لم يصدق عليهما لما كان مشتركا بينهما والعموم خلافه والمجمل لفظ موضوع لمعنى يحتمل معنيين احتمالا على السواء والمؤول لفظ
يحتمل المعنى إلا أن احتماله لأحدهما مرجوح والآخر راجح مثال المجمل الألفاظ المشتركة بالنسبة إلى خصوص كل واحد من معانيها مثال المؤول
الألفاظ الموضوعة للأعضاء بالنسبة إلى الله تعالى لتقدسه عن الجسمية والمشترك بين المجمل والمؤول اللفظ المحتمل لمعنى احتمالا غير
راجح إلا أنه في فصل المجمل غير راجح الإفادة لكنه مساويها وفي فصل المؤول غير راجح الإفادة نظرا إلى الوضع لكنه مرجوح إلا إذا نظرنا
إلى غير الوضع وهذا المشترك وهو اللفظ المفيد لمعنى إفادة غير راجحة هو المسمى بالمتشابه وهو الصادق على نوعين المجمل والمؤول ولا يوجد إلا في

اللفظ قد يكون موضوعا لمعنى من المعاني

من أحد

من أحد الخصوصين كما في القسم الأول واعلم أن اللفظ الموضوع للفظ آخر لا بد وأن يسمى ذلك اللفظ الموضوع لمعنى والأول هو
الشامل فيخلو اللفظ عن المقصود من الوضع وذلك لأن المقصود من وضع الألفاظ التعبير بها عما في النفس وذلك غير حاصل الثاني أن النص
على اصطلاح المصنف ما بيناه وقد يقال النص على الظاهر أيضا ليصح العموم وقد يقال النص على المعنى لغة كانت تلك الدلالة
وإن كان في اللفظ إجمال الثالث في اشتقاق هذه الألفاظ النص من قولهم نص أي أظهر الشيء [illegible] إلى
الغاية في الدلالة ويقال نص الظبية جيدها أي رفعت ومنه المنصة للعروس يعلى بها النص هو الذي ارتفع في الدلالة
على غيره من الألفاظ واشتقاق الظاهر مشتق من الظهور بالنسبة إلى أحد معنييه واشتقاق المؤول من الأول
إذا عاد أي يعود إلى الظهور لاقترانه بالدليل المنفصل الموجب لظهوره أو لأن مآل العمل إليه وأما المحكم فمن الإحكام
وهو الإتقان والأصل في هذا التركيب لفظ الحكمة وهي التي تمنع الدابة من الحركات الغير الموافقة للراكب ويقال أيضا المحكم
أي الذي منع عليه الفساد والحكمة العلم بالشيء على ما هو عليه وهي ما يمنع الفساد في العقائد والأعمال والأخلاق الفاسدة ويقال
المحكم على ما لم يتطرق إليه النسخ فإن النسخ يبطل العمل بمدلوله واشتقاق المجمل من الإجمال الذي لا يفصل فيه ظاهر واشتقاق
المتشابه من الاشتباه وهو الالتباس وذلك لأن المتشابه ما كان من معناه أحد المعنيين في نفسه من غير تعيين في دلالته عليه فكان
دلالته عليه على هذا [illegible] ذلك فلا يرجح نظرا إلى اللفظ والمتشابه مقول على المجمل وعلى المؤول وعلى الحروف التي في أوائل
السور وليس المتشابه [illegible] بغيره بل ما ذكرناه فافهم [illegible] الرابع في مباحث ضعيفة نذكرها هنا أحدها أن النص
على اصطلاح المصنف [illegible] إلا معنى واحدا ونظيره الأسماء الأعداد وكلمة الجلالة والرحمن أما أسماء الأعداد فيجوز
التجوز بها وذلك كقولهم [illegible] مرة [illegible] المبالغة لا خصوص العدد وكقولهم كلمته ألف مرة وأمرته سبعين [illegible] والمراد
به التعليل لا العدد المخصوص وهذا [illegible] قوله تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
والمراد [illegible] العدد وكذلك قوله تعالى [illegible] ذرعها سبعون ذراعا وإذا احتملت أسماء العدد التجوز فلا يصح التمثيل بها لم يبق مثالا
للنص إلا [illegible] كلمة الله والرحمن والاصطلاح العام لا يكون لأجل لفظين وثانيها يجوز نسخ النص فيبطل العمل به فالمراد به غير
ظاهره [illegible] في المتشابه له معان أحدها المجمل لا لاشتباه المراد فيه وثانيها ما دل على معنى لا يليق بالربوبية كالآيات
الموهمة [illegible] يطلق على ما ليس بكلام كالحروف التي في أوائل السور وإذا تقرر ذلك فالمتشابه بمفهوم المجمل هي في
المؤول [illegible] المتشابه [illegible] مشتركا بين المجمل والمؤول ومراد صاحب الكتاب إنما اشتراكا في عدم الاعتقاد أن
السامع لا [illegible] هو المراد ولا يعتقد أن أحد محتملات اللفظ المجمل هو المراد لكن لا ينبغي أن يعبر عن هذا بالمتشابه فإن
المتشابه من الأمور المشتبهة التي لا يعقل الإنسان فالذي يقابل المؤول هو الظاهر ولم يشابهه. اعلم وفقك الله تعالى أن هذه
كلمات ذكرناها ومع هذا فلا بد من التنبيه على فساد ما كلا يتعلق بذهن بعض المتدرسين يعني لا ما يعد يجوز التجوز بأسماء الأعداد فليس
بإشكال على المصنف وأولا على الأصوليين فإن الأصولي يعطي القواعد الكلية وأما طلب الأمثلة فليس على الأصولي فالقاعدة
صحيحة وإن لم يكن أصليها أو كرت على أنا نقول لا نسلم أن قوله [illegible] مرة [illegible] المجاز بل هو من باب الكذب وأما قوله كلمته كلمتين وأمثالها
فالمراد بها حقائقها ولا ضرورة إلى التجوز فيمنع وأما أسماء الأعداد المذكورة في الآيات فلا نسلم التجوز بها بل المراد بها حقائقها غاية
ما في الباب أنا لا نعقل فائدة خصوص العدد ولا يلزم من ذلك أن يكون المراد منها المجاز وأما الثاني فضعيف جدا وذلك لأن في النص
ليس برافع التجوز فلا يلزم من نسخه قبل العمل به أن يكون المراد منه المجاز. وأما الثالث فممنوع وذلك يبنى على فهم القدر المشترك
من المجمل والمؤول وقد بيناه وأما قوله لا ينبغي أن يعبر عن هذا المعنى بالمتشابه فإن المتشابه من الأمور المشتبهة ففاسد جدا وذلك
لأنه يجري في باب الاصطلاحات ولا [illegible] ذلك بالنطاق ولا يستند إلى هذا أصلا ولكل أحد أن يصطلح بأي لفظ شاء على أي معنى شاء نعم لا يلزم
الغير ما يعد في اصطلاحه على أساس الاشتقاق اللغوي في المتشابه فليس ذلك اصطلاحا مخترعا بل ملحوظ فيه القواعد المنقولة على أهل
اللسان وباقي كلامه ساقط جدا فليتأمل فإنه يظهر بأدنى تدبر واعلم أن الإمام نقل في كتاب البرهان عن الشافعي رضي الله عنه ما يدل على أن الشافعي
رضي الله عنه سمى ما بلغ في البيان إلى أقصاه بالنص ونقل ذلك لقوله تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم واعلم أنه جاء في كتاب الله تعالى منه آيات محكمات
هن أم الكتاب وأخر متشابهات أما المحكم فقد قيل فيه أقوال أحدها المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفا يزيل الإشكال أو يدفع الاحتمال وهو موجود

في كتاب الله تعالى. والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال اما بجهة التساوي كالالفاظ المجملة كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا على جهة التساوي كالاسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وبانها المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد اما
مع التاويل او بدون التاويل وهذا موجود في كتاب الله تعالى ومقابله ما فسد لفظه واحتمل نظمه وهو فاسد لا متشابه وهذا غير موجود
الوجود في كلام الله تعالى وقيل المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه والمتشابه ما كان من القصص والامثال
قال الغزالي في المستصفى قوله تعالى آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات اختلفوا في المراد به واذا لم يرد توقيف في معناه فينبغي
ان يفسر بما يعرفه اهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابه هي الحروف المقطعة في اوائل السور والمحكم ما وراءه
ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون والمتشابه ما تفرد الله تعالى بعلمه ولا قولهم المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال والمتشابه
القصص والامثال بل الصحيح ان المحكم يرجع الى معنيين احدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما تعارض فيه
الاحتمال وثانيهما المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا اما على ظاهره او على تاويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المتشابه
والفاسد دون المتشابه واما المتشابه فيجوز ان يعبر به عن الاسماء المشتركة وعلى مثل قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين
الزوج والولي. **قال المصنف رحمه الله** واما المركب فنقول الحاجة الى اللفظ المركب الى قوله هذا كله تقسيم دلالة المطابقة
الشرح قال رحمه الله انه قد تقدم من المصنف رحمه الله تقسيم الدال بالمطابقة الى ثلثة اقسام وسابقه ما مضى في شرح الكلام ولا
بأس بالتلويح الى الاقسام الثلثة فنقول اللفظ الدال بالمطابقة اما ان يصدق على كل واحد من جزئي اللفظ وهو المركب او لا يصدق
على شيء من جزئي اللفظ وهو المفرد او يصدق على احد جزئيه دون الآخر والتقسيم على هذا الوجه مما عليه اشكال ثم نقول القسم الاول
هو المركب وهو واقع والقسم الثاني ايضا موجود واقع وهو المفرد واما القسم الثالث وهو اللفظ الدال باحد جزئيه المطابقة غير
دال بالجزء الآخر فهو داخل في القسم عرفا داخل في الوجود وذلك لانه يدخل في صدق المنفصلة لما تقرر في علم المنطق ان اجزاء
المنفصلة الصادقة قد يكون واقعة وقد لا يكون واقعة واذا عرفت ذلك فاما قال المصنف الحاجة الى اللفظ المركب كما تقدم للافهام
فانه اما يوقع التقسيم في المركب الدال بالمطابقة بكلي جزئيه واما المركب الدال بالمطابقة باحد جزئيه فلا وذلك لما ذكره من ان الحاجة
الى اللفظ المركب للافهام فلما كان هذا القسم مهمل الى مستعمل فلا افهام فلا حاجة الى التركيب بل لا تركيب منه مفيدا ولهذا اختص التقسيم
بالمركب الدال بالمطابقة بكل واحد من جزئيه واذا الصحت ما بيده المقدمة التي قدمها فنقول القول المفهم احترازا عما ذكره وهو المركب
الدال باحد جزئيه دون الآخر والمركب المفهم اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية او لا يفيد فان كان الاول فاما ان يكون هذا اللفظ
المركب يفيد طلب شيء افادة اولية فالدال على طلب الشيء افادة اولية ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يفيد طلب ذكر ماهية وهو
الاستفهام او طلب التحصيل وهو مع الاستعلاء امر ومع الخضوع سؤال ومع التساوي التماس فالامر اللفظ المركب الدال على طلب الفعل
ان ... فلنذكر المفيد لطلب الفعل افادة اولية على سبيل الاستعلاء اما قولنا اللفظ المركب فهو جنس لسائر الالفاظ المركبة و...
ما فيه من الضمير هو لفظ طلب بحروفه والحالة هذه دال على جزء معناه ولا معنى للمركب على ذلك واما قولنا الدال على طلب الفعل
معقول فما هو الطلب وحقيقته اي تصوره حاصل بالوجدان فان كل احد يجد من نفسه عند قوله قم او استقني معنى لا يجده في حال قوله
ما هما او بحرا واما قولنا على طلب الفعل فهو احتراز عن طلب الترك وهو النهي وعن الاستفهام على ما مضى من الفرق بين الامر والاستفهام
واما قولنا دال عليه اولية او افادة اولية او بالذات او بالوضع فهو احتراز عن قولنا انا طالب منك سقي الماء وعن التمني والترجي والقسم
والنداء فان الادعية لا يدل على طلب الفعل بالوضع والمطابقة بل يدل على طلب الفعل بالالتزام اما الاول فظاهر واما الثاني
فانه يلزم من كل واحد من الادعية طلب الماء والحاجة بعضهم يقول دلالة اولية وبعضهم يقول بالذات وبعضهم بالوضع واحترز كل
منهم بما ذكره عما ذكرناه والاستفهام سائل الامر في كون كل واحد منهما طلب شيء افادة اولية الا ان الاستفهام طلب ذكر ماهية الشيء
والامر يفيد طلب التحصيل اي تحصيل شيء مجرد عن الذكر فعلى هذا الفرق بين قولنا ما الزوج واذكر ماهية الزوج واما قوله مع الاستعلاء
فاعلم ان من العقلاء من يعتبر العلو في حد الامر ومنهم من يعتبر الاستعلاء ومنهم من لا يعتبر واحدا منهما على ما سياتي مفصلا في كتاب
الاوامر والمصنف ههنا اعتبر الاستعلاء والفرق بين الاستعلاء والعلو ان الاستعلاء لا يستدعي حقيقة علو المرتبة بل يستدعي من هو
في الرتبة نازل لكنه عبر عاليا وهي هيئة تقوم بالامر حالة الامر فيكون معها العلو مرة ولا يكون معه اخرى فعلى هذا فسر الاستعلاء

اللفظ المركب هذا كله تقسيم دلالة المطابقة

من العبد اذا صدرت صيغة الامر منه مخاطبا سيده وهو في الرتبة دون سيده واما حقيقة العلو فهو للسيد دون العبد واذا عرفت ذلك
فنقول باعتبار الاستعلاء صار طلب التحصيل منقسما الى الامر والسؤال والالتماس لانه اذا كانت الصيغة الدالة على طلب الفعل بالذات صادرة
منه على جهة الاستعلاء فهو الامر وان كانت على جهة الخضوع فهو السؤال كقولنا اهدنا الصراط المستقيم او على جهة التساوي فهو الالتماس
والخضوع والاستعلاء والتساوي صفات النفس حال الكلام يدل عليها قرائن حال المتكلم وهذا كله طلبا واما طلب الترك فالمراد بذلك
ان طلب ترك الفعل ينقسم الى النهي من الفعل جزما والى المنع منه على وجه الخضوع والى المنع منه على سبيل التساوي واما القول المفهم الذي لا يدل
على طلب الفعل دلالة اولية فاما ان يحتمل التصديق والتكذيب او لا يكون كذلك فالاول هو الخبر والثاني سماه بالتنبيه فيندرج تحته التمني
والترجي والقسم والنداء والتعجب فالخبر هو المركب المحتمل للتصديق والتكذيب اي يحسن ان يقال صدقت او كذبت فقولنا المركب جنس للاقوال
المركبة وقولنا يحسن ان يقال لقائله صدقت او كذبت فصل له عن غيره من المركبات وهي الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء فانه
لا يحسن ان يقال لقائل شيء منها صدقت او كذبت واعلم ان معنى قولنا الخبر هو الذي يحتمل التصديق والتكذيب اي من حيث هو هو يحتمل التصديق
والتكذيب وقد يكون بعض انواعه صادقا جزما كقولنا الاله موجود ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك الخبر عن جميع الامور الواقعة
حسا او عقلا كقولنا النقيضان لا يحتمل اجتماعهما وارتفاعهما والضدان يحتمل ارتفاعهما وقد يكون بعض انواعه كاذبا جزما كقولنا النقيضان
يجتمعان وكذا الضدان يجتمعان بل المراد ان جميع انواع الخبر يصح ان يقال لقائلها صدقت اي لا يستحيل هذا القول اي هو قول صدقت او كذبت
اذا قال له عند سماع الخبر خلاف ما اذا قال ذلك عند قول القائل يا ليتني كنت معهم او لعل الله يعفو لي فانه لو قال القائل صدقت او كذبت
كان هذا امرا الكلام فاسدا وهذا الحد للخبر اورده المصنف في كتاب الاخبار ورده واما ههنا فقد صرح بالقسم الذي يخرج منه الخبر على وجه
حده ما ذكرنا فيكون ذلك بخلاف ما اختاره ثمة واعلم المصنف اهمل في تقسيم المركب الى اقسامه المركبات التقييدية وهي الحدود والرسوم
ولذلك المركبات الناقصة وربما يعتذر عن المركب الناقص واما المركبات التقييدية فلا عذر له في الاخلال بها. **تنبيه** الفرق بين التمني
والترجي ان الترجي يقع في الممكن العرفي واما التمني فقد يقع في المحال والممكن البعيد جدا وانواع التنبيه لا برهان على حصر اقسامها بل الاستقراء
بل علمه وهو بعيد الطرق لا يقال جعل المصنف الامر من اقسام القول المركب والامر لا تركيب فيه لانا نقول الامر مركب بما فيه من الضمير
وهو قوله انت واجاب بعضهم عن هذا السؤال بان المراد ان الامر غير مركب ولا يلزم من اقسام القول المركب الا الامر وعدم ان يكون الامر مركبا
ولما يكون كذلك ان لو كان التقسيم في الخبر الاعم مطلقا اما اذا كان في الاعم من وجه فلا وهذا الجواب فاسد فسادا ظاهرا فان صحة
التقسيم المعنوي يستدعي صدق المقسم على كل واحد من القسمين والقسمة بينهما ولا فرق في ذلك بين تقسيم الاعم مطلقا وبين تقسيم الاعم
من وجه والاحسن ان صحة التقسيم بدون الاشتراك في مورد القسمة محال وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب. **قال المصنف رحمه الله**
هذا كله تقسيم دلالة المطابقة واما تقسيم دلالة الالتزام الى قوله واما الثاني فهو ان يخصص الشيء بالذكر هل يدل على نفي الحكم عما عداه
الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انه لما فرغ من التقسيم الواقع في دلالة المطابقة شرع في تقسيم الواقع في دلالة الالتزام
فقال دلالة الالتزام اما ان يعتبر في الالفاظ المفردة او في الالفاظ المركبة القسم الاول ينقسم الى قسمين وذلك لان المعنى المدلول عليه
بالالتزام اما ان يكون شرطا للمعنى المدلول عليه مطابقة فيتقدم عليه او تابعا له فيتاخر عنه والقسم الاول اما ان يكون شرطا للمعنى
المدلول عليه اشتراطه عقلا اي العقل دل على الاشتراط او شرعا اي الشرع دل على الاشتراط مثال الاول قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن
امتي الخطا والنسيان فان العقل دل على ان رفع الخطا غير لازم لا يصح الا اذا اضمر فيه الحكم الشرعي في الدنيا وهو لزوم الضمان
مثلا والحكم الاخروي هو الاثم والعقاب او باجماعها على ما سياتي من عموم دلالة الاقتضا مثال الثاني والله لاعتقن عبدا فان الشرع يقتضي صحة
العتق على الملك يتوقف شرعا بخلاف الاول فان العقل دل على ان الخطا والنسيان المتكرر عليه ما ارتفع عن الامة لوجود
البلاد فلا يصح هذا الرفع الا باضمار الحكم ومن نظائره اصعد السطح وارم السهم فان الاول لا يتصور الا بنصب السلم والثاني لا يتصور الا
بالاتيان وهذا القسم بقسميه يسمى بدلالة الاقتضا واما اذا كان تابعا فمثاله دلالة الاتيان على العالمية للكتابة عن وجود الا ...
ظاهر هذا كله اذا كانت دلالة الالتزام مستفادة من الالفاظ المفردة واما القسم الثاني وهو ان يكون مستفادة من حال الالفاظ
المركبة فنقول المدلول عليه التزاما اما ان يكون من مكملات المدلول عليه مطابقة او لا القسم الاول مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان
تحريم التافيف لا يصح مع اباحة الضرب جزما وكون ذلك مستفادا من حال الالفاظ المركبة ظاهر وذلك لان تحريم التافيف مستفاد من قوله تعالى

الفرق من التمني والترجي

اما ان

ولا يعقل لهما اف وذلك نحو والثاني من اقسام اللفظ المركب على ما شاء نقل وذلك بخلاف الوضع والوحي فان مدلولها لا يصح الاشتراك
الشويطه فهو لا ينتهما الالتزامية نا به للفظ المفرد دون المركب وبخلاف الاستعداد للكتابة فانه من لوازم الانسان يلحظ الانسان
يدل عليه التزاما وهو مفرد هذا اذا لم نقل بان تحريم الضرب مستفاد من القياس على تحريم التافيف وان اولى واما اذا قلنا بان ذلك
مستفاد من القياس فلا يكون ذكر مثالا للقاعدة المذكورة واما القسم الثاني من قسمي هذا القسم وهو ان لا يكون المعنى المدلول
عليه التزاما من مكملات المدلول عليه مطابقة فاما ان يكون المدلول عليه التزاما وجوديا او عدميا مثال الاول قوله تعالى فالان باشروهن
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فانه يدل بنصه على حل الوطي ليلة الصيام ويدل بالالتزام على صحة صوم من اصبح جنبا وذلك لانه لو
لم يصح صوم من اصبح جنبا لوجب ان يحرم الوطي في اخر جزء من الليل بقدر ما يقع فيه الغسل وذلك باطل لصريح الاية فالمدلول عليه التزاما
صحة صوم من اصبح جنبا وذلك امر وجودي لان الصحة من الامور الوجودية ودلالة الالتزام على صحة الصوم انما نشات من اللفظ
المركب وهو قوله تعالى فالان باشروهن الى ذلك الحكم الى من الخيط الابيض مثال القسم الثاني وهو ان يكون المدلول عليه التزاما
عدميا وهو ان تخصيص الشي بالذكر هل يدل على نفي الحكم عما عداه وسياتي تفصيل الكلام فيه وكون المدلول التزاما عدميا في هذا القسم
ظاهر وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكوة يدل بنصه على ايجاب الزكوة في السائمة ويدل بالالتزام على
عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة على راي من يقول به وكون عدم الايجاب امرا عدميا ظاهر وكون دلالة الالتزام استفيدت من الالفاظ
المركبة ظاهر ايضا وذلك لان ايجاب الزكوة في السائمة استفيد من اللفظ المركب جزما ودل المركب على الايجاب في السائمة مطابقة
ودل هذا المركب على عدم الايجاب في المعلوفة على راي من يقول هذا المفهوم • اعلم ان المدلول عليه تضمنا يمكن ان يقع التقسيم فيه كما
وقع في المطابقة والالتزام فنقول المدلول عليه تضمنا اما ان يكون جنسا او فصلا وذلك لان المدلول عليه تضمنا لا بد وان يكون جزءا
فاما ان يكون جزءا مشتركا بين الشي وغيره او جزءا غير مشترك بين الشي وغيره الاول هو الجنس والثاني هو الفصل تقسيم ثان في
المدلول عليه تضمنا وهو ان يقال المدلول عليه تضمنا اما ان يكون جزءا او جزء جزء اما الاول فهو الداخل في جواب ما هو واما الثاني
فهو الواقع في طريق ما هو تقسيم ثالث المدلول عليه تضمنا اما ان يكون جزء ماهية طبيعية او جزء ماهية اعتبارية تقسيم رابع
المدلول عليه اما ان يكون جزءا حسيا او فصلا او جزءا لا يكون جنسا ولا فصلا كالعدد المركب مما فيه واعلم ان هذا النوع من
التقسيم في المدلول عليه تضمنا لا يتعلق به الاصولي فانه لا ينشا من ذلك دلالة لفظية او معنوية يتعلق الاحكام باحكامها
فلهذا اهمل دون القسمين الاولين والله اعلم **قال المصنف رحمه الله** القسم الثاني في الالفاظ الى قوله ذكرناها في الكتاب المحرر
في قواعد النحو **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان هذا تقسيم ثان للفظ باعتبار مدلوله فنقول مدلول اللفظ قد يكون معنى
من المعاني وهو الاكثر كلفظ الدار والفرس والجمل واشباهها وقد يكون مدلوله لفظا اخر والاول ليس من مقصودنا في هذا القسم
فقد سبق الكلام في تقسيم الالفاظ بحسب المعاني واستوفينا اقسامه وبعد فلنتكلم في القسم الثاني وهو اللفظ الدال على اللفظ
فالدال لفظ والمدلول لفظ اخر لكن لا بد وان ينتهي بالاخرة الى الدلالة على معنى من المعاني والا لزم تعطيل الوضع عن المقصود
وذلك لان المقصود بوضع اللفظ الدلالة به على المعاني فلو وضع لفظ للفظ واللفظ الثاني للفظ ثالث وهلم جرا ولا ينتهي الى
اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني لتعطل اللفظ عن الموضوع بوضعه وذلك باطل واذا ثبت ذلك فنقول اللفظ الدال على اللفظ
ينقسم بحسب مدلوله وذلك لان اللفظ الذي هو مدلوله اما ان يكون لفظا مفردا او مركبا قطعا واللفظ المفرد المدلول اما دال
على معنى من المعاني او غير دال واللفظ المركب المدلول اما دال على معنى من المعاني او غير دال بالضرورة فالاقسام اربعة القسم
الاول اللفظ الدال على لفظ اخر هو دال على معنى كلفظة الكلمة فانها تدل على الاسم والفعل والحرف فكل واحد منها مدلول
الكلمة وكل واحد منها دال على معنى من المعاني وكذلك اعلام الاسم كالاعلام والمشتقات وغيرها وكذلك اصناف الاسم كاصناف
الاعلام مثل علم الشخص وعلم الجنس وكذلك انواع الافعال كالماضي والمضارع والامر واصناف كل نوع منها وكذلك القول في لفظ
الكلام والقول والعام والخاص والمجمل والمأول والمحكم والمتشابه • القسم الثاني اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى
مركب مثاله لفظ الخبر فانه يدل على قولنا زيد قائم والامير جالس واشباهها وكل واحد منهما لفظ مركب دال على معنى مركب • القسم
الثالث اللفظ الدال على لفظ مفرد غير دال مثاله الحروف المعجم فانه يدل على كل واحد واحد من احاده وشي منها لا يدل على معنى •

تقسيم ثان للفظ باعتبار مدلوله

القسم الرابع اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى قال المصنف والاشبه انه لم يوجد لانه انما يساق الى التركيب لغرض الافادة فحيث
لا افادة فلا تركيب وفيه نظر ثم اورد على نفسه سوالا بان قال الالف اسم لتلك المدة فاذن حروف المعجم يدل كل واحد منها على معنى وذلك
خلاف ما قررتم واجاب عنه بانا لا نعني بقولنا احرف المعجم لا تفيد شيئا الا انه لا يفيد امرا زائدا على تلك الصورة الالفية او غيرها من الحروف ٢
قال المصنف رحمه الله الباب الثالث في الاسماء المشتقة والنظر في ماهية الاسم المشتق وفي احكامه الى قوله وعلى اللغوي طلب
امثلة ما وجد منها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان ما نقله عن الميداني في حد الاشتقاق فيه نظر وذلك لانه شرع في حد الاشتقاق فهو
ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر والاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب بين اللفظين
في المعنى والتركيب بل الاشتقاق هو رد احد اللفظين الى الاخر بشرط وجدان المناسبة بينهما في المعنى والتركيب والمراد
بالرد جعل احدهما فرعا والاخر اصلا والفروع مردود الى الاصل قوله واركانه اربعة المراد بالركن ههنا ما لا بد منه في تحقق
الشي وقوله وما به شي اخر له نسبة الى ذلك المعنى المراد هي اجزاء اخر يدل على ذلك قوله وما بهما مشاركة بين هذين الاسمين في
الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم وفيما ذكره مناقشة لفظية وذلك لان كلامه لفظه صريح ان احد الركنين
الاولين اسم والركن الاخر اسم اخر وصوابه ان يستعمل اللفظ بدل الاسم فانا نقول الافعال مشتقة من المصادر والافعال
ليست باسماء • لا يقال لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل واسرافيل مشتقات لوجود حد الاشتقاق فيها
واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق ولكنها اعجمية والا لانصرفت واللازم باطل
فالملزوم كذلك • لانا نقول انما ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الاسماء العربية وتلك الالفاظ ليست بعربية فان قيل لا نسلم
وجود حد الاشتقاق في تلك الالفاظ قلنا الدليل عليه ما روي انه صلى الله عليه وسلم سال جبريل لم سميت جبريل وكذلك سال عن
ميكائيل واسرافيل فقال جبريل اي اتي بالحروف من عند الله تعالى وميكائيل سمي بذلك لكونه يكيل الارزاق واسرافيل سمي بذلك
لعظم خلقه واما قوله فهذه هي الاقسام الممكنة اي التسعة وطلب الامثلة على اللغوي فيه نظر لانه يمكن استخراج ستة اخرى ولعله
رضي الله عنه لما راى العشر تلك اسماء زيادة ونقصان فيهما وفيما تليه اشياء حرف وحركة وفيهما ما يليه في تسعة وليس كذلك
فان الجنس البسيطين اعني الزيادة والنقصان وان كان لا يجي منهما سوى ستة اقسام كما ذكره وهي زيادة الحرف وزيادة الحركة وزيادتهما معا ونقصان
الحرف ونقصان الحركة ونقصانهما معا لكن الجنس المركب يجي منه تسعة اقسام فان مجموع الزيادة مع النقصان اما ان يقع في الحركة فقط او في الحرف
فقط او فيهما معا كما كان كل واحد منهما من البسيطين كذلك فالذي في الحركة نقصانها مع زيادتها نقصانها مع زيادة الحرف نقصانها مع زيادة
الحروف والحركة فهذه ثلاثة اقسام ذكر منها الثاني فقط واهمل الاول والثالث والذي في الحرف نقصانه مع زيادة الحرف نقصانه مع زيادة الحركة نقصانه
مع زيادتهما معا فهذه ثلاثة اقسام ذكر منها الثاني ايضا واهمل الاخيرين والذي فيهما معا نقصانهما مع زيادتهما نقصانهما مع زيادة الحركة
نقصانهما مع زيادة الحروف فهذه ثلاثة اقسام اخر ذكر منها الاول واهمل الاخيرين فاذن الاقسام الممكنة الذي لا مزيد عليها خمسة عشر فيها الاول
زيادة الحركة الثاني زيادة الحرف الثالث زيادتهما معا الرابع نقصان الحركة الخامس نقصان الحرف السادس نقصانهما معا السابع نقصان
الحركة مع زيادتها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف التاسع نقصان الحركة مع زيادتهما معا العاشر نقصان الحرف مع زيادته الحادي عشر نقصان
الحرف مع زيادة الحركة الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما معا الثالث عشر نقصانهما معا مع زيادتهما معا الرابع عشر نقصانهما مع زيادة الحركة فقط
الخامس عشر نقصانهما مع زيادة الحرف فقط فهذه هي الاقسام الممكنة التي لا يمكن الزيادة عليها واذ قد اتينا على عدتها فلنشرع في مثلها وقبل
ذلك لا بد من تقديم مقدمات اربع المقدمة الاولى المذهب الحق ما ذهب اليه البصرية من كون الفعل مشتقا من المصدر ولهم فيه وجوه نقتصر منها على
واحد وهو ان المصدر جزء من الفعل اعني بكونه جزءا ان مدلوله جزء مدلوله والامر كذلك لكن الجزء سابق على الكل والمشتق متاخر عن المشتق منه
ضرورة تاخر الفروع على الاصل فلو كان المصدر مشتقا من الفعل لزم تقدمه عليه وتاخره عنه وهو محال • المقدمة الثانية الافعال وان
كانت مشتقة من المصادر فاسما الفاعلين والمفعولين مشتقة من الافعال نص عليه ابو علي في التكملة واستدل عليه بكونها جارية على سنن
الافعال وطريقها وصرح بذلك عبد القاهر في الشرح مثال اسما الفاعلين والمفعولين مشتقة من الافعال فالافعال اصولها القريبة والمصادر
اصولها البعيدة اذ كانت اصول اصولها وحينئذ نقال سهام الافعال لاصالتها القريبة ومن المصادر لاصالتها البعيدة • المقدمة الثالثة
ان الشيخ المصنف قدس الله روحه جعل الركن الثالث للاشتقاق المشاركة في الحروف الاصلية ونعني به انه لا بد من مشاركة المشتق والمشتق منه

الاشتقاق

في الحروف الاصلية وجعل الركن الرابع للاشتقاق تغير يلحق المشتق ثم جعل اقسام التغيير بنقصان الحرف وذلك بما نقص في الظاهر
فانا متى نقصنا احد حروف المشتق زالت المشاركة بينهما في الحروف الاصلية وجاء ذلك بامرين احدهما ان المشاركة بينهما
في الاصلية نظرا الى الاصل لعارض فانه قولنا خف مشتق من الخوف وعد من الوعد فان الواو سقطت منهما بعد اعلالهما الا لعارض
وهو التقاء الساكنين والمشاركة فيهما حاصلة بالفعل لحصولها في الاصل ولم يطرد العارض والثاني ان المصادر دون الزيادة
كالاثبات والنبات والعثار والزوال اذا اشتققنا منها افعالا ككتب وثبت وعثر فترى حصلت المشاركة بينها وبين
المصادر في الحروف الاصلية ووقع التغيير بنقصان الحرف الزائد فقد صدق مجموع الامرين اعني المشاركة مع النقصان ثم انا لم نشترط المشاركة
في الحروف الاصلية مع نقصان حرف اصلي في المقدمة الرابعة انه لما جعل الركن الرابع للاشتقاق التغيير اللاحق للمشتق استلزم ذلك حصول
التغيير في كل مشتق بالنسبة الى اصله ولا نجد افعالا ماخوذة من مصادر من غير تغيير ظاهر فيها وذلك مثل طلب من الطلب وضرب
من الضرب وعلم من العلم وجلب من الجلب فان هذه الافعال مساوية لهذه المصادر في الحروف وفي الصيغ من غير تفاوت مع اشتقاقها
منها وذلك يقدح في كون التغيير ركنا للاشتقاق اذ لا يتحقق المشتق بدون ذلك وجوابه ان حركة حرف الاعراب ساقطة الاعتبار في
الاشتقاق غير معتد به تغييرا اذ الاشتقاق انما يكون في صيغة المصدر التي هي عليها وحركة الاعراب طارئة على الصيغة بعد تمامها
متعلقة بعوارض واما حركة البناء آخر الفعل الماضي فانها اثبتوها ولم يزيلوها وبنوا الكلمة عليها من اول وهلة صارت داخلة في صيغة الفعل
جارية مجرى اوله وحشوه فاعتبرناها في الاشتقاق وجعل التغيير بها زيادة ونقصانا مثال الزيادة الافعال الثلاثة المذكورة زيد فيها على
مصادرها حركة البناء مثال النقصان جد اسم الفاعل من جد نقص من اسم الفاعل حركة البناء التي كانت في الفعل بعدما كان التغيير
لازما لجميع صور الاشتقاق فمنه هي العشرات فلنوضح الآن في الامثلة وبالله التوفيق فنقول اما مثال زيادة الحركة فقط فطلب من الطلب
زدت حركة البناء للبناء ب مثال زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب زدت الالف فقط ج مثال زيادتهما معا طالب من الطلب زدت
الالف وحركة البناء د مثال نقصان الحركة فقط جد من جد نقصت حركة البناء ه مثال نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو
فقط و مثال نقصانهما معا عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال ز مثال نقصان الحركة مع زيادة الحرف كرم من الكرم
وشرف من الشرف نقصت فتحة وزدت ضمة وكسرة ح مثال نقصان الحركة مع زيادة الحرف علم من علم نقصت حركة الميم وزدت الياء وكذلك
عاد من العود نقصت حركة الدال وزدت الالف ط مثال نقصان الحركة مع زيادتهما معا اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزدت الهمزة
متحركة وكسرة الراء ي مثال نقصان الحرف مع زيادته ديان من الديانة نقصت التاء وزدت نا ساكنة مدغمة ويا النائب يا مثال
نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت فتحة التاء يب مثال نقصان الحرف مع زيادتهما معا خاف من الخوف
نقصت الواو وزدت الالف وفتحة الفاء يج مثال نقصانهما مع زيادتهما معا ارم من الرمي زدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء مع
فتحة الراء يد مثال نقصانهما معا مع زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو وحركته وزدت كسرة العين يه مثال نقصانهما معا مع زيادة الحرف
فقط كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى وادغمها في الثانية وزدت الالف بعد الكاف **تنبيه** هذه
الاقسام منها ما هو جنس تحته اقسام فان الحركة لما تنوعت ثلاثة انواع كان نقصانها فقط وزيادتها فقط ونقصانها وزيادتها معا متنوعا على
حسب تنوعها واذا اعتبر ذلك كثرت الاقسام جدا هذا آخر المثل الاستقامة والله اعلم وقد ذكرنا جميع المثل للاقسام المذكورة مع ضم
ستة اخرى اليها اهملها المصنف في التقسيم على ما قال صاحب الاحكام الاسم لا يخلو اما ان يكون بحيث لا يمتنع ان يشترك في مفهومه
كثيرون او يمتنع فالاول هو اسم العلم كزيد وعمرو والثاني لا يخلو اما ان يكون صفة او غير صفة والاول هو اسم الجنس وهو اما اسم عين
كالانسان والفرس او اسم معنى كالعلم والجهل والصفة كالعالم والقاعد وهو الاسم المشتق والمشتق ما غير من اسماء المعاني عن شكله بزيادة
او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وجعل دالا على ذلك المعنى وعلى موضوع له غير معين بزيادة او نقصان معا
قال المصنف رحمه الله واما الاحكام ففي مسائل المسألة الاولى ان صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه الى قوله بدون
المعنى فيه معقول **قال الشارح** رضي الله عنه اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة
خلافا للفلاسفة والمعتزلة وتحقيق محل الخلاف ان نفاة الاحوال منا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان
زائدتان على الذات واعترف ابو علي وابو هاشم بهذا العالم الا انهم قالوا لا نسمي هذه الامور علما وقدرة بل عالمية وقادرية تكون الاولى

[illegible]

في الحقيقة لفظية وذهب ابو هاشم الى انها احوال والحال لا يعلم الذات عليها وهذا القول باطل قطعا ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فما لا
يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره واما ابو علي فانه سلم انها معلومة فعلى هذا لا شيء بينه وبين نفاة الاحوال الا خلاف معنوي واما
مثبتو الحال فقد زعموا ان عالمية الله تعالى معللة بمعنى قائم به وهو العلم وهؤلاء لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى واما المعتزلة
ابو الحسين البصري فلا يتقرر معه هذا الخلاف لان المسمى بالقدرة نفس القادرية وهذه الاحكام حاصلة لله تعالى واعلم ان نفاة الاحوال من الصفاتية
كابي الحسن الاشعري وابي اسحق الاسفرايني وابو بكر محمد بن الحسن بن فورك واكثر اتباعهم هم الذين زعموا انهم لا فرق بين عالمية الله تعالى وعلمه وقادرية
الله تعالى وقدرته وهؤلاء لا يقولون بالاحوال واما مثبتو الاحوال كالقاضي ابي بكر بن محمد بن الطيب الطبري واتباعه زعموا ان عالمية الله تعالى حال معللة
بالعلم وكذا القول في سائر الصفات والامام المصنف نقل مجموع هذه المذاهب بعضها نص عليه في كتاب المحصل والبعض الآخر نص عليه في مصنفه في نهاية
من العالم واذا عرفت ذلك ظهر ان الاشاعرة باسرهم قالوا ان الله عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة واختلفوا بعد ذلك فمنهم من يقول العلم نفس
العالمية والقدرة نفس القادرية ومنهم من يقول هي زائدة عليها واذا عرفت ذلك فاعلم ان ههنا لا بد من البحث عن امرين احدهما معنوي والآخر نقلي
اما البحث المعنوي فهو وظيفة المتكلم وهو النظر في الدليل الدال على ان الله تعالى عالميته وعلمه وقادريته وقدرته في الخارج فهما شيئان ذهنا وخارجا
او في الذهن فهما شيئان وفي الخارج شيء واحد كما يقال في السواد عرض انه لون وانه مركب من جنس هو اللون وفصل هو قابض للبصر فاذن التركيب واقع فيه
عقلا واما في الخارج فهو شيء واحد وهذا لا يتحقق الا بالبراهين العقلية وذلك من علم الكلام واما البحث الثاني فهو ان العالمية والقادرية الصادقتان
على الله تعالى هل ذلك جار على قواعد الاشتقاق اللغوي عند الخصم بل نقول مقتضى قواعد العربية ما ذكرت وتحرير الدليل العقلي
مع منه سمي ذلك من المشتقات لوجود المانع المخصوص ومن المعلوم ان للخصم العدول عن الاول وادعاء الثاني واذا تقرر
هذه المقدمة فلنبطل الآن في الدليل الذي ذكره المصنف فان المشتق مركب والمشتق منه مفرد وصدق المركب بدون المفرد
محال اما ان المشتق مركب وذلك لان قولنا الضارب مدلوله شيء ما له الضرب بها يعني يدل على الذات المتصفة بتلك الصفة
وهو المعني بالمركب وكذا غيره من المشتقات كالعالم والقادر وغيرهما والمشتق صادق على الله تعالى وهو العالم ابتداء بالاسماء توقيفية
والمعتزلة فقد صح ان المشتق مركب وصادق على الله تعالى واما ان المشتق منه مفرد فلانه مشتق من المصدر وهو من ارادات
الملحوظ معها فتلك الصفة التي هي المصدر مدلوله بسيط بالنسبة الى الذات فقد صحت المقدمة الثانية واما ان وجود المركب بدون
المفرد محال فواضح لانها مقدمة بديهية ومما ذكره نظر لانا نقول ان عنيت بصدق المركب ان العالمية صادقة على الله تعالى بمعنى
الدلالة على الذات والعلم فلا نسلم وذلك اول النزاع وان عنيت به نفس الصدق فسلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من صدق العالمية
بهذا التفسير وجود المركب بدون المفرد فان قيل لو لم يصح لصدق العالمية على الله تعالى وغيرهما من المشتقات على غيره تعالى وتقدس
لزم ان يكون صدقها على خلاف القواعد المقررة في علم العربية واللازم باطل قلنا لا نسلم انتفاء اللازم بل ذلك عين مذهب الخصم
نعم لو ادعى الخصم انه تصدق العالمية على الله تعالى بدون المصدرية تعالى وتقدس صدقا جاريا على القواعد المقررة في المشتقات كان الخصم
ملزما محجوجا لكنه لا يدعيه ما صار اليه مخالفة الاصل فله ان يقول يجوز مخالفة الاصل اذا قام الدليل على وجوب المخالفة ولم يتوقع هنا
المسألة الا ان من قال لا تصدق العالمية بدون العلم كان كلامه جاريا على القواعد اللغوية شاهدا وغائبا ومن قال بخلافه فقد
خالف القواعد في الغائب دون الشاهد وللخصم ان يقول انما خالفنا القواعد اللغوية في الغائب لدليل دال على وجوب المخالفة فصح
الى ذكرنا العقلية لدلالته على ان الله تعالى عالم لذاته وليس هناك زائد على الذات العالمية شيء اصلا فصار البحث معنويا وخرج الكلام عن
حد اصول الفقه ويدخل في علم اصول الدين فلا يكون البحث لفظيا بل معنويا فان قيل مسمى دلالة لفظ العالمية على العلم والذات
والدلالة اللفظية بالوضع نظرا الى الوضع قلنا اذا منع ثبوت مدلوله بعد تسليم الدلالة اللفظية فلا يسلم وجود المركب ولا خروج
عن هذا المنع الا بالخوض في تقرير القاعدة الكلامية وهو ان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة ويصح من المذاهب ما تشهد بصحته البراهين
العقلية ولا نسخ في هذا المقام الاحتجاجات اللغوية قال صاحب التلخيص البراهين العقلية دلت على ان الله تعالى حي عالم قادر مريد
وان هذه المفهومات المعدودة المتخالفة في الذهن لا بد وان يتحد في الخارج والمرجع الى الذات ولا امتناع في ذلك كما ان الكل
تحكم على السواد بانه موجود في الخارج لا كثرة فيه اصلا مع انه في الذهن يكثر وينقسم الى مفهومات متعددة متخالفة فانه عرض وكيف وهو
الجنس البعيد ولون وهو الجنس القريب وله فصل وهو جامع للبصر فهذه امور متكثرة في الذهن متحدة في الخارج ولا امتناع فيه فان الاجتماع

في تعددها في الخارج وذلك لانها مغايرة للذات تابعة لها امتنع ان يكون عينه غير الموجد وذلك لان القائم بالشيء ممكن وكل ممكن يستند
الى الموجد فالموجد اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والثاني باطل وهو ظاهر والاول ايضا باطل وذلك لانه اما ان يوجد القدرة
بقدرة اخرى والعلم بعلم اخر والارادة بارادة اخرى وح يلزم عدم انتهاء الصفات وهو باطل او يوجد هذه الصفات بدون
شيء من علم وقدرة وارادة وذلك باطل والا لجاز ذلك في سائر الافعال وذلك يبطل القول بالصفات وهذا يوجب القول بان
المرجع لهذه الامور هو الذات فاذا علمت ذلك فقد علمت ان العلم والعالمية والذات جميع ذلك شيء واحد في الخارج وانما التغاير في الذهن
وهو عين الذات في الخارج وليس الامر كذلك في العلم وعلى هذا الاعتبار يقال ان ابا علي وابا هاشم اشتغلا عن جعل القدرة والعلم علة لهذا
المعنى مع اسمها جعلا ان القادر والعالم عليه واما ابو الحسين البصري فلما حكم ان الكل واحد في الخارج فلا جاء جعل العالم والعلم لم
يلتفت الى التغاير والوزان اللفظي ثم نقول هل يجب في كل مشتق استدعاء وصف ثابت للذات مغاير معناها معنى المشتق في الذهن والخارج
جميعا اما المغايرة الذهنية واما في الخارج ففي بعض الصور وهل يجب في جميع الصور ذلك وهذا ما لم يقم عليه دليل وكيف يقوم عليه دليل
وقد تقرر ان الالفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية بل للدلالة على الاحوال الذهنية فالمشتق لا يستدعي التركيب الا ذهنا
واما في الخارج فلا ثم نقول قوله ان هذا الخلاف مع ابي الحسين لا يتصور فيه نظر لان المؤلف يدعي ان صدق المشتق يستدعي وضعا
مغايرا للمشتق منه كالاسود يستدعي صفة السواد وما نقله عن ابي الحسين بخلاف هذا فان المنقول عنه ان القدرة التي هي المشتق منه
نفس القادرية ولا مغايرة بينهما في الخارج وليس احدهما مركبا من الاخر معقودا فقد تقرر خلافه في هذه المسألة واما وفاقه
في مسألة اخرى وهو انه يوافق على ان الله تعالى عالم بعلم لكن لا تغاير عالميته وهم يقولون ان الله عالم لا بعلم في الخارج فقد وافقهم
من حيث المعنى وخالفهم من حيث اطلاق اللفظ وكلهم خالفوا من يوجب استدعاء المشتق الوصف المغاير في الخارج هذا ما قاله وهو
ضعيف اما اختياره ان الذات مع الصفات شيء واحد في الخارج فيلزمه التصريح منه بنفي الصفات ودعاه الصفات تبعهم الفلاسفة والمعتزلة
ومع مذهبهم له قريب من مذهب الفلاسفة واما الشبهة التي عول عليها في افساده وسار عنادها ان يقول لا نسلم ان قيام الصفة
بالمحل اعني به ذلك القيام الخاص الذي لصفات الباري يوجب افتقارها الى الموجد وما الدليل على ذلك او نقول يوجب افتقارها
الى المحل الموصوف بها وليس ذلك من باب افتقار المعلول الى العلة وليس من انه يوجب ذلك لا نفتقار الحاصل ولكن لا نسلم ان الافتقار
الحاصل يوجب امكانها الذاتي المحوج الى الموجد وان سلم ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون الذات المقدسة موجبة لتلك الصفات
الحاما ذاتها بواسطة تلك الصفات يصدر منه الممكنات فيكون مصدرا بنفسه لتلك الصفات بغير واسطة تلك الصفات وموجدة
لسائر الممكنات بواسطة الصفات فما المانع من ذلك وعلى هذا يكون لله تعالى علم وقدرة وحياة ولا يلزم منه التسلسل المذكور ولا
شيء من المحالات هذه واردة على تلك الشبهة ولا جواب له عنها الا ان يقول ان لله تعالى صفات قديمة وجودية زائدة على الذات ومن اراد
استقصاءها فليراجع الى الكتب الكلامية وانما تكلمنا هذه الشبهة في هذا الفن لان بعض المصنفين يورد هذه الشبهة ههنا فلهذا تكلمنا
عليها في هذا الموضع واما ما ذكره من النظر المستشهد به في دفع امتناع كون الشيء متكثرا في الذهن ومتحدا في الخارج فلم يعقل على الوجه
ومع ذلك ان الذي قال ان السواد واللون شيء واحد في الخارج ومتمايز في الذهن سيقال اراد به ان السواد واللون لم يعرض لكل واحد منهما
تشخص في الخارج غير تشخص الاخر منهما شيئان متغايران ذهنا وخارجا الا انه عرض لهما تشخص واحد ولا يستقيم اصلا قوله بل متغايران
في العقل ومتحدان في الخارج والا يلزم ان لا يكون حكم العقل بالتغاير مطابقا للخارج وذلك محال وقول القائل اللون عرض وله حقيقة
معناه هذه الاشياء مفهومات متغايرة ذهنا وخارجا الا انه عرض للجميع تشخص واحد في الخارج فليس في الخارج لكل واحد منها
تشخص غير تشخص الاخر وهذه القضية ظاهرة غاية الظهور هكذا واما مناقشته هذا المعترض في مذهب ابي الحسين البصري فليس بشيء
وذلك لان ابا الحسين يذهب الى ان [illegible] لله تعالى هي عين القادرية [illegible] بان الله تعالى قادر وله قدرة وان كانت هي عين القادرية
خلافا لابي هاشم لا يقول بهذا المذهب ولا يتصور هذا الخلاف مع ابي الحسين وان تصور خلاف اخر معه وهو ان القدرة ليست نفس القادرية
في الخارج واعلم انا لا نمنع كون الذهن والعقل يتصوران ما لا وجود له في الخارج بل لنا موجودات ذهنية صرفة لا وجود لها في الخارج
كالمعقولات الثواني واما منع كون العقل يحكم بان السواد مثلا مركب من جنس وفصل وهما ماهيتان متغايرتان ههنا متحدان في الخارج فان
هذا باطل قطعا لان حكم العقل مطابقا وهذه المسألة ترجع الى الكلي المنطقي والطبيعي والعقلي والى الاحوال التي سماها من يقول بها وليس هذا موضعها

بان هذه المفهومات وانما تحقيق الجوهر في ذلك في اصول صناعة اخرى هي اعلى من هذه الصناعة وهي علم الكلام وفي هذه المسألة تدقيقات
حكمية وكلامية تركناها طلبا للايجاز **المسألة الثانية** اختلفوا في انه هل وجود الاشتقاق هل هو شرط في صدق الاسم المشتق
الى قوله وقد صدق احدهما وجاز ان لا يصدق الاخر **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان استعمال الاسم المشتق
باعتبار المستقبل مجاز اجماعا واطلاقه واستعماله بحسب الحال حقيقة اجماعا واما اذا استعمله بعد انقضاء ما به الاشتقاق
كالضارب بعد انقضاء الضرب فهل ذلك بطريق الحقيقة او بطريق المجاز هذا هو محل الخلاف الذي اختاره الامام المصنف انه مجاز
ونقله عن ابي علي بن سينا من الفلاسفة وابي هاشم من المعتزلة بدليل انهما قالا ان ذلك الصدق بطريق الحقيقة والفرق بين هذه المسألة
والتي قبلها ان المخالف في المسألة الاولى يقول يصدق المشتق كالعالم والقادر ولم يكن ما منه الاشتقاق قائما بالمشتق منه ولا
في وقت ما واما المخالف في هذه المسألة فانه يقول ان قيام ما منه الاشتقاق بالشيء يجوز صادق حقيقة واذا انقضى ولم يقم به بقي
يصدق عليه مجازا لا حقيقة وعلى الراي الاخر يصدق حقيقة لا مجازا وقد نقل صاحب الاحكام اشتراطه في الممكن دون غيره وفيه نظر
لانه ذكره الامام في اثناء هذه المسألة على سبيل البحث فان كان يسند الله هذا التقييد فهو ضعيف وان [illegible] تعميم
فلا اشكال والعجب على [illegible] وابن الحاجب ايضا نقل هذا المذهب الثالث والله اعلم [illegible] واعلم ان في نقل الخلاف عن
ابن سينا وابي هاشم في هذه المسألة نظرا اما ابن سينا فلا يوجد له موضوع في اصول الفقه او في العربية حتى يوجد كلامه في هذه المسألة في ذلك
الموضوع نعم قال ان الاصطلاح في علم المنطق في قولنا كل ج ب انا لا نعني به ما هو ج دائما او في الحال او في وقت معين بل ما هو
اعم من ذلك وهو يصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي او في المستقبل او في الحال او دائما او غير دائم [illegible] اذا
قال الانسان ضارب فذلك لا يلزم من ذلك ان يكون حكما على الضارب في الحال بل على ما صدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق في
الماضي او المستقبل او في الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم من الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا للاوضاع
اللغوية العرفية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة وابو علي لا يدعي ذلك من المنطقيين والمصنف والي على هذا الاصطلاح
في كتبه المنطقية فهذا العلم مشهور واما ما نقله من مخالفة ابي هاشم فقد نقله ايضا وذلك لانه نقل المصنف عنه في المسألة المتقدمة انه يجوز
صدق المشتق بدون قيام ما منه الاشتقاق به واذا جوز ذلك فلا يستقيم ان يشترط في صدق المشتق ان يقوم به ما منه الاشتقاق
وذلك بما ذكر ظاهر وانما قلنا ان ابا هاشم قال باشتراطه في صدق المشتق قيام ما منه الاشتقاق وذلك لان المصنف ونازعه نقول
ان الضارب لا يصدق حقيقة الا حال صدور الضرب من الضارب وابو هاشم يقول يكفي في صدق الضارب حقيقة ان يكون الضرب في
الوجود والعصي واما اذا لم يكن للضرب وجود اصلا فلا نقول يصدق الضارب حقيقة فلزم ما ذكرناه من النقل الا اذا
نقل عنه ان ما نقل عنه او لا جوزه في صفات الله المقدسة واما في غيره فلا فان نقل عنه هذا التفصيل استقام هذا الكلام واما الدليل
الذي ذكره فليشرحه اولا ثم نبين ما فيه من الخلل فنقول الدليل على المدعى انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال جزما
واذا صدق عليه ليس بضارب في الحال يصدق عليه انه ليس بضارب لان قولنا ليس بضارب جزء لقولنا ليس بضارب في الحال بالضرورة
ومتى صدق المجموع يلزم صدق اجزائه والا يلزم صدق المجموع بدون صدق الجزء وذلك محال فيصدق عليه بعد انقضاء الضرب انه ليس
بضارب واذا صدق عليه انه ليس بضارب لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ليس بضارب نقيض لقولنا ضارب عرفا والدليل عليه
ان من اراد تكذيب القائل بان فلانا ضارب فانه يبادر الى استعمال هذه الصيغة وهي قولنا ليس بضارب ولولا انهما نقيضان لما
استعمله في تكذيبه ومحاولة للاتيان بما يناقضه لان العاقل يحترز عن استعمال اللفظ في الدلالة على الشيء مع انه غير دال
عليه وقد ثبت انهما نقيضان عرفا وقد صدق ههنا احد النقيضين وهو انه ليس بضارب فلا يصدق انه ضارب حقيقة
لاستحالة صدق النقيضين واذا لم يصدق عليه انه ضارب حقيقة فهو المدعى هذا شرح ما قاله المصنف وهو ضعيف
جدا وبيانه هو انا نقول لا نسلم ان قولنا ليس بضارب جزء من قولنا ليس بضارب في الحال فان عنينا به ان هذا اللفظ هو قولنا ليس
بضارب في الحال جزؤه اللفظي ليس بضارب فهذا صحيح ولا سبيل الى انكاره الا انه لا يجديه نفعا فانا نسلم له ذلك ونقول
المنع لذلك المقام الثاني بيانه انه اذا قال وقد صدق انه ليس بضارب في الحال الصدق معناه يصدق عليه ليس بضارب لانه جزؤه بل هما
لا نسلم انه جزؤه معناه بل هو سلب اخص كقولنا الحمار ليس بحيوان ناطق ولا يلزم منه ان لا يكون حيوانا وليس هو سلب اخص والعموم [illegible]

ومن المعلوم بالضرورة انه لا يلزم من سلب الاخص سلب الاعم ونظائره اكثر من ان يعد منها قولنا زيد ليس بانسان خاص ضرورة انه
ليس بعمرو ولا يلزم منه ان لا يكون انسانا وكذلك يصدق قولنا زيد ليس بحيوان خاص ضرورة انه ليس بفرس ولا يلزم منه ان
لا يكون ليس حيوانا وكذلك يصدق الانسان ليس بحيوان خاص ضرورة انه ليس بفرس ولا يلزم منه ان لا يكون حيوانا وبالجملة فالعلم
المفرد الصحيح انه اذا ثبت وجود المجموع يلزم بالضرورة وجود جميع اجزائه فقولنا الانسان حيوان خاص يستلزم جزء صدق
الحيوانية عليه وقولنا انه ليس بحيوان خاص لا يستلزم سلب الحيوانية عليه فان صدق المجموع يتوقف على صدق جميع اجزائه وكذب
المجموع يكون بكذب بعض اجزائه ومن امثلة ذلك قول القائل على عشرة الاف درهم يحتمل صدقه عند عدم وجوب درهم واحد من
العشرة الاف وقوله لا يجب على عشرة الاف درهم يصدق ولو بعدم وجوب درهم واحد من العشرة الاف فهذا سؤاله واقع لا جواب
عنه اصلا فالحاصل انه ان عنى بكونه جزءا له لفظا لا يحد به بعض المشتق ولا ان من قال عشرة الاف درهم الا يلزمه الاف لا يلزمه العشرة
وان كان لفظ العشرة جزءا ان المجموع لفظه الاول والعجب ان المصنف لم يتنبه لهذا السؤال واما ما ذكره في المنافاة فممنوع وذلك
لما بين في علم المنطق ان من شرط التناقض الاتحاد في امور ثمانية ومن جملتها الاتحاد في الزمان وهذه الشرط مفقود ههنا
ووجه ظاهر واما ما ذكره من الصيغ اللذين يستعملان عند قصد التكذيب فذلك لتوافق المتخاطبين على ارادة زمان واحد بعينه
حتى كونه احدهما بكونه موردا لكلامه عن الزمان الواحد يرد عليه ويقول ما يدل على عدم منافضته وهذا القدر معلوم من مخاطبات
الناس ولو كان الامر على ما ذكره لكان قولنا ضارب في الحال يقولنا ضارب ولكان قولنا في الحال زيادة لا حاجة اليها وذلك
باطل ثم نقول ما ذكرتم معارض بمثله وبيانه ان يصدق قولنا انه ضارب في الحال الماضي يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب
جزء لقولنا ضارب في الماضي ويلزم من صدق المجموع صدق اجزائه واذا صدق عليه انه ضارب لا يصدق عليه انه ليس بضارب لما ذكرتم من
التناقض ولا يتأتى للمصنف منع شيء من المقدمات بل صدقها جاء بما احوى واوضح ولا يقال ما ذكرتم يبطل بالمستقبل وبيانه
ان يقول لو صح ما ذكرتم يلزم صدق الضارب على من لم يصدر الضرب عنه بل يتوقع صدوره عنه في المستقبل وذلك بان يقول يصدق
ان يقال هذا ضارب في المستقبل وقولنا ضارب جزء لقولنا ضارب في المستقبل حرما لانا نمنع عدم الحكم في صورة النقض على ذلك
التقدير واعلم انه قيل الحق التفصيل وذلك لانا نقول اذا وجد معنى في المحل واشتق منه اسم فبعد ذلك ان لم يطرأ على المحل ما
يضاده يبقى صدق المشتق وهذا كالعالم والسارق والزاني واما اذا طرأ على المحل ما يضاده واشتق منه اسم يضاد المشتق
الاول فح لا يصدق المشتق الاول وهذا كالمريض اذا قام به البياض يسمى ابيض فاذا اسود لا يقال له في حال السواد انه ابيض
والدليل على ذلك ان الله امر بجلد الزاني وقطع يد السارق ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطا لما امكنا امتثال الامر لان
حالة القطع والجلد ليس بزان ولا سارق حقيقة ح ولا يقال انه لما كان موصوفا بالمشتق منه وهو الزنا والسرقة وجب
عليه ما هو مقتضى ذلك فيستوفى منه ما وجب ولانا نقول هذا غير دافع لما ذكرنا لان كلامنا في امتثال الامر وذلك الامر
امر بجلد الزاني والسارق ولو كان بقاء وجه الاشتقاق شرطا لم يبق زانيا ولا سارقا بعد انقضائهما فلا يكونان محلا لجلد الزاني
ولا القطع قطع يد السارق فلا يقع امتثال للامر وخرج بما ذكرنا قوله لا يقال للكافر الصحابة لعنة باعتبار ما كان لانه طرأ على
المحل ما يضاده وهو الايمان المضاد للكفر واعلم ان ما اجاده المصنف ما يقوم عليه دليل ولا يطرد بل يبطل الامر بطريق الحقيقة
ولا من طريق المجاز لان المشتق قد يصدق بطريق الحقيقة في مواضع كثيرة لا يمكن قيام المشتق منه بمن اشتق له كما عرفته في مثل
المكي والمدني والخالق والرازق واما في طريق المجاز فلانه عد من وجوه المجاز المشتق بعد زوال المشتق منه وهذا غير مستقيم
فانه لا يقال للشيخ انه طفل باعتبار ما كان ولا للثوب الاسود انه ابيض باعتبار ما كان واعلم ان المكي والمدني لا يرد على راي من يدعي
ان المشتق من المصادر لانه يصدق حقيقة اذا قام الوصف بالمحل الذي اشتق له اسم فان المكي والمدني غير مشتق من المصادر واما
الخالق والرازق فانه يمكن الزام ما ادعاه المصنف مبهما واما ما ذكره من طرف المجاز فمندفع لانه قد لا يدعي اطرادا وذلك ان
قال المصنف رضي الله عنه فان قيل لا نسلم ان بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب الى قوله والا لما كان الامر
كذلك **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف رحمه الله لما فرغ من ذكر الدليل على ما ادعاه شرع في
الاعتراض فمنع المقدمة الاولى القائلة انه اذا صدق الثاني عليه انه ليس بضارب في الحال يصدق عليه انه ليس بضارب فقال الكلام

بعد انقضا الضرب يصدق عليه انه ليس بضار

انه يلزم من صدق الاول صدق الثاني واسند المنع بان قولنا ليس بضارب في الحال مركب وقولنا ليس بضارب مفرد ولا يلزم من ثبوت
حكم الشيء وحده ذلك الحكم له اذا كان مع غيره فان حكم الشيء وحده جاز ان يكون مخالفا لحكم ذلك الشيء اذا كان مع غيره ونظير ذلك
ان يقال الجنس وحده له احكام واذا انضم الجنس الى فصل من الفصول لا يبقى تلك الاحكام وكذلك لكل جزء من اجزاء الادوية
المركبة احكام فاذا انضم بعضها الى البعض لا يبقى تلك الاحكام ولولا ذلك لما حدث المزاج والاستقراء يحقق ذلك ومن نظائر ذلك
في الالفاظ ان الخبر يحتمل الصدق والكذب واذا دخلت همزة الاستفهام لا يحتمل التصديق وكذلك يخرج احتمال التصديق
والتكذيب بادخال ادوات الشرط عليه مثال الاول زيد قائم فانه يحتمل التصديق واذا دخلت همزة الاستفهام فقلت ازيد قائم
لم يحتمل التصديق والتكذيب اما مثال الثاني قولك قام زيد يحتمل التصديق والتكذيب واذا دخلت عليه ان فقلت ان قام زيد فانه لا يحتمل
ذلك والثاني ذلك وهو انه متى صدق عليه ليس بضارب في الحال صدق عليه ولكن لم قلتم انه اذا صدق عليه ليس بضارب لا يصدق ضارب وانما
يلزم ذلك ان لو كان قولنا زيد ضارب نقيضه زيد ليس بضارب ومن المعلوم انه ليس كذلك وهذا لما تقرر في علم المنطق ان المطلقة العامة لا
تناقضها مطلقة عامة فالمطلقتان لا يتناقضان وما ذكرتم من العكس من باب المطلقات فلا يتناقضان ولا نسلم من قول بعض المنطقيين
ان شرط التناقض الاتحاد في الموضوع والمحمول فقط اما اتحاد العكس في الزمان ليس بشرط عند بعضهم لكونه خارجا عن الموضوع والمحمول
بل ينبغي ان يعلم ان من شرط التناقض الاتحاد في امور ثمانية بالبرهان القاطع وبيانه متى لم يحصل الاتحاد في شيء من الثمانية فلا تناقض وذلك
واضح غير ان بعضهم رد الثمانية الى ثلثة وهو الاتحاد في الموضوع والمحمول والزمان ومنهم من رد الى اتحاد الموضوع والمحمول فقط لاندراج
وحدة الزمان تحت وحدة المحمول ومن رد ذلك الى اثنين ومنهم من رده الى امر واحد وهو الاتحاد في النسبة الحكمية لا غير لاندراج الشروط
الثمانية تحت هذا الشرط الواحد واتفاق العقلاء على اعتبار الشروط الثمانية في التناقض ليس معنى ذلك ان شروط الثمانية معتبرة في باب
كل واحدة واحدة من القضايا بل القضية اذا كانت شخصية يعتبر فيها وحدة الموضوع والمحمول والمكان لقولنا زيد جالس زيد ليس بجالس وان
كانت زمانية يعتبر فيها وحدة الزمان والحمل وحدة الموضوع والمحمول فيعتبر في سائر القضايا ما يريدها واما بقية الشروط فحسب ما يقتضيه
قضية قضية فافهم ولولا الحذر من الاطالة الملالة لطال الكلام في هذه القاعدة واعطيناها حقها من السند واعلم ان المصنف لما فرغ من
توجيه المنع على مقدمات الدليل شرع في المعارضة في حكم المسئلة فبعد تسليم مقدمات الدليل يقول ما ذكرتم وان دل على ان شرط صدق
المشتق حقيقة قيام ما منه الاشتقاق به ولكن معنا ما ينفي ذلك وبيانه من وجوه احدها ان الضارب من حصل له الضرب وذلك اعم من قولنا
حصل له الضرب في الحال او في الماضي والدليل عليه انه يمكن الضارب الى القسمين المذكورين فيقال الضارب اما ان يكون ضاربا في الحال
او في الماضي ومورد التقسيم هو الضارب واعم من كل واحد من الضارب في الحال والضارب في الماضي ضرورة ان التقسيم الى الشيئين من كل واحد
من الشيئين لانه لو لم يكن اعم منهما لزم ان يكون اخص اما اخص من كل واحد منهما مطلقا او من وجه دون وجه او يكون مساويا لكل واحد منهما
او مباينا لكل واحد وذلك لما تبين في علم المنطق انحصار النسبة بين القضايا في العموم والخصوص على الاطلاق او من وجه دون وجه او التساوي
او التباين فاذا انتفى احد الامور على التعيين يلزم بالضرورة تعين احدى المنافيات واللازم باطل والا لما صح التقسيم فتعين ثبت
ان مورد التقسيم اعم من كل واحد من القسمين فقولنا ضارب اعم من قولنا ضارب في الحال او في الماضي ثم نقول صدق قولنا ليس بضارب في الحال
سلب لاحد الخاصين على ما بينا ولا يلزم من سلب الخاص سلب العام بالضرورة وقد سبق بيان نظائر ذلك فاذن يصدق قولنا ضارب
بعد انقضاء الضرب وهو المدعى فان قيل لا نسلم انه يصدق بعد انقضاء الضرب ضارب حقيقة غايته ما في الباب انه يلزم منه الصدق وهو
اعم من الصدق حقيقة او مجازا قلنا الاصل صدقه بطريق الحقيقة ومن ادعى بطريق المجاز فعليه البيان واعلم ان هذا الكلام وجهه المصنف
معارضة في الحكم وذلك ظاهر ويمكن توجيهه معارضة في المقدمة وبيانه ان يقول ما ذكرت من الدليل وان دل على انه يصدق بعد انقضاء
الضرب انه ليس بضارب ولكن معنا ما ينفي ذلك في ذلك لانه يصدق بعد انقضاء الضرب انه ضارب ودليله ما سبق واذا صدق قولنا ضارب
لا يصدق قولنا ليس بضارب لما ذكره المصنف في الدليل وهو ان قولنا ضارب يناقض قولنا ليس بضارب بهذه المقدمة مشتركة بين العقلاء والمعترض
فان صح فلا كلام وان فسدت فسد الدليل المذكور لكون صحتهما موقوفة على هذه المقدمة وثانيها من وجوه المعارضة في الحكم هو ان ائمة
النحو قالوا اذا كان اسم الفاعل في معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب غلامه امس وينصب غلامه بضارب كما لو قال
زيد ضرب غلامه امس وهذا الكلام صريح في كون اسم الفاعل مستعملا والمراد به المضي وثالثها اي من وجوه المعارضة في الحكم انه لو كان من شرط صدق المشتق

والامر

حقيقة فتمام ما منه الاشتقاق بالمشتق لما صدق المتكلم والمخبر واليوم وما يجري مجراها على شيء حقيقة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان
الملازمة هو انا نتكلم على تقدير اشتراط قيام ما منه الاشتقاق لصدق المشتق حقيقة وهذا الشرط محال في المتكلم والمخبر لان الكلام اسم لجملة الحروف
الحروف المركبة ويستحيل قيام جملتها بالمتكلم حال التكلم بالكلام ضرورة انه لا يمكن النطق بجملة دفعة واحدة بالمتكلم محال وكذلك الكلام في المخبر
فانه لا يمكن قيام جملة الخبر بالمخبر اصلا فقد صحت الملازمة واللازم باطل فان المتكلم والمخبر صادقان حقيقة على كثير من الاشخاص فانه يقال
زيد متكلم وعمرو مخبر والاصل في الاطلاق الحقيقة واعلم ان المصنف ذكر في سياق امثلة المصادر السيالة التي يستحيل قيامها جملة المشتق لفظة
امس واليوم وفيه نظر وذلك لان الكلام في المشتقات من المصادر ولمانع ان يمنع اشتقاقهما ويقول انهما من الالفاظ الجامدة ثم يسلم ذلك ويقول ليس
كل واحد منهما مشتقا من المصدر واعلم ان المصنف اورد على المعارضة المذكورة اسولة باجوبتها توجيهها ليس بواضح من كلامه فلنذكرها موجهة
ثم نشرع في الجواب عنها فنقول الدليل المذكور قياس استثنائي وهو مركب من شرطية متصلة ومن حملية هي دفع او وضع ونعني في اصطلاح علم الجدل
ان احدى مقدمتيها الملازمة وهي الشرطية المتصلة بعينها والمقدمة الاخرى اما نفي اللازم وهو المراد بقولهم دفع واثبات الملزوم فهو
المراد بقول المنطقيين الوضع فالاصطلاح مختلف والمعنى واحد فاذا عرفت ذلك فنقول لا نسلم صدق الملازمة وهي قولهم لو كان شرط المشتق
حقيقة قيام ما منه الاشتقاق لما صدق المتكلم والمخبر على شيء لاستحالة قيام الكلام والخبر جملة بالمتكلم والمخبر واللازم باطل فقال لا نسلم
صدق الملازمة وانما تصدق ان لو لم يكن الكلام اسما للكل ولا حد من تلك الحروف فلم قلتم انه ليس كذلك وهذا لان اسم الكلام اذا كان
اسما للكل ولا حد من تلك الحروف فلا يستحيل قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق لامكان قيام الحرف الواحد من الكلام بالمتكلم ثم انه ليس الكلام
اسما للكل ولا حد من تلك الحروف ولكن لا نسلم صدق الملازمة وانما تصدق ان لو اشترطنا لصدق المشتق قيام ما منه الاشتقاق به على الاطلاق ولا
اذا املنا بالاشتراط اذا كان ممكنا وبعدم الاشتراط اذا كان مستحيلا فلا تصدق الملازمة ضرورة الاستحالة في حصول التكلم والخبر من اشتراطه
على الاطلاق ولكن اما تصدق الملازمة ان لو كان الشرط قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق جملة اي مجموعه اما اذا نظرنا قيامه به او لمحة
او باحد اجزائه فلم قلتم انه تصدق الملازمة وانما تصدق ان لو لم يكن الكلام باحد اجزائه قائما بالمتكلم وقيام احد الحروف به ظاهر فالشرط
فالشرط موجود ثم صدق الملازمة ولكن لا نسلم انتفاء اللازم وهو قوله المتكلم والمخبر صادقان حقيقة على كثير من الاشخاص فانا نمنع ذلك
وهذا الجواز ان لا تصدق كل واحد منهما على كثير من الاشخاص هذه الاسولة التي اوردها المصنف على المعارضة المذكورة وقد بين
انه منع الملازمة اولا واسند المنع وسند المنع مختلف والمنع واحد ثم سلم الملازمة ومنع انتفاء اللازم هذا هو تحرير هذه الاسولة اجاب
المصنف عن الاول بان قال قد ذكرنا الدليل على الملازمة اما قوله انما تصدق ان لو لم يكن الكلام اسما للكل ولا حد من الحروف قلنا هذا باطل
باجماع ائمة العربية فان احدا منهم لا يقول بما ذكرتم وهو ان يكون الكلام اسما للكل ولا حد من تلك الحروف ثم نقول وليس من ما ذكرت من
العرف جدلا ولكن نحن لا نورد الملازمة في لفظ المتكلم بل انما نوردها في لفظ المخبر ووجهها ظاهر وما ذكرتم من السوال يندفع عن الدليل
على الوجه الذي حررناه فان احدا من الناس ما قال بان كل جزء من اجزاء الخبر يكون خبرا فاندفع السوال واعاد المصنف الالزام بالامس واليوم
وقد ذكره نظرا على ما ذكرنا اولا وما ذكرناه خرج الجواب عن المعنى المسدود بما ذكره ووجهه انه يقال الان العالم ما لان فانا نقول
بالاشتراط مطلقا وقد لا نقول بعدم الاشتراط مطلقا فالقول بالاشتراط في بعض الصور دون البعض ما قاله احد والجواب عن الثالث هو
منع انتفاء اللازم ان يقول ان هذه الالفاظ وهي لفظة المتكلم والمخبر والامس واليوم مستعملة الاتفاق وكل لفظ مستعمل بعد الوضع الاول
فهو اما حقيقة او مجاز وذلك لانه اما ان يكون اللفظ المستعمل مستعملا فيما وضع له فهو اذن حقيقة او في غير ما وضع له فهو اذن مجاز ثم نقول يلزم
من ذلك ان يكون هذه الالفاظ حقائق في شيء وذلك لانا بينا انها مستعملة حقائق او مجازات فان كانت حقائق فظاهر وان كانت مجازات
فيما استعملت فيه وكل مجاز فهو مسبوق بالحقيقة وذلك لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا فهو اذن مسبوق بالحقيقة
فيلزم ان يكون لهذه الالفاظ حقائق ثم نقول هذه الالفاظ ليست حقائق في غير هذه المعاني يعلم ذلك من نظر في الصناعة الادبية
وقواعدها وهو المعني بقول المصنف يعلم بالضرورة وانما يطلق المصنف لفظ الضرورة في الامور المعلومة من قواعد الصنائع
العلمية فيلزم ان يكون هذه الالفاظ حقائق في هذه المعاني وهو المطلوب فبعد انتفاء اللازم فينتفي الملزوم فلا يكون صدق المشتق
مشروطا بقيام ما منه الاشتقاق به وذلك هو المدعى فقد تقرر الوجه الثالث من وجوه المعارضة ورابعها وهو الوجه الرابع من وجوه المعارضة
في حكم المسئلة ان يقولوا ان لفظ الايمان يعبر اما بالتصديق بالجنان او العمل بالاركان او المجموع منهما وذلك بالاجماع للامة وذلك لانهم ان اختلفوا

في مدلوله اتفقوا على ان مدلوله احد الامور المذكورة ثم الشخص يسمى مؤمنا حقيقة حالة ما لا يكون مباشرا شيئا من هذه الامور ثم
نقول لو كان من شرط صدق المشتق حقيقة قيام ما منه الاشتقاق بالمشتق لما صدق المؤمن على شخص حين ما لا يكون مباشرا
شيئا من هذه المعاني ضرورة ان لفظ المؤمن مشتق من الايمان واللازم باطل لما بينا فينتفي الملزوم ووجه الملازمة ظاهر واما انتفاء
اللازم فقد قدمه المصنف والنظم الطبيعي للملازمات ان يذكر بعد ذكر الملازمة وهذا امر سهل لا مناقشة في مثل ذلك لمثل المصنف
قال رضي الله عنه والجواب الى قوله لا حاجة الى ما تقدم والا لزم كان موجودا قبل ذلك الشرح قال رضي الله عنه اعلم انه لما فرغ المصنف
من ايراد جميع الاسولة شرع في الجواب عنها فقال اما قوله لا نسلم انه اذا صدق عليه بعد انقضاء الضرب ليس بضارب يصدق عليه انه
ليس بضارب واعلم انه يصدق وذلك ان لو لم يختلف مدلولات الالفاظ في الافراد والتركيب فلم مدلولات الالفاظ المركبة ليست الا
المركب الحاصل من المفردات والا لزم التغيير وهو خلاف الاصل لا نسلم ما ذكرتم من الاصل باطل بتلك الصور التي ذكرتموها
في السوال لانا نقول مقتضى الدليل عدم التغيير على الاطلاق فترك الدليل في تلك الصور يجري فيما عداه على قضية الدليل فقوله
وحده الزمان معتبرة في تحقق التناقض قلنا هذا لا نزاع فيه وليس معنى هذا الكلام دعوى الاجماع في هذا المطلوب حتى
تثبت شرائط التناقض بالاجماع فان قضية اشتراط التناقض قضية برهانية بل معناه ان العقلاء ادعوا ان التناقض يتحقق بدون
تلك الشرائط لم يدع ان هذا الشرط وهو اتحاد الزمان متحقق ههنا والدليل عليه وجهان الاول ان من دأب صناع العربية
نعلم جزما من حال اهل اللغة انهم متى حاولوا تكذيب المتلفظ باحدى اللفظتين لا يذكرون الا اللفظة الاخرى ويكتفون في تكذيب
المتلفظ باحدى اللفظتين بذكر اللفظة الاخرى ولو لا اقتضاء كل واحد منهما الزمان المعين والا لما حصل التكذيب لجواز صدق
احدهما بالنسبة الى زمان وصدق الاخر بالنسبة الى زمان اخر غيره ولو لم يحصل التكذيب لما استعمل كل واحدة من اللفظتين لرفع مقتضى
الاخرى لان الظاهر من حال الاكثر العامل العارف بالوضع ان لا يستعمل ما لا يفيد مقصوده باعتبار ذلك الوضع واللازم باطل
لان اهل اللغة يستعملون كل واحدة من اللفظتين لرفع مقتضى الاخرى الثاني ان كلمة ليس موضوعة للسلب بالنقل عن ائمة اللغة
فاذا قلنا ليس بضارب فلا بد وان يفيد سلب ما فهم من قولنا ضارب والا لم يكن لفظ ليس مستعملا للسلب وذلك باطل خلافه واذا ثبت
ان كل واحدة من هاتين اللفظتين مستعملة لرفع مقتضى الاخرى وجب ان يتناولها الزمن المعين وذلك هو المطلوب هذا ما قاله المصنف
وفيه نظر اما الوجه الاول فنقول لا نسلم ان اهل اللغة متى حاولوا تكذيب المتلفظ باحدهما لا يذكرون الا اللفظة الاخرى
نعم لا ننكر ذلك فيما اذا سبقت قرائن يفهم بها كل واحد من المتخاطبين الزمان المعين الذي وقع فيه الضرب فيقع الاكتفاء بكل
واحدة من اللفظتين اعتمادا على فهم المقصود بالقرائن واما على الاطلاق كما ذكره المصنف فمع والعجب منه دعوى الضرورة
والذي يوضح ذلك انه يحسن لا حدهما ان يقول لمن قال فلان ضارب او فلان ليس بضارب انه في اي وقت هو ضارب ولو كان الزمن
المعين مفهوما من اللفظ المذكور بحسب الوضع لما حسن ذلك واما الوجه الثاني فضعيف ايضا وذلك لانا نسلم ان لفظ ليس موضوع
للسلب ولكن قولنا ضارب مطلق فقولنا ليس بضارب سلب مطلق ولا يلزم من نفس السلب او استعمال الحرف ان يكون سالبا للحكم
في الزمن المعين وعدم لزومه ظاهر واضح وان هذا الوجه على قوله لان كل واحدة موضوعة لمعنى يناقض مقتضى الاخرى ممنوع
ونعود الى الاول ولا يكون وجها ثانيا ولا نقال الاصل عدم القرائن لانا نقول هذا لا يفيدكم وذلك لانا نمنع كون احدى اللفظتين
موضوعة لمعنى مناقض لمقتضى الاخرى والاسترواح الى الاستعمال لا يجديه نفعا لانا نمنع الاستعمال الا في صور القرائن
واما على الاطلاق فلا وهذا واضح غاية الوضوح فالدليل المبني على هذه المقدمة لا يستقر لفساد هذه المقدمة وقوله ثم لا نزاع
في ان ذلك الزمان ليس هو الماضي ولا المستقبل يتعين ان يكون هو الماضي مقدمة مبنية على ما ادعاه من تناقض اللفظتين في المتفق
وقد بين فسادها والمبني على الفاسد فاسد اما قوله في المعارضة الاولى ثبوت الضرب له اعم من ثبوته في الماضي او في الحاضر
او في المستقبل بدليل صحة التقسيم اليهما فقد اجاب المصنف عنها بعض مشهور فانه يمكن تقسيمه الى المستقبل وغيره فانه يقال ثبوت الضرب
له اعم من ثبوته له في الحاضر او في المستقبل فلو لزم من صحة ما ذكرتم من التقسيم ان يكون المشتق حقيقة في الماضي لزم من تقسيمنا ان يكون
المشتق حقيقة في المستقبل جزما واللازم باطل بالاتفاق فينتفي الملزوم ولا يلزم من صحة التقسيم كونه حقيقة فيه وقوله في المعارضة الثانية
ان ائمة العربية قالوا ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل قلنا هذا على الاطلاق من ائمة العربية معارض بمثله وانه

ثم قالوا اذا افاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل فقال زيد ضارب غلامه غدا على ان غلامه مضروب بضارب فلو لزم من الاطلاق ان يكون المشتق حقيقة في الماضي لزم من الاطلاق الثاني ان يكون المشتق حقيقة في المستقبل بعين ما ذكرتم واللازم باطل فانه مجاز في المستقبل اجماعا فيبقى اللازم وهو المطلوب ويمكن توجيهه على وجه يكون منعا لمقدمة الدليل وبيانه ان يقول لا نسلم ان اطلاق ائمة العربية في قولهم اسم الفاعل اذا افاد الفعل المستقبل حقيقة وظاهر انه ليس كذلك وذلك لانه لو كان ذلك حقيقة لكان ما ذكرنا من الاطلاق الثاني ايضا حقيقة واللازم فالملزوم لذلك ولقائل ان لو صحت الملازمة يلزم زيادة المجاز وهو على خلاف الاصل والجواب عن المعارضة الثالثة وهي قولهم يلزم ان لا يكون المخبر وامثاله حقيقة في شيء اصلا وهو ان نقول المسألة عندنا فيها تفصيل وذلك لانه ان امكن قيام المشتق بتمامه فذلك هو المشروط وان لم يمكن فانا لا نشترط قيامه بتمامه بل نشترط قيام اخر جزء من اجزائه به وهذا القدر ممكن في الخبر واما قوله ذلك على خلاف الاجماع قلنا دعوى انعقاد الاجماع على فساد هذا التفصيل ممنوعة واجاب ابن الحاجب عن هذا السؤال بان قال لم يشترط اهل اللغة على مثل هذه الشاكلة والا لتعذر اكثر المشتقات وجميع افعال الحال والجواب عن المعارضة الرابعة وهي قولهم لو اشترط ما ذكرتم لما صدق المؤمن في الصورة التي فرضناها واللازم باطل فانه صادق هو ان نقول لا نسلم صدقه حقيقة وان قال الاصل صدقه بطريق الحقيقة فالملك المجاز وعلينا هذا المجاز واقع والدليل عليه هو انه لا يقال في اكابر الصحابة انهم كفرة باعتبار ما كانوا اولا ولا يقال للسلطان انه نائم ولو صح ما ذكرتم لصدق الكفر والنوم في الصورة الثانية باعتبار الماضي من الزمان واللازم باطل وفي هذا الكلام نظر لان الحقيقة قد تترك لمعارض يقتضي الترك لتعظيم الصحابة رضوان الله عليهم ولو عرفا والله اعلم **المسألة الثالثة** اختلفوا في معنى القائم بالشيء الى قوله يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق **الشرح**

قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى ان الاصوليين اختلفوا في ان المعنى القائم بالشيء هل يجب ان يشتق لمحله منه اسم قال الامام المصنف الحق هو التفصيل وذلك لان المعاني تنقسم الى قسمين القسم الاول ما له اسم كمعنى العلم والجرح والضرب فان لها اسامي وهي هذه الالفاظ والثاني ما لا اسم له كانواع الروائح والالام فان الواضع لم يضع لكل الم خاص اسما خاصا ولا لكل الروائح لم يضع لكل واحدة واحدة من الروائح اسما خاصا فانا نعلم ان بين الرائحة الطيبة والمنتنة وسائط وليس لشيء من تلك الوسائط اسم خاص واذا ثبت هذه المقدمة فنقول اذا لم يكن للمعنى اسم استحال ان يشتق لمحله اسم منه بالضرورة مثاله انواع الروائح والالام واما اذا كان للمعنى اسم فهل يجب ان يشتق لمحله منه اسم وهل يجوز ان يشتق لغير محله اسم في المشتق خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة الذي نختاره مذهب الاشاعرة انه يجب ان يشتق لمحله منه اسم ولا يجوز ان يشتق لغير محله منه اسم واما عند المعتزلة فلا يجب ان يشتق لمحله منه اسم ويجوزون ان يشتق لغير محله منه اسم ومن صور الخلاف بين الفريقين ان الله يطلق عليه اسم المتكلم باتفاق الطرفين وسواء اشتق من الكلام ثم ان الاشاعرة اطلقوا هذا الاسم المشتق على الله تعالى ومبناه الاشتقاق قيام الكلام بذات الله تعالى والمعتزلة باعتبار انه خالق للكلام في اللوح المحفوظ او في غيره ولا يعترفون بالكلام النفساني فاذن اسم المتكلم صادق على الله تعالى ولم يقم بذات الله الكلام والكلام قائم باللوح المحفوظ ولا يسمى متكلما فما لم يقم به الكلام يسمى متكلما وما قام به لا يسمى متكلما فهذا تحقيق الخلاف بين الفريقين والمصنف اختار في هذا الكتاب تقوية مذهب المعتزلة في المسألتين احتجت المعتزلة على صحة قولهم في المسألتين ان القتل والجرح والضرب يقوم بالمقتول والمضروب والمجروح ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا والقاتل يسمى قاتلا وهو القتل والضرب لم يحصل لمحالها منها اسامي الفاعلين وحصل لغير محالها وبيانه ظاهر وذلك لان الضرب قائم بالمضروب والقتل بالمقتول والجرح بالمجروح ويعني ثم بالعكس فلو صح ما ذكرتم لوجب ان يشتق منها اسماء الفاعلين ويلزم تسمية المقتول قاتلا والمضروب ضاربا والقاتل مقتولا والضارب مضروبا واللازم باطل اجابت الاشاعرة عن ذلك ان قالوا لا نسلم ان الجرح والقتل والضرب غير قائم بالجارح والضارب وما قال لان الجرح ليس عبارة عن الاثر الحاصل في المجروح بل عن تاثير قدرة القادر فيه وذلك التاثير قائم بالفاعل حاصل له وللكلام في اثباته اجابت المعتزلة عن هذا الجواب بان قالوا هذا الجواب انما يصح ان لو كان التاثير امرا زائدا على وقوع المقدور بالقدرة ويكون ذلك الزائد قائما بذات المؤثر القادر واما اذا كان التاثير عبارة عن وقوع المقدور بالقدرة لا غير فلا يصح ثم نقول الدليل على انه لا معنى لتاثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور به انه لو كان التاثير امرا زائدا على وقوع المقدور بالقدرة لكان ذلك الزائد اما عدميا ولا سبيل

علمه

اليه والا لما بقي فرق بين التاثير وعدم التاثير ضرورة انه لا فرق في العقل بين تاثير عدمي وعدم التاثير او وجوديا ولا سبيل اليه لانه اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فالتاثير ليس امرا زائدا على وقوع المقدور بالقدرة بيان الاول ظاهر وذلك لان التاثير لو لم يكن مسبوقا بالعدم يلزم قدمه اذ لا معنى للقدم الا ذلك وان كان مسبوقا بالعدم يلزم حدوثه اذ لا معنى للحدوث الا ذلك بيان الثاني هو انا نقول يستحيل ان يكون تاثير المؤثر في الاثر الزائد على وقوع المقدور قديما لان تاثير الشيء في الشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل ثبوتها عند عدم احد الشيئين بالضرورة فلو كان التاثير قديما يلزم قدم المؤثر والاثر وذلك محال لافضائه الى قدم العالم فقد ثبت استحالة هذا القسم ونقول ايضا القسم الثاني وهو ان يكون تاثير المؤثر في الاثر الزائد على وقوع المقدور به حادثا مستحيل وذلك لانه لو كان التاثير الموصوف حادثا لافتقر ذلك التاثير الى تاثير ثان والتاثير الثاني حادث فيفتقر الى تاثير ثالث وهلم جرا فيلزم التسلسل وهو محال فقد صحت المقدمتان ويلزم من صحتهما ان لا يكون امرا زائدا على وقوع الاثر بالمقدور وذلك هو المطلوب ثم قال الامام المصنف والذي يحسم مادة الاشكال اي عن مذهب المعتزلة في هذه المسألة الذي التزم المصنف تقويته ان الله خالق العالم بالبراهين القاطعة المقررة في علم الكلام والخالق مشتق من الخلق لوجود حد الاشتقاق فيه وصدقه عليه والخلق نفس المخلوق لانه لو كان غيره لكان اما قديما او حادثا والقسمان باطلان اما الاول فلافضائه الى قدم العالم واما الثاني فلافضائه الى التسلسل وهما محالان هذا البرهان هو الاول بعينه الا انه اورد الكلام في مطلق التاثير واما ما اورده ثانيا فانه جعل الكلام في تاثير الباري جل وعلا وهو تاثير خاص والعاقل في ذلك تبديل المقدمة القائلة في المادة المطلقة بان تاثير الشيء في الشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل ثبوتها عند عدم احد الشيئين بقوله لو كان تاثير الباري في خلق العالم قديما زائدا على وقوع المقدور بالقدرة يلزم قدم العالم وهو محال ومن المقدمتين فرق ظاهر وصورة الدليلين في احداه والمادة في الاول مطلق وفي الثاني مقيد بعد ما ثبت ان الخالق مشتق من الخلق وثبت ان الخلق نفس المخلوق والمخلوق غير قائم بذات الله تعالى ويلزم من هنا صحة مذهب المعتزلة في هذه المسألة ثم قال المصنف والذي يدل على انه ليس من شرط المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق وان المفهوم من الاسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا يقتضي الحلول بدليل صدق قول القائل فلان ذو المال والجمال والعبيد فان ذلك لا يقتضي الحلول وهذا الدليل احوج له لنصرة ما اختاره وتقريره دليل بان هو لفظة اللابن والتامر والحداد والمدني والمكي مشتق من امور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق وذلك واضح جدا هذا الذي ذكرناه شرح كلام المصنف والحق مذهب الاشاعرة لانا احتجنا المصنف بقوة ههنا من مذهب المعتزلة فلنذكر ما يدل على صحة مذهب الاشاعرة ثم نجيب عما تمسك به المصنف للمعتزلة وبه يقوى كلام الاشاعرة اما الاولى فالدليل عليه القطع باستقراء كلام العرب انه ليس كذلك ومعناه انه لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار فعل قائم بغيره مثاله ما قاله المعتزلة من وصفه تعالى بالمتكلم باعتبار قيام الكلام بغيره نعم هذا الاستقراء المقطوع به ابن الحاجب وهو حق فيما ينقله من لغة العرب اما قوله التاثير نسبة بين الشيئين يستحيل ثبوتها دون احد الشيئين قلنا لا نسلم وهذا لان المتسع لعدم النسبة عند عدم محلها واما ثبوتها مع محلها عند عدم الاخر فلا استحالة فيه كالعلم فانه يستحيل ثبوته بدون محله ولا يستدعي ثبوته وجود المنسوب اليه الا ترى انا نقول الله تعالى متقدم على العالم ولا يستدعي ذلك وجود العالم مع ما نعلم عليه انا نقول لو كان الخلق حادثا زائدا على وقوع المقدور بالقدرة يلزم التسلسل فلما قلت بان جملة هذا التسلسل باطل وذلك لان هذا تسلسل في الاثار وذلك غير ممتنع واما الممتنع التسلسل في المؤثرات في العلل ثم نقول التاثير عين ذات المؤثر والاثر والعصمة نسبة بينهما وما ذكرنا من المنع اندفع ما ذكره في الدليل المأخوذ من الخلق صورة ان ذلك تسلسل في الاثار ولا امتناع فيه هذا جواب صاحب التحصيل وفيه نظر وذلك لانه يلزمه حوادث لا اول لها وذلك باطل على راينا واجاب بعضهم عنه بانه ليس ذلك بفعل فاعل غيره ويعني به الحلول ثم قال بانا نبالغ بان المتعلق الحاصل بين الخلق والقدرة حال الحدوث فلما ذلك الباري صح الاشتقاق وجعله من الادلة واما قوله ان لفظة ذو لا يقتضي القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل ذلك في اسماء الاجناس وهذا لانك تقول ذو العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر او نقول لا نسلم انه لا معنى للمشتق الا انه ذو ذلك المشتق فقط بل هو ذلك المشتق بمعنى القيام به وهذا اخص مما ذكرتم وهذا المنع متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المكي والمدني فانه زعم انهما من المشتقات مع انه ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة واعلم ان ما ذكره قد تعلق جدلا فقال الخلق ليس هو غير المخلوق بل هو عين المخلوق اذ لو كان غيره لكان قديما او حادثا والقسمان باطلان بعين ما ذكره والخلق الثاني

امرا اعتباريا وليس من الامور الوجودية ويجوز اعتبار امر نسبي ذهني بين موجودين وبين معدومين وبين موجود ومعدوم والصواب

امرا اعتباري وليس من الامور الوجوديه ونحوه اعتبار امر نسبي ذهني بين موجودين وبين معدومين وبين موجود ومعدوم والصواب منع كون الناس امرا وجوديا ودليله المذكور مغالطه وتحليلها منع عدم الفرق بين العرق والحي للمتمايل فانما يكون الناس بعضه للا منع كون الناس امرا وجوديا ودليله المذكور مغالطه وتحليلها منع عدم الفرق في ذلك المحمول على العدم بمغالطه ذكرنا تحليلها في مواضع والله اعلم واعلم ان قول القائل الحلو امر عدمي ونحو نقيض الحلوق فاسد بالبديهة ضروره ان الحلو موجود في الخارج والعدمي لا وجود له في الخارج واما اللاقي والناهر والمكي والمدني واما الماضي والامر فلا يدعي الحكم المذكور في المشتقات من المصادر لا غير وما ذكره لعمت سبقه من المصادر فلا بد ثم نقول الذي اختاره المصنف هو ما نص لما اختاره في مسألة الكلام في الكتب الكلاميه وتناقض ايضا لما تقدم واختاره من ان بقاء وجه الاشتقاق شرط في صدق الاسم المشتق ولعل المصنف احمد الله فقد اراد هذه المباحثه هاهنا ساغ ان المسئله هاهنا شيء على مثل هذه المباحثه فلنشتغلها الناظر والله اعلم بالصواب **قال المصنف رضي الله عنه**

المسئلة الرابعة مفهوم الاسود شيء ما له السواد الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المدعي ان الاسماء المشتقة لا تدل على خصوصيات الذوات التي قامت تلك المعاني بها فاذن قولنا اسود فانه يدل على شيء ما له السواد فاما ان ذلك الشيء جسم فلا يدل اللفظ عليه مطابقة بل ان دل اللفظ عليه دل بالالتزام والدليل على ذلك انا اذا قلنا الاسود جسم ليس ذلك بمنزلة قولنا الجسم ذو السواد جسم ومن المعلوم انه ليس كذلك ويلزم من هذا ان لا يدل الاسماء المشتقة على خصوصيات الذوات التي قامت المصادر او غيرها بها ثم نقول ان ذوات المعاني التي منها الاشتقاق على الخصوصيات فانما يدل بطريق الالتزام وهو اللزوم الذهني على ما قررناه فاذن قولنا ضارب يدل على قيام الضرب بذات من الذوات واما ان تلك الذات انسان او حيوان او غيرهما فلا يدل اللفظ عليه مطابقة على ما تقرر **قال المصنف رضي الله عنه الباب الرابع** في احكام الترادف الى قوله بل شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الباب معقود لبيان احكام الالفاظ المترادفة ولا يمكن بيان احكام الالفاظ المترادفة الا اذا عرفت حقيقة الالفاظ المترادفة ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور فلهذا قدم المصنف حد الالفاظ المترادفة ثم تكلم بعد ذلك في احكامها فقال الالفاظ المترادفة هي الالفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد فقوله الالفاظ هو جنس للمترادفات والمتباينات من الالفاظ واما قوله فقد احترز به عن الحد والاسم فان الحد والاسم اذا كان للشيء واحد فانهما لا ان على ذلك الشيء قطعا مع انهما من الالفاظ المتباينة فقوله المفردة اخرجه عن التعريف فان الحد مركب تركيبا تقييديا على ما سيأتي في تقسيم الالفاظ فهو اذن فصل له وقولنا الدالة على معنى واحد خرج الالفاظ المتباينة فانها الفاظ مفردة الا انها لم تدل على معنى واحد بل على معان مختلفة متباينة واما قولنا باعتبار واحد احترز الالفاظ الدالة على معنى ولكن باعتبارين مختلفين وذلك كالصارم والمهند فانهما صادقان على شيء واحد وهو السيف ولكن باعتبار وصفين مختلفين فان الصارم معناه القاطع والمهند منسوب الى الهند اما علا او حديدا فالقاطع والحديد والمهند من الالفاظ المتباينة او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق فانهما صادقان على شيء واحد وهو اللسان لكن باعتبارين مختلفين لكون احدهما صفة والاخر صفة الصفة فهما اذن من الالفاظ المتباينة فاحترز الالفاظ وما نعلم تعريفا عن سائر الالفاظ العرالمترادفه فهو اذن فصل هذا شرح هذا التعريف وفيه نظر وسا ئل ان القيد الاول وهو قوله الدالة على معنى واحد كاف في الاحتراز عن الموصوف والصفة والموصوف للذات وذلك لانها ما دلا على معنى واحد بل دلا على معنيين ضرورة كون الذات معنى والصفة معنى اخر ولذلك في الصفة وصفة الصفة لا حاجة الى قوله باعتبار واحد للاحتراز نعم لو قيل بعد زيادة الايضاح كان حسنا **لا يقال** لا حاجة الى اعتبار قيد الافراد فان قولنا خمسة نصف العشرة وعشرة الاخمسة الفاظ مترادفة مع انها ليست بمفردة بل تركيبها لانا نمنع انها مترادفة وهذا اصطلاح اصولي لبعض الفضلاء فيه بعض خالفة ولو كان فيه نص لا يوجب ذلك فسادا هذا الاصطلاح اذ لا مناقشة في الاصطلاحات ويلزم هذا القائل اذا لم يعرف الحد حد الافراد ان يكون الحد والاسم من الالفاظ المترادفه ويكون الاتصال بالمعصل في الاول والاجال في الثاني ثم اعلم ان الفرق بين المرادف والمؤكد ان المترادفين يفيد كل واحد منهما عين ما افاده الاخر من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه يفيد غير ما افاده المؤكد بل تقوية مفهومه والفرق بينه وبين التابع شطان بطان ان التابع وحده لا يفيد بل شرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه فلو قال القائل ابتداء بطان مثلا او ما يبع لما افاد معنى لعدم الوضع مفيدا استعمالا لا ومن الناس من غلط فخرج عطشان نطشان في الجميع الاسم ونحوهم انها من الالفاظ المترادفة وهذا باطل لان نطشان لا يستقل بالافادة واما الحد والمحدود فهو قول من قال انه لا معنى للحد الا تبديل لفظ بلفظ اخر وهذا فاسد لما تقرر في علم المنطق من قاعدة الحدود والرسوم وان الحد التام مركب من الجنس والفصل والرسم التام من الجنس والخاصة فهما يدلان على شيئين واما الاسم فلا دلالة له الا على شيء واحد فلم يصح ما ذكره في السابق واضح حد البسيط واسمه من الالفاظ المترادفة ولا معنى للحدود والرسوم في البسائط الا تبديل لفظ بلفظ اخر واضح منه في الدلالة وذلك بالنسبة والاضافة فقد يكون لفظ مشهور متداول في اقليم من الاقاليم او امة من الامم ومراده اخفى في غير ذلك الاقليم والامة فيصير الاجلى شرحا للاخفى وقد ينعكس ذكرنا حال اختلاف البقاع والامم **قال المصنف رحمه الله** اما الاحكام ففيها مسائل المسئلة الاولى الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان من الناس من انكر الترادف وقال ليس من الالفاظ شيء من المترادفات وينبغي ان يحمل كلام المنكر على معنى الترادف في لغة واحدة واما في لغتين فلا ينكره عاقل اصلا قال المصنف الكلام معهم اما في الجواز او في الوقوع هذا تقسيم ظاهر لان الخصم اما ان ينكر امكان الترادف وجوازه ويدعي استحالته او يسلم جوازه عقلا ويمنع وقوعه فان انكر جوازه فالحجة عليه ان امكانه معلوم بضرورة العقل فان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والترادف كذلك قطعا فهو اذن محجوج بضرورة العقل هذا ان انكر امكانه وجوازه واما ان سلم ذلك وانكر وقوعه فاما ان ينكر وقوعه في لغتين او في لغة واحدة فان انكر وقوعه في لغتين فهو ايضا محجوج بضرورة العقل فان كل احد يعلم انه لا بد في كل لغة من لفظة دالة على ما يدل عليه لفظ الماء فانه لا استغناء لاحد من الناس على اختلاف لغاتهم عن الماء فلا بد في كل لغة من اللفظ الدال عليه وكذا الكلام في مثله من الالفاظ هذا هو الكلام في لغتين واما في لغة واحدة فالاستقراء التام يدل على ذلك وذلك كلفظ الليث والاسد والسهم والنشاب وغير ذلك من الالفاظ المترادفة في اللغة العربية وادعى المصنف في مثل ذلك العلم الضروري ومراده بذلك ان من استقرأ الكلام العربي وخاض في البحث عن النظم والنثر والخطب علم بالضرورة بعد الاستقراء التام ان الترادف واقع في لغة العرب ثم قال المصنف والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون مردود عليهم اذ لا شاهد بصحتها عقل ولا نقل اعلم ان هذا الكلام يجري مجرى الجواب عما يقوله الخصم المنكر الترادف وذلك لان منكر الترادف يزعم في كل لفظ مرادف لغيره انه مباين له ويقول احد اللفظين للذات والاخر للصفة او احدهما للصفة والاخر لصفة الصفة وذلك محض الدعوى فاذا طولب بالدليل على ذلك لم يرجع في ذلك الى برهان اصلا لا عقلا ولا نقلا ولقد ذكروا من تكلفات الاشتقاقيين في هذا الاصل ما يحصل الاحاطة بمضمون كلامهم قالوا الخمر والراح لفظان متباينان فان الاول مشتق من الخمر والخمر يغطي العقل والثاني من الراحة فان الخمر يوجب شربه الراحة التي هي ضد التعب ولعل هذا المثال يقرب كلامهم فيه من الصحة فان الجمهور الحنطة والبر والقمح من الالفاظ المترادفة وليست من الالفاظ المتباينة فاما الاشتقاقيون فانهم يقولون هي من الالفاظ المتباينة فلفظة الحنطة للذات والقمح للصفة من الابحاح وهو ان يشق عليه اي هذه الحنطة يشق عليها والبر من البراءة هذه الحبة بها قوام الانسان زعموا وهذه الدعاوى لا يشهد بصحتها دليل فوجب ردها على قائلها **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية** في الداعي الى الترادف الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المقصود في هذه المسئلة بيان المقصود الحامل على وضع الالفاظ المترادفة اما ان يحصل بوضع واضع واحد او بوضع واضعين اما الاول فلا شبهة انه السبب الاصلي وفيه مصلحتان احداهما تسهيل الطرق الفصاحة والاقتدار على اساليب من البلاغة في النظم والنثر ووجه ذلك ان اللفظة الواحدة قد يكون نصيحة عذبة ومرادفها مخالفها في الفصاحة او العذوبة وقد يكون اللفظ الواحد تتأتى باستعماله السجع دون مرادفه وكذا الكلام في سائر انواع البديع فقد تتأتى باحد اللفظين المترادفين دون الاخر واما النظم فاعلم ان الناظم يحتاج الى ما يحتاج اليه صاحب النثر من ملاءمة الالفاظ وعذوبتها ولطفها وفصاحتها ويزداد حاجة على حاجة صاحب النثر لوجوب مراعاة الوزن والقافية في الشعر دون غيره فقد يتأتى ذلك باستعمال احد اللفظين المترادفين دون الاخر فقد يتبين حاجة النثر والنظم والخطب الى الالفاظ المترادفة فهذا هو السبب الواحد الداعي الى وضع الالفاظ المفردة السبب الثاني التمكن عن التعبير عن المعنى الواحد بعبارات مترادفة وهذه ايضا مصلحة حسنة فانه علم ان كان طرق التعبير عن المعنى الواحد اكثر كان تمكن الانسان من التعبير اكثر هذا هو الاول الاقلي واما الثاني وهو السبب الاكثري وذلك بان يصطلح احد القبيلتين على وضع لفظ بازاء معنى من المعاني ويصطلح الاخرى على وضع لفظ اخر بازاء ذلك المعنى بعينه كالسيف والاسد ثم يشيع الوضعان ويستمر كل واحد منهما فيصير ذلك كل واحد منهما من الالفاظ المترادفة **تنبيه** اعلم انه ذكر المصنف من فوائد الالفاظ المترادفة ان يتأتى باستعمالها رعاية

صناعة البديع وذكر من جملة انواع البديع المقلوب والجناس والسجع اما السجع فظاهر واما المقلوب والجناس فلا بد من بيانهما على
سبيل الايجاز فنقول المقلوب على انواع منها مقلوب بعض ومنها مقلوب كل ومنها مقلوب مستوٍ مثال الاول الدساجية
لمن يسمها اي لم يسمها وحولهم اسعلنا من الالوان الى الادكار ومثال الثاني الجمع الفتح والفتح والبرد والدرب مثال الثالث
ساك كاس ومنه ● اسر ادملا اذا عزا وارع اذا المرأ اسا ● واما الجناس فمنه التام كقول الشاعر لم نلق غيرك انسانا يلاذ به فلا برحت لعين الدهر انسانا
ومنه الناقص كقولهم جبة البرد جنة البرد ولعو لهم البدعة شرك الشرك ولفظ البديع اسم لمحاسن الكلام كالترصيع والتجنيس
وغيرهما وضع هذا اللفظ بازائها ذكر ابن المعتز اذ ذكر ابن ابي الاصبع ذكر ذلك في كتابه المسمى بتحرير التحبير اعلم ان من الناس
من قال المرادف خلاف الاصل والدليل وجهان الاول ان وضعهما يتضمن زيادة المشقة والظاهر من حال الواضع الاحتراز عنها
الثاني ان احد المخاطبين قد يعلم معنى احد اللفظين المترادفين ويعلم مقصد المخاطب وقد لا يعلم ان اللفظ الاخرى بازاء
ذلك المعنى بعينه فيحصل الفهم اذا سمع ذلك اللفظ الاخر ولا يندفع هذه المفسدة الا اذا حفظ جميع الالفاظ المترادفة وفي ذلك
زيادة المشقة فان الثاني ظاهر ويلزم من هاتين المقدمتين كون الترادف على خلاف الاصل الوجه الثاني ان المعنى الواحد قد حصل
تعريفه بوضع لفظ واحد بازائه فلو وضع له لفظ اخر يلزم تعريف المعرف وهو باطل واعلم ان كل واحد من الوجهين انما يقتضي
الترادف الحاصل بوضع واضع واحد ولا يقتضي الترادف الحاصل بوضع واضعين وهذا ظاهر **قال المصنف رحمه الله المسئلة**
الثالثة انه هل يجب ان يقوم كل واحد من المترادفات مقام الاخر اولى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان من احكام الالفاظ المترادفة
انه يجوز اقامة كل واحد منهما مقام الاخر فيجوز ان يقال هذا قمح حنطة ويجوز ان يقال هذه حنطة حنطة والدليل على انه يصح ضم
الالفاظ بعضها الى بعض بعد صحة ضم المعاني بعضها الى بعض الا ترى انه يجوز ان يقال الانسان حيوان ناطق ويقال البشر
حيوان ناطق ولا يجوز ان يقال الفرس حيوان ناطق ونعلم ان صحة انضمام الالفاظ بعضها الى بعض بعد صحة ضم المعاني
بعضها الى بعض بل هي من اللوازم وذلك لانه لا فرق بين المعنى المدلول عليه باحد اللفظين المترادفين ومنه اذا كان زيد لو
عليه باللفظ الاخر المرادف للاول ولا يحتج في التركيبات اصلا هذا هو الحق قال المصنف والحق انه غير واجب وينبغي
ان يفهم من لفظ الوجوب ههنا اللزوم بمعنى انه من لوازم صحة انضمام المعاني صحة انضمام الالفاظ الدالة عليها على ما بينا والوجوب
بمعنى اخر غير هذا لا معنى له هنا واذا عرفت ذلك فنقول قال المصنف انه يجوز ان يبدل احد المترادفين بالاخر غير لازم قال وذلك
لان صحة الضم قد يكون من عوارض الالفاظ واحتج عليه بانه يجوز ان يقال خرجت من الدار فلو ابدل لفظ من بمرادفها من الفارسية فقيل
حرجت از دار لا يجوز ولذلك لو ابدل الله اكبر بمرادفه من الفارسية خداي اكبر لا يجوز واذا كان الامر كذلك في لغتين
لم لا يجوز ذلك في لغة واحدة واعلم ان هذا الكلام يصلح ان يكون معارضة في الحكم مطربوا لعبارة وتوجيهه ظاهر واما بطريق
فلا توجيه له اصلا ولا ورود فانهم ذلك ● والجواب عنه انا نمنع عدم الجواز فيما ذكره بل ذلك جائز اذا كان السامع المخاطب
عارفا باللغتين جميعا وليس من ذلك ولكن لا نسلم عدم الجواز في لغة واحدة والفرق بينهما ظاهر وذلك لما فيه من خلط احدى
اللغتين بالاخرى هذا المعنى معدوم في اللغة الواحدة ● واما المسئلة الرابعة فحاصلها يعود الى ان احد اللفظين المترادفين
اذا كان مشهورا عند قوم واللفظ الاخر المرادف غير مشهور عندهم فانه يفسر المشهور شرح المالين بالمشهور يسمى به ثم قال زعم
كثير من المتكلمين انه لا معنى للحد الا تبديل لفظ بلفظ اخر اجلى واوضح من الاول وهذا انما يصح في الماهيات البسيطة اذ لا يمكن
تعريفها ولا فصل فانه لا يتصور تعريفها الا لذلك واما المركب المعلوم اجزاؤه فلا **تنبيه** اعلم ان من الناس من قال التعريف الواقعة
الحقيقي للماهيات بسيطة كانت او مركبة متعذر جدا ومنهم من قال انه متعسر جدا ومنهم من قال ان اريد تعريف الماهيات الطبيعية في
الاعيان فذلك متعذر وذلك لان معرفتها على معرفة الاجزاء المشتركة بين الماهيات ومعرفة الاجزاء المختصة بها ولا
تعريف الماهية يعرفنا حقيقتها الا اذا عرف الاجناس والفصول كلها وذلك متعذر كل التعذر وان اريد تعريف الماهية المعقولة احكام
فذلك ميسر كل التيسير وتحقيق الحق في ذلك في علم المنطق فليطلب منه **قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة** في التأكيد و
الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من معرفة الاول التأكيد والثاني المؤكد والثالث المؤكد
والمغايرة بين المفهومات الثلاثة بين فالتأكيد هو التقوية والمؤكد يقال على الشخص المستعمل لصيغة التأكيد ويقال على اللفظ المستعمل

للتأكيد والمؤكد هو المعنى المقصود تقويته واذا اتضح ذلك فنقول قول المصنف التأكيد هو اللفظ الموضوع للتقوية ليس بجيد لانا بينا
ان ذلك هو التقوية وذلك ليس بلفظ اصلا وفيه نظر اخر وبيان ذلك انه يخرج عن الحد مثل قوله والله لا غزون قريشا والله لا غزون
قريشا لان هذه الصيغة ما وضعت للتأكيد بل هي تقتضي اثباته وضعا الا انه تفيد بتكرارها التأكيد فنقول المصنف اللفظ
الموضوع للتقوية يخرجه وقد ذكر صاحب الحاصل حدا احسن مما ذكره المصنف فانه قال التأكيد هو تقوية ما فهم من اللفظ الاول
بلفظ ثان وهذا لا يرد عليه ما اوردناه على حد المصنف ولكن يرد عليه التابع فالصحيح ان يقال التأكيد هو تقوية من اللفظ الاول
بلفظ ثان مستقل بالدلالة ليخرج عنه التابع ويدخل تحت ذلك جميع انواع التأكيد على اختلافها ولا يرد على هذا قوله تعالى فيما نقضهم
ميثاقهم وكفى بالله شهيدا لدخولهما تحت الحد المذكور لان ما والباء فيهما مقام اعادة الجملة واعادة الجملة داخل تحت الحد قال
المصنف الثاني من ابحاث التأكيد انه على ثلاثة اقسام وذلك لان الذي اما ان يؤكد نفسه او بغيره وهي تقوله بالذي نفسه اعادة
اللفظ الاول كقوله لاغزون قريشا ثلثا واما بالذي بغيره فهو ينقسم الى ثلاثة اقسام وذلك لانه اما ان يختص بالمفرد
او المثنى او المجموع وامثلة الثلاثة ظاهرة مذكورة في المتن ومن جملة المؤكدات ان وهي داخلة على الحمل للتأكيد والحد المذكور له
الثالث من ابحاث التأكيد في حسن استعماله والخلاف مع الملحدة الطاعنين في الخلاف القران والخلاف اما في الجواز عقلا والخالف
محجوج لبديهة العقل وفي الوقوع وهو ايضا محجوج باستقراء سائر اللغات فان التأكيد واقع في جميع اللغات على اختلافها والمراد
بالضرورة المذكورة ههنا ما حصل من العلم بالذي بعد الاستقراء التام ولا شك في حصوله ثم اعلم ان التأكيد وان كان حسنا الا انه متى
امكن حمل اللفظ على فائدة زائدة على التأكيد كان اولى ليكون الكلام مشتملا على الفوائد واما فائدة التأكيد فسياتي في باب العموم
والخصوص ان شاء الله تعالى **قال المصنف رحمه الله الباب الخامس** في الاشتراك للاقوال من حيث انها مشتركة في معنى واحد
الشرح قال رحمه الله اعلم ان المصنف عقد هذا الباب في بيان اللفظ المشترك واحكامه ثم قدم الكلام في حده على سائر الابحاث
لما عرف من ان التصديق موقوف على التصور فقال اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين فقولنا اللفظ جنس
بعد مساوله للمهمل والمستعمل الدال على معنى واحد والدال على معنى فصاعدا وقولنا الموضوع فصل له عن المهمل وقولنا لحقيقتين فصل
له عن اللفظ الموضوع لمعنى واحد وهو المسمى بالمفرد كما في مقابلة المشترك كالمفرد في مقابلة المركب وقولنا الاكثر منها والموضوع
لمعنيين والموضوع لمعان كثيرة مختلفة الحقائق وقولنا اولا يخرج اللفظ الدال على معنيين لكن دلالته على احدهما بالحقيقة
وعلى الاخر بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك اي من حيث هما مختلفان احترز به عن الالفاظ المتواطئة فانها تتناول الماهيات المختلفة
لا من حيث هي مختلفة بل من حيث هي مشتركة في معنى واحد وفيه نظر وبيانه من وجوه الاول انه لا حاجة الى قوله مختلفتين فانه يتناول
جميع ما يمكن الحقيقتين ولا حاجة الى الاحتراز ● الثاني انه لا حاجة الى قوله وضعا اولا وذلك لانه خرج المجاز عن الحد بقوله الموضوع لحقيقتين
ضرورة ان المجاز غير موضوع والوضع المشروط في المجاز على راي بعضهم هو استعمال العرب ذلك النوع او ذلك الجنس من المجاز فذلك الوضع
لا ينافي هذا الوضع ان قلنا باشتراطه وان قلنا بعدم اشتراطه فالوهم مندفع الثالث انه لا حاجة الى قوله من حيث هما كذلك فان
الالفاظ المتواطئة لا تتناول الماهيات المختلفة اصلا بل تصدق على الماهيات المختلفة لوجود الخصوصية الموجودة فيها
بل صدقها عليها وتلك الخصوصية محدودة بالحقيقة ولهذا قيل في علم المنطق طبائع الاجناس العالية اذا جردت عن الفصول صارت انواعا حقيقية
فلا تتناول المختلفات الحقائق اصلا المذكور في الحد لفظ الموضوع دون المتناول ● الرابع انه يبطل بالعشرة فانها موضوعة لاشياء مختلفة
وهي حقيقة مختلفة اذ تتناول ما هو موضوع للثلاثة والسبعة والاربعة والستة وهي حقائق مختلفة على ما بين في العلوم العقلية الخامس
انه قد يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد وضعا اولا ثم يستعمله اهل العرف في معنيين على السواء استعمالا على السواء ويهجر الوضع الاول فيبقى
لفظا مشتركا بين معنيين ولم يوضع لهما وضعا اولا وكذلك يبطل بالذي يكثر استعماله في معنى مجازي بحيث لا يتبادر الى الذهن الا هذا فهذا اللفظ
حقيقة ولم يوجد فيه الوضع الاول وفي هذا الوجه نظر لا يخفى على المتامل ثم قال بعضهم اللفظ المشترك الدال على معنيين مختلفين او اكثر دلالة
دلالة على السواء وهذا ايضا ضعيف لانه يبطل بالدال على معنيين مجازيين على السواء ثم قال بعضهم اللفظ المشترك هو الموضوع لكل واحد
من الحقيقتين فصاعدا وضعا مستمرا فلفظ كل للاحتراز عن لفظ العشرة وامثاله فان لفظ العشرة وامثاله وضع للمجموع ولم يوضع لكل واحد
واحد من الستة والثلاثة والسبعة والاربعة الى غير ذلك واما قولنا وضعا مستمرا فقد احترزنا به عن المنقول هذا هو حد اللفظ المشترك ●

الاشتراك على ثلاثة احداها في الحقيقتين ان يكون اللفظ المشترك ... الى المعنيين

مقام اقامة كل واحد من المترادفات مقام الاخر

تعريف الحقيقي ... متعسر جدا

مع التأكيد واحكامه

قال المصنف رحمه الله المسئلة الأولى في بيان امكانه الى قوله وهو المسمى تلك اللفظة العامة الشرح قال رحمه الله

اعلم وفقك الله تعالى ان الناس اختلفوا في وجود اللفظ المشترك في اللغة على ثلثة مذاهب الاول وهو المختار جوازه الثاني وجوده بمعنى انه يجب
على المصلحة والحاجة العامة ان يكون في اللغات الالفاظ المشتركة الثالث انه يمتنع ان يكون في اللغات اللفظ المشترك وذلك بحسب المفسدة التي
تضمنها اللفظ المشترك وانقسم الى الوجوب والامتناع ما ذكرناه لا غير واعلم ان المصنف ولا شرع في ذكر شبهة القائل بالوجوب على القسم المذكور
ثم شرع في ذكر شبهة القائل بالامتناع واجاب عنها ثم بذكر الدليل على الجواز وهذا عكس الجواز وهذا عكس الواجب والصواب ان يقال اللفظ
المشترك جائز ووقوعه اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ثم يذكر ادلة المخالفين ويجاب عنها وبه يثبت المدعى ولكن المصنف اختار ذكر دليل الخصم مع
الجواب عنه قبل ذكر الدليل ونحن ايضا نسلك مسلكه فنقول احتج من قال بالوجوب بامرين الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي
اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك فهذه مقدمات ثلث لا بد من تقريرها المقدمة الاولى ان الالفاظ متناهية والدليل عليه انها
مركبة من الحروف وهي غير متناهية لكونها محصورة والمركب من المتناهي متناه واما المقدمة الثانية وهي ان المعاني غير متناهية فالدليل عليها
وجوه احدها ان الاعداد احد انواع المعاني جزما وهي غير متناهية فانه لا يمكن الانتهاء الى عدد الا ويمكن عد اخر اكثر منه وثانيها انه
يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوبا ثم يجعل ذلك المطلوب مقدمة ويضم اليها اخرى ينتجان مطلوبا ثم يضم هذه الى الاخرى فيحصل
نتيجة اخرى وهكذا الى غير النهاية وثالثها ان معاني البسيطة ان كانت غير متناهية فقد حصل المطلوب وان كانت متناهية فالمركبة عدت
انواعا لا نهاية لها ووجوه الاوجه التي لا نهاية لها بهذا الطريق بعينه استخرج المنور من الجدلس وجوها لا نهاية لها دالة
على المكرار على ما بيناه في كتاب القواعد واما المقدمة الثالثة وهي ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك فالدليل
عليها ان الالفاظ المتناهية اذا وزعت على سبيل الاستيعاب لزم الاشتراك بالضرورة الثاني ان الالفاظ العامة كالوجود
والشي لا بد منها في اللغات وان حاجة الناس داعية الى التعبير عن معنى الوجود والشي جزما فلا بد وان يوضع له لفظ الوجود
والوجود والشي مترادفان على راي الاشاعرة خ للمعتزلة فانهم قالوا المعنى المعدوم شي اذا كان ممكنا ثم نقول وجود
كل شي هو عين ماهيته على ما تقرر في علم الكلام خ للمعتزلة ويلزم من ذلك ان يكون لفظ الوجود من الالفاظ المشتركة جزما
ثم اعلم ان الناس اختلفوا في الوجود فقيل انها طبيعة واحدة في الواجب والممكن وهذا من قال ان الوجوب زائد على الماهية
وقيل انها طبائع مختلفة وهذا مذهب من قال ان وجود كل شي هو عين ماهيته وهو مذهب الاشاعرة والاول مذهب المعتزلة وقال
الفلاسفة ان الوجود زائد على الماهية في الممكن دون الواجب فعلى الاول لفظ الوجود من الالفاظ المشتركة وعلى الثاني من الالفاظ
المتواطية وعلى الثالث من الالفاظ المشككة فان قيل هل يمكن رد الدليل الاول الى قياس او شكل من الاشكال المنطقية قلنا نعم وبيانه
اما برده الى القياس الاستثنائي فنقول كلما صدق الالفاظ وعدم تناهي المعاني مع وجوب الاستيعاب لزم الاشتراك بالضرورة
والمقدم حق لما سلم فالتالي حق والجواب هو انا نقول لا نسلم تناهي الالفاظ وعدم تناهيه بعين الدليل الدال على عدم تناهي المعاني
وهو ان التركيب يحدث انواعا لا نهاية لها سلمنا ان الالفاظ متناهية ولكن لا نسلم ان المعاني المتضادة والمختلفة وهي التي يكون اللفظ
بالنسبة اليها مشتركا غير متناهية سلمنا انها غير متناهية ولكن المعاني التي يقصدها المجهور بالتسمية متناهية وذلك لان الواضع
للغات ان كان هو العبد فيستحيل منه لفظ الالفاظ بازاء معاني لا نهاية لها وان كان الواضع هو الله تعالى فان ذلك وان امكن النسبة
الى الله تعالى الا ان ذلك انما يصدر من الله لفائدة المخاطب بها والتخاطب بها يستحيل التسمية بالتوقف على امور لا نهاية لها على
التفصيل وذلك محال ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك وجود المشترك واما يلزم ان لو كانت المعاني مستوعبة بالوضع
وهذا غير لازم فانا نجد معاني كثيرة لم يوضع اللفظ بازائها كانواع الروائح والالام وكثير من الصفات وقد اتضح بما ذكرناه معنى
قول المصنف في الجواب بعد تسليم المقدمتين الاوليين وجه بطلانهما والجواز المقدمة الواحدة باطلة وهي القائلة ان الالفاظ
واما المعاني فانها غير متناهية وبرهانه بدهوم فنقول انما يلزم من تسليم المقدمتين وقوع الاشتراك ان لو حصل استيعاب جميع
المعاني بالوضع وهذا ظاهر ثم نقول بعد هذا الامرين لازم وهو اما ان الاستيعاب باطل او يلزم القول بوجود لفظ دال على معان
لا نهاية لها بالوضع والثاني باطل بعين الاول بيان لزوم احد الامرين وذلك اما ان يكون في الالفاظ ما وضع لمعان لا نهاية لها
الاشتراك فلا واما كل ما يلزم احد الامرين اما اذا لم يكن فلان المعاني لما كانت غير متناهية والالفاظ متناهية وليس في

الالفاظ ما وضع لمعان غير متناهية لانا نتكلم في هذا التقدير يلزم عدم استيعاب المعاني بوضع الالفاظ لها وهو احد الامرين واما اذا
كان في الالفاظ يلزم الامر الثاني والثاني ضعيف لان القول به مكابرة فتعين الاول فيلزم عدم الاستيعاب فلا يلزم من تسليم المقدمتين
وقوع الاشتراك واعلم ان المصنف انما اشار الى مادة هذا الكلام ولم يذكر توجيهه ولا صورة الدليل على التحرير وقد بيناه صورته
وتوجيهه هذا هو الجواب عن الوجه الاول واما الجواب عن الوجه الثاني فهو ان نقول لا نسلم ان وجود كل شي عين ماهيته بل
الوجود طبيعة واحدة مشتركة بين الموجودات بالاشتراك المعنوي سلمنا ذلك وهو انه لا بد في كل لغة من لفظة عامة ولكن لا نسلم
انه الوجود بل جاز اشتراك الموجودات في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة قال المصنف رضي الله عنه
واما القائلون بالامتناع فقد قالوا الى قوله فكذا ههنا الشرح قال رضي الله عنه ان هذا هو حجة القائلين بامتناع
اللفظ المشترك في اللغات قالوا الدليل على امتناعه بالتفسير المذكور ان اللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وذلك لان
السامع اذا سمع اللفظ الموضوع للمعنيين فصاعدا احتمل ذلك اللفظ على احدهما لا بعينه ضرورة ان اللفظ المشترك لم يوضع للمجموع
المعنيين او المعاني بل انما وضع لاحد المعنيين المعينين على سبيل البدل فلا بد على خصوصه ولا يحصل فهم الخصوص ولا يعني بقولنا
لا يفيد فهم المقصود على التمام الا هذا وما كان كذلك كان منشأ المفسدة على ما سيأتي بيانه مفصلا ان شاء الله تعالى في باب ان
الاصل عدم الاشتراك فما كان متضمنا للمفسدة وجب ان لا يكون دفعا لتلك المفسدة لان الوضع انما هو للمصلحة لكان المناسبة ولا
مصلحة موجودة في المشترك على ما بينا فلو وجدت المصلحة فيها ايضا يلزم تعارض الموجب والمانع فيلزم الترك باحدهما وذلك خلاف الاصل
وما ظن انه مشترك فهو اما متواطئ او مجاز اجاب المصنف عن هذا بان قال لا نسلم انه لا يفيد الفهم التام ولكن لا نسلم ان ذلك بمعنى عدم
الوضع وسند المنع انما الاجناس والمشتقات فانها لا تفيد فهم الخصوصيات مع انها موضوعة ومنهم من منع كونه لا يفيد الفهم التام
بناء على ان حمله على جميع معانيه لوجوبه كالعام وهذا على مذهب من قال بوجوب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه وهذا المنع في
التوجيه قبل المنع الذي ذكرناه قال صاحب الاحكام والاقرب ان يقال الاتفاق اجماع الكل على اطلاق اسم الوجود على القديم والحادث
حقيقة فاما ان يكون اسم الوجود دالا على ذات الباري او على صفة من صفاته زائدة على ذاته فان كان الاول فلا يخفى ان ذات الباري تعالى
مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات ولا يوجب الاشتراك في وجوب الوجود ضرورة التساوي في مفهوم الذات وهو محال وان كان
مدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الباري تعالى فاما ان يكون المفهوم منها هو المفهوم من الوجود في الحوادث واما خلافه والاول
يلزم منه ان يكون مسمى الوجود في الممكن واجبا لذاته ضرورة ان وجود الباري واجب لذاته او يكون وجود الباري ممكنا ضرورة امكان وجود
ما سوى الله تعالى وهو محال وان كان الثاني لزم الاشتراك وهو المطلوب هذا الذي عول عليه في وجوب الاشتراك الوجوب كون لفظ الوجود
مشتركا وهو ضعيف وبيانه سيأتي بعد هذا ان شاء الله تعالى واعلم ان ابن الحاجب اخذ هذا المثال بعينها وسبكها في صورة اخرى فليورد
كلام ابن الحاجب ثم بين ضعفه قال لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الوجود في القديم والحادث متواطئا لان الاجماع على انه حقيقة فيهما
التواطؤ واللازم باطل لان الوجود ان كان الذات فلا اشتراك وان كان صفة فهي واجبة في القديم ممكنة في الحادث فاختلفا فلا اشتراك
ولنبسط كلام ابن الحاجب ليزداد بيانا ووضوحا فنقول المدعى ان لفظ الوجود الصادق على القديم والحادث بالاشتراك اللفظي والدليل عليه هو
انه مقول على الحادث والقديم بطريق الحقيقة اجماعا فلو لم يكن قوله بطريق الاشتراك اللفظي عليهما لزم ان يكون صدقه عليهما اما بطريق
المجاز فيهما وهو خلاف الاجماع او بطريق المجاز في احدهما دون الاخر وهو ايضا خلاف الاجماع او بطريق الاشتراك اللفظي وهو خلاف
المقدر او بطريق الاشتراك المعنوي فيلزم التواطؤ والحصر ضروري والتوالي الثلثة بالاجماع فتعين اللازم وهو انه لو لم يصدق الوجود
على القديم والحادث بالاشتراك اللفظي لزم صدق الوجود على الواجب لذاته والحادث بطريق التواطؤ واللازم باطل لان الوجود ان
كان للذات وذات الباري مخالفة لسائر الذوات على ما برهن عليه في علم الكلام فلا اشتراك بين الواجب والحادث ولا صدق الوجوب
على ذاتهما بطريق التواطؤ بمعنى اللازم وان كان الوجود للصفة والوجود واجب في القديم حادث في الممكن فلم يشتركا من حيث المعنى
فلا صدق الوجود عليهما بطريق التواطؤ لامتناع التواطؤ الا في الاشتراك المعنوي وانتفائه وهذا ايضا ضعيف فلنبين ضعف كلام
صاحب الاحكام ثم نبين كلام ابن الحاجب اما قوله ان اسم الوجود ان كان لذات الباري وذاته مخالفة لسائر الذوات يلزم الاشتراك قلنا لا
نسلم ذلك وسند المنع ان الوجود عين ذاته وهي تخالف وجود سائر الممكنات بالتجرد عن الماهيات وعلى هذا لا يلزم الاشتراك الا اذا

بين ان وجوده مخالف لغيره بمعنى غير ما ذكره المعترض انا قوله لو لم يكن ذاته مخالفة لسائر الذوات يلزم الاشتراك في وجوب الوجود
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان وجوب وجوده للوجود المشترك ولم لا يجوز ذلك لخصوص ذلك الوجود لا بد له من برهان
ويعين هذا المنع بحسن صعيف قوله ان كان الوجود صفة يلزم اما امكان واجب الوجود او وجود الممكن وذلك انما يلزم ان لو كان وجوب
الوجود للوجود المشترك واما اذا كان ذلك للوجود الخاص فلا يلزم ذلك وسند المنع الاول وان لم يكن من المعتقدات الحقة لكن
لا بد في تصحيح الدليل من ابطال هذا الاحتمال واما قول ابن الحاجب لو لم يصدق الوجود على الواجب والقديم بالاشتراك اللفظي يلزم
ان يكون صدقه عليهما بطريق التواطؤ فلناع وهذا الجواز ان يكون صدقه عليهما بطريق التشكيك لم قلت انه ليس كذلك لا بد لهذا من دليل
قوله واللازم باطل قلنا لا نسلم قوله الوجود ان كان للذات يلزم الاشتراك قلناع وسند المنع ما مر قوله ان كان للصفة والوجوب
في الواجب قديم وفي الممكن حادث فلا اشتراك قلنا لا نسلم وهذا الجواز الوجود طبيعة واحدة وبعض افرادها واجب والبعض الاخر
ممكن كما يقول المتكلم العلم حقيقة واحدة شاهدا وغائبا وكذا الارادة والكلام مع ان بعض افرادها قديم والبعض الاخر حادث
فقد تبين ضعف جميع ما استدل به في كون الوجود من الالفاظ المشتركة **قال المصنف رحمه الله** واذا بطل هذان القولان الى قوله
وهو المقصود **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان ساير الاقوال للناس في اللفظ المشترك في وجوبه وامتناعه وامكانه
قال المصنف وادقد تبين بطلان القولين هو القول بوجوبه وامتناعه نحن الان نبين امكان وجود اللفظ المشترك لم نبين وقوعه
ثم نقول الدليل على امكانه وجهان الاول هو ان لفظ وضع الالفاظ بازاء المعاني انما هي بسبب الحاجة الداعية الى التعبير عن المعنى
الذي يدعو الحاجة الى التعبير عنه او الضرورة وهذا قلنا ان كل معنى تمس الحاجة الى التعبير عنه فقد وضع اللفظ بازاءه
اذا كانت الحاجة عامة وذلك لوجود الموجب للوضع السالم عن معارضة المانع اذ لا مانع من الوضع وهذا الدليل ينتظم
المدعي ويدل عليه سواء قلنا بان الواضع هو الله تعالى او البشر واذا ثبت ذلك فنقول كما ان الحاجة دعت الى وضع اللفظ
المفرد كذلك تدعو الحاجة الى وضع اللفظ المشترك وبيانه هو ان حاجة الانسان قد تمس الى التعبير عن المعنى على سبيل
الاجمال دون التفصيل وذلك بان يكون بيان ذلك المعنى على سبيل التفصيل مفسدة في حقه كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه
انه لما سأله الكافر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه من قال هو رجل يهديني الى السبيل وذلك وقت ذهابهما الى الغار وبيان
ان التصريح بالمسؤول عنه كان مفسدة اذ دال ظاهر فالهداية احتملت الارشاد الى سلوك قطعة من الارض يسمى بالجادة
والسبيل وتحمل الارشاد الى معرفة الله تعالى وطريق الاخرة والسبيل تحتمل سبيل المعارف الالهية وسبيل الاخرة وتحتمل
سبيل المحسوس وهي الجادة المسلوكة للوصول الى مكان مقصود بالوصول ولا نعني من هذا النظير الا ترك التفصيل والعدول
الى الاجمال واما ان لفظ الهداية والسبيل من الالفاظ المشتركة فلا يدعيه المصنف ويقرب من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
انه من الماء لما سأله الاعرابي وقال ممن انت ومن نطايره ما ارسل الملك انسانا ليكشف عن موضع فيه عين الماء فقد يسأله الملك
عن القضية كصور من لا يريد اطلاعه على القضية فاذا قال رايت العين فيقول الرسول نعم رايت عينه حصل المقصود ولو صرح
بالمقصود مفصلا فقال رايت ينبوع الماء وهو كذا كان متضمنا للمفسدة وبالجملة كون البيان التفصيلي منشأ المفسدة في وقت من
الاوقات ظاهر فقد لاح من هذا ان الحاجة تدعو الى اللفظ المشترك فوجب وضعه ومن المصالح وضع في اللفظ المشترك
انه قد لا يكون المتكلم واثقا بصحة وجود شيء معين فيكون بوجود احدهما لولا ان اللفظ المشترك حرفا واحدا بعين الفاظ
اطلاق اللفظ المشترك فيسلم عن ظهور جهله وعن الكذب وهذه مصلحة ظاهرة معلقة بوجود اللفظ المشترك الوجه الثاني
لا استحالة في الوضع الالفاظ المفردة ويسمى موضوعه وذلك قد يستلزم وجود اللفظ المشترك بيانه انه قد يضع احد الشخصين
او احدى القبيلتين لفظا لمعنى ويضعه الشخص الاخر او القبيلة الاخرى لمعنى غير الاول ثم يشيع كل واحد من الوضعين ويحمل
لوضع احد الوضعين من يحصر والاخر من غيره فلا يرجح احد المعنيين على المعنى الى الذهن دون الاخر الا بقرينة فيصير اللفظ
مشتركا فاذن من اجاز ان اللفظ المفرد اللفظ المشترك قطعا ولزم من وقوعه وقوعه واما قولنا ان المفاسد التي ذكرت يلزم من اللفظ
المشترك فذلك انما يلزم لو لزم من وضع شخص واحد اللفظ الواحد بازاء المعنيين او من وضع قبيلة واحدة ذلك واما اذا كان كل لفظ
موضوع لمعنى وواضعه غير من وضع الاخر فلا يلزم تلك المفاسد والحالة هذه ضرورة ان كل واضع انما وضع اللفظ الواحد بازاء معنى

واما هذا اللفظ عنده وعنه من لم يوضعه الا الامام وقد ذكر وبيانه ان اللفظ يصير مشتركا لا يحتمل الا معنى واحدا
بطريق الحقيقة فلا يلزم تلك المفاسد اذ لا اشتراك بحسب هذا الوضع المعين لكن لك بحسب ذلك الوضع المعين هذا ما ثبت له
الامام وقد ذكر وبيانه ان اللفظ يصير مشتركا بعد شيوع الوضع بازاء هذا المعين وبازاء ذلك المعين وشيوع كون اللفظ
من الالفاظ المفردة او لا يلزم تلك المفاسد جزما وجوابه انا لا ندعي ان المفاسد الناشئة من كون اللفظ لا يلزم من
هذا النوع من اللفظ المشترك وهو ما اذا صار مشتركا بوضع واضعين بل ندعي ان هذه المفاسد لا يمنع الواضع من وضع
مثل هذا اللفظ ضرورة ان كل واحد من الواضعين ما وضع الا لفظا واحدا بازاء معنى واحد فلم يضع كل واحد منهما الا لفظا
مفردا فلا يتحقق في حقه مفاسد الاشتراك حتى يمنعه من الوضع ولم يتق الا ان الغير ربما يضع ذلك اللفظ بازاء معنى اخر وهذا
القدر لا يمنع الواضع من الوضع الا لما وضع لفظا بازاء معنى ليحقق هذا الاحتمال في حقه واللازم باطل ان قلت قد يضع
الواحد لفظا بازاء معنى بعد علمه بان غيره وضع ذلك اللفظ بعينه لمعنى اخر وتشيع كل واحد من الوضعين فيصير اللفظ
مشتركا قلنا هذا محتمل ولكن العذر للمعلل لا للمعترض فاندفع هذا السؤال واما وقوع الالفاظ المشتركة فمن الناس من
قال لم يقع ذلك اصلا وكل ما يظن انه مشترك فهو ليس بمشترك بل هو متواطئ بان يكون للقدر المشترك بين المعنيين او من المعاني
او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر مثاله لفظ العين فانه وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل للدينار لانه في العزة والصفاء
مثل تلك الجارحة ونقل الى الشمس لانها في الصفاء والضياء كذلك ونقل الى الماء لوجود المعنيين فيه فعلى هذا يكون حقيقة في
الجارحة المخصوصة لا غير مجازا فيما عداه ويمكن ان يقال هو من الفاظ المتواطئة بجعل القدر المشترك بينهما وهو
الجسم الصافي العزيز ثم قال المصنف وعندنا ان كل ذلك ممكن والا على الظن وقوع المشترك والدليل عليه انا اذا سمعنا
القرء لم نفهم احد المعنيين من غير قرينة بل يبقى الذهن مترددا ويلزم من هذا ان لا يكون متواطئا ولا حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر اذ لو كان متواطئا او حقيقة في احدهما لتبادر الى الذهن من غير قرينة عملا بالاصل المقتضي لارادة الحقيقة
وذلك لان هذا الاصل يقتضي عليه الظن بان ذلك هو المراد وغلبة الظن بانه المراد موجبة للتبادر واللازم باطل بالضرورة
لذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون القرء لفظا منقولا مسا وبالمنقول عنه فيكون المنقول عنه والمنقول اليه في درجة التساوي
وذلك لا يندفع هذا الاحتمال لانه يقتضي التبادر الى الذهن وذلك انما يتصور عند الرجحان وامتنع التساوي فلا قلنا
اللفظ المنقول لا بد وان يشتهر في المنقول بكثرة الاستعمال المستعمل حتى يتبادر الى الذهن المنقول اليه دون المنقول عنه
ودليلنا يبطل كون القرء منقولا على هذا التفسير واما اذا فرض النقل بحيث لم يستمر بل يتبادر الى الذهن كل واحد منهما
على السواء فلا نسلم ان اللفظ والحالة هذه من باب المنقول بل هو الى المشترك اقرب فان قلت لم لا يجوز ان يقال كان حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر ثم خفي ذلك وذلك لعلة الاستعمال في احدهما قلت احكام اللغات لا تنتهي الى القطع المانع من الاحتمالات
والحاصل انا لا ندعي القطع بان لفظ القرء مشترك بل ندعي غلبة الظن وما ذكرتم انما يقدح في القطع لا في غلبة الظن
وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة في المعنيين الان يحكم عليه الظن وذلك هو المطلوب قال صاحب الاحكام ما قال ابو الحسين
البصري انه ما اطلق اهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض وهما ضدان دل ذلك على وقوع الاسم المشترك في اللغة ثم اعترض
صاحب الاحكام على ابي الحسين فقال القول ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل الوضع بل غايته المنقول اطلاق
الاسم وتعدد المسمى ولعله اطلق عليهما باعتبار امر واحد مشترك من قولهم قرأت الماء في الحوض اي جمعته فالقرء الجمع
في ايام الطهر يجتمع في البدن وفي ايام الحيض يجتمع في الرحم فيكونان متواطئين او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وهذا
اولى من الاشتراك لكونه دافعا الى الاشتراك والمجاز والمجيب ان يجيب عنه بما نقله ابن الحاجب فانه قال دليل وقوع المشترك
اطباق اهل اللغة على ان القرء مشترك بين الحيض والطهر على البدل وكذا عسعس بين الاقبال والادبار ونقل ابن الحاجب
في المباحث الادبية ارجح من نقل غيره كيف وقد نقل اجماع اهل اللغة على ذلك **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية**
اقسام اللفظ المشترك الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف ذكر اولا حد اللفظ المشترك
ثم ذكر الدليل على امكانه ثم على وقوعه الان يبين اقسامه مع ذكر الدليل على انحصار الاقسام فنقول لا بد للفظ المشترك من

في وقوع اللفظ المشترك ووجوده

ذكر انحصار اقسام المشترك

مفهومين متباعدا فالمفهومات اما ان يكونا متباينين او لا الاول كالحجر والطير فان لفظ المقول موضوع لهما وهما متباينان فان الحجر لا يصدق على الطير والطير لا يصدق على الحجر ولا معنى للمتباينين الا ذلك والثاني وهو ان لا يكونا متباينين وهو واقع على قسمين لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق بالاخر والمعنى به صدق احدهما على الاخر من بعض الوجوه لانه لو لم يتحقق ذلك لم يكن تباينهما والمعلوم خلافه واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يكون احدهما جزءا من الاخر او لا فالاول مثاله لفظ الممكن لانه مقول حقيقة على معنيين احدهما عام والاخر خاص فانه موضوع لما سلبت الضرورة فيه عن طرف العدم فيقال لما ليس بممتنع الوجود ذاته ممكن ويقول على ما ليس بضروري العدم ولا بضروري الوجود ايضا بطريق الحقيقة وسلب الضرورة عن طرف العدم هو من سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم ايضا ولفظ الممكن مشترك بين معنيين احدهما اخص من الاخر وخصصوا الاول بالامكان العام في الاصطلاح المنطقي والثاني بالامكان الخاص وذلك لان الاول اعم من الثاني لانه متى صدق وصدق سلب الضرورة عن الطرفين اعني طرفي الوجود والعدم لزم صدق سلب الضرورة عن طرف العدم جزما ولا ينعكس فالاول اخص من الثاني والثاني اعم ولهذا قيل انه اشتقاق ولفظ الاعم ههنا من العموم المقابل للخصوص والضا الامكان الخاص حقيقة لانه مركب من جزئين احدهما سلب الضرورة عن جانب الوجود وثانيهما سلب الضرورة عن جانب العدم وبهما مفهومان مختلفان بالحقيقة ولفظ الممكن مقول على المجموع وعلى جزئه فهو مشترك بالنظر الى ما صدق المجموع والجزء فيكون مشتركا لهذا الاعتبار الاخر ومثال ان استقاقه من لفظ العامة فان العامة يستعمل هذا اللفظ فيقول هذا ممكن ويريد به انه ليس بممتنع هذا كله اذا كان احدهما جزءا من الاخر واما اذا لم يكن احدهما جزءا من الاخر فلا بد وان يكون احدهما صفة للاخر وذلك كما اذا سمينا انسانا بالاسود اللون اسود فانه يصدق عليه اللفظ لمفهومين مختلفين احدهما كونه لقبا والثاني كونه صفة ومفهوم اللقب غير مفهوم الصفة بالحقيقة فيكون مشتركا حينئذ واما قولنا لا بد وان يكون صفة للاخر فالدليل عليه انا نتكلم على تقدير عدم تباين المفهومين وعلى تقدير انه ليس احدهما جزءا من الاخر فيلزم ان يكون احدهما صفة للاخر لانه لو لم يكن صفة للاخر وليس بجزء له فيلزم ان يكونا متباينين بالضرورة والمقدر خلافه ثم نقول اذا سمينا ذلك الشخص الى العادة كان اللفظ الاسود مقولا عليهما بالتواطؤ وذلك باعتبار لونه ومشتركا بينهما وذلك باعتبار اللقب والصفة ضرورة اختلاف المفهومين وقد تحصل من هذا ان اقسام اللفظ المشترك ثلثة الاول اللفظ المشترك بين مفهومين متباينين ثم ما ضده الثاني اللفظ المشترك بين مفهومين غير متباينين احدهما اعم من الاخر وهو جزء منه الثالث اللفظ المشترك بين مفهومين غير متباينين احدهما لقب والاخر صفة ثم قال المصنف رحمه الله وبين انه لا يجوز ان يكون اللفظ المشترك بين وجود الشيء وعدمه والدليل عليه هو ان وضع اللفظ للمعنى انما هو لافادة السامع معنى عند الاطلاق وذلك المعنى يجب ان لا يكون حاصلا للسامع قبل سماع هذا اللفظ والا لكان الوضع والاطلاق عبثا وذلك باطل والموضوع للمعنيين لا يفيد الا التردد بينهما وذلك حاصل بالعقل لكل فان قيل لا نسلم ان الوضع المذكور عبث وانما يكون عبثا ان لو يستعمل على نايب ومانا اسمنا لهما على ما بينه هو انه يحتاج العقل الى دليل استعمل بالدلالة على الوضع قبل الوضع وبعد الوضع ملحقه قرينة معينة للواضع سمانا ذلك ولكن ما ذكرتم من الدليل انما يتمشى على وضع الشخص الواحد او القبيلة بازاء المعنيين وذلك لا يتمشى في وضع شخصين او قبيلتين وهذا هو الاكثر وتوقعا ذلك لكن ما ذكرتم ينتقض بقول القائل الواقع احد المعنيين او الواقع اما الوجود او العدم فان ذلك معلوم بالعقل ومن العوض الواحد نصف الاثنين وضد ان لا يجتمعان الى غير ذلك من القضايا الاولية والوجدانية والحسية قلنا الجواب من الاول ان تلك القسمة ان كانت بعينه استعملت بمعنى ما هو معلوم بالعقل قبل الوضع فلا فائدة في الوضع وان لم يكن بعينه بطل السؤال واما السؤال الثاني فقد اجاب عنه بعضهم ان جعل اللفظ انما يصير مشتركا بوضع واضعين اذا جهل انه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى واضع معين ووضع هذا اللفظ للمعنى الاخر واضع اخر والا لكان من الالفاظ المفردة والمفروض خلافه واذا ثبت هذه المقدمة فنقول العقلاء يعرفون من اطلاق لمعنى حاصل للسامع قبل الاطلاق فلا بد وان يرجحوا افادته لاحدهما بالمطابقة دفعا للعبثية المذكورة واذا تقررت هذه المقدمة الثانية فنقول الدليل الذي ذكرناه يتمشى في كون اللفظ بين المعنيين سواء كان ذلك بوضع واضع واحد او بوضع واضعين اما اذا كان بوضع واضع واحد فظاهر واما اذا كان بوضع واضعين فلانه لا بد وان يرجح افادته لاحدهما بالمطابقة لما ذكرنا في المقدمة الثانية فيعرفون من وضع اللفظ للمعنيين لما بينا ان ذلك يقتضي ان يكون كل واحد من المعنيين

بالنسبة الى دلالة اللفظ على السوا وسنا في المقدمة انه لا بد من ترجيح دلالة على احد المعنيين بطابقة فيجتمع النقيضان وذلك محال وهذا الجواب فاسد وذلك لانه ان ترجحت دلالته على احدهما ملتبس ذلك من قبيل اللفظ المشترك والحالة هذه وان لم يترجح بطل الجواب فهذا الاشكال واقع لا جواب له واما النقوض فالجواب عنها انا ادعينا امتناع مفرد بازاء المعنيين ولم ندع امتناع اللفظ المركب الدال على معنى معلوم قبل سماع ذلك اللفظ المركب فالنقوض المذكورة لا ترد على الدعوى وهذا الجواب فاسد لان المعترض يورد النقوض على المعنى المانع من وضع اللفظ المفرد بازاء المعنيين وغايته ما يقال في الجواب منع صدق قول القائل الواقع احد المعنيين او العدم ما بطلت العرض من قول القائل الواقع الوجود اذ جعلنا لفظ الوجود مشتركا بين الوجود والعدم ومن الاول وهو قولنا الواقع احد المعنيين او احدهما فلم يبق الا المنع او النقض والمنع فاسد والنقض وارد

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك اي اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان هذه المسئلة واضحة عند الشرح وحاصله يعود الى ان سبب وقوع الامران احدهما هو الاكثر وهو ان يضع كل واحد من الشخصين او من القبيلتين اللفظ الواحد بازاء معنى غير المعنى الذي وضع له الشخص الاول او القبيلة الاخرى ثم يشتهر الوضعان وعلى هذا يكون اللفظ من الالفاظ المنفردة دون الالفاظ المشتركة وذلك باعتبار كل واضع بعينه دون الاخر ثم يستعمل كل واحد من الوضعين ويخفى كون كل واحد صادرا من واضع اخر فيصير مشتركا والاقل هو ان الشخص الواحد والقبيلة الواحدة يضع اللفظ الواحد بازاء معنيين مختلفين والفائدة فيه التمكن من التكلم بالمجمل وقد سبق بيان المصالح المتعلقة بالتكلم بالمجمل واما الطريق الذي به يعرف كون اللفظ مشتركا فذلك اما بالضرورة او بالنظر اما الضرورة فالمعني به السماع من اهل اللغة التصريح بالاشتراك وانما سمي هذا الطريق مشتركا بالضرورة لانه انما حصل العلم بكونه مشتركا بالسماع الذي هو فرع الحاسة السامعة والعلوم الحاصلة بسبب الاحساس بالحواس الخمس يسمى ضروريا اصطلاحا للقوم او بالنظر وهو الاستدلال وسانه انا سنذكر ان شاء الله تعالى عند ذكرنا الطرق الدالة على كون اللفظ حقيقة في المسمى الواحد فاذا وجدت تلك الطريقة بالنسبة الى المعنيين لزم دلالتها على الاشتراك ومن الناس من ذكر طريقين اخرين الاول فالواضح الاستفهام عن المعنى المراد يدل على الاشتراك وذلك لان حسن الاستفهام انما يكون عند تعيين المعنى من اللفظ لان الاستفهام طلب الفهم وطلب الفهم مع حصول الفهم محال وعدم الفهم انما يكون اذا كان اللفظ موضوعا لمعنيين مختلفين فيبقى الذهن مترددا بينهما ولزم من ذلك دلالة حسن الاستفهام على الاشتراك الثاني استعمال اللفظ في المعنيين يدل ظاهرا على كونه حقيقة فيهما عملا بالاصل المقتضي ثم قال المصنف وسنبين ضعف هاتين الطريقين في باب العموم ان شاء الله تعالى **قال المصنف رضي**

المسئلة الرابعة في انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك المفرد في جميع معانيه **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان الكشف عن هذه المسئلة يتوقف على ابحاث البحث الاول بيان محل النزاع من العلماء فنقول حمل اللفظ المشترك المفرد اذا تجرد عن القرائن على جميع معانيه وفي حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا او على جميع مجازاته اذا خرجت الحقيقة عن الارادة اذا تكلم به مرة واحدة وامكن الجمع واحترزنا بالمفرد عن المشترك المجموع وسياتي على المذاهب فيه وبقولنا اذا تكلم مرة واحدة عما اذا تكلم به مرات متعددة فانه يجوز ان يستعمله كل مرة في معنى غير ما استعمله فيه اولا حتى يستوعب جميع المعاني التي وضع لها اللفظ متوزعا على المرات واحترزنا بقولنا وامكن الجمع عن صيغة الامر اذا قلنا انها مشتركة بين الامر والتهديد فان الجمع بين الطلب والتهديد محال والاختلاف في حمله على الجميع على الجمع واما على البدل فجائز اتفاقا واذا اتضح ذلك فنقول ذهب الشافعي رضي الله عنه والقاضي ابو بكر الى جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه وهذا نقل ابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار بن احمد غير ان الشافعي رضي الله عنه ذهب الى وجوب حمله على جميع معانيه ولم يذهب الى ذلك من جوزه من المعتزلة وذهب الى امتناعه اخرون وهو قول ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي بحكم الوضع ثم اختلف المجوزون في جواز استعماله بطريق الحقيقة او بطريق المجاز اللائق بمذهب الشافعي جواز الاستعمال بطريق الحقيقة لانه اعتقد بوجوب الحمل على جميع معانيه على الجمع وميل امام الحرمين الى جوازه بطريق المجاز وصح باختيار ان لا يستعمل في الجميع واذا تجرد عن القرائن وبالجواز اذا قام قرينة متصلة هكذا ذكره في كتاب البرهان وعلل المنع بكون الواضع انما وضعه لهما على البدل لا على الجمع وصحح الغزالي الجواز بحكم الارادة ونقل لابي الحسين البصري في ذلك نظرا الى الارادة ولا دليل من النفي والاثبات وذلك يجوز في النفي والاثبات لما قاله صاحب المعتمد وصح به ابن الحاجب واختار ابن الحاجب انه يجوز استعماله في الجميع مجازا فانه قال المشترك يجوز اطلاقه على معنيه مجازا لا حقيقة وكذلك مدلولا الحقيقة والمجاز ثم المانعون اختلفوا في السبب المانع فمنهم من قال شبه الوضع ومعناه ما سبق

وبهوان الواضع لم يوضع اللفظ لهما على الجمع بل على البدل ومنهم من قال سببه امر يرجع الى الارادة وهو انه يحيل ان يراد باللفظ الواحد في الزمن الواحد اكثر من معنى واحد وهذا ليس لشي الا لاستحالة في ذلك والاول هو اختيار المصنف واختار السهروردي صاحب التنقيحات المنع ايضا معللا بعدم الوضع وقيل ان مذهب المالكية مثل مذهب الشافعي رضي الله عنه في المسئلة المذكورة ومذهب ابي حنيفة المنع واعلم ان استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في جميع مجازاته مذهب الشافعي الجواز ومذهب القاضي المنع قال امام الحرمين في كتاب البرهان ولقد اشتد نكير القاضي على من يقول بحمل اللفظ على حقيقته ومجازه وعلى هذا مذهب القاضي التفصيل ومذهب عزه التنويه بيهما تحريرا ومنعا واختار صاحب الاحكام مذهب الشافعي رضي الله عنه **تنبيه** اعلم ان حمل اللفظ المشترك يحصل بطريقين احدهما الحمل على المجموع من حيث هو مجموع والثاني الحمل على كل واحد واحد والاول كلي مجموعي والثاني كلي عددي والفرق بينهما ما ترى فانه يصح قولنا كل اعضاء البدن اثنان بالمعنى الاول ولا يصح بالثاني ولا يختلف الحال في الانسان بمقتضى اللفظ لانا اذا حملنا اعددي بالعرى واراد بانه الكلي المجموعي يجب عليها الانسان بالحصر والطهر وكذلك ان اردنا الكلي العددي الا ان بينهما فرقا من حيث الدلالة فانا اذا قلنا اللفظ موضوع للمجموع من حيث هو مجموع فقط كان اللفظ دالا على المجموع مطابقة وعلى كل جزء من اجزائه الذي من افراد مدلول اللفظ المشترك تضمنا فيصير من باب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه وان قلنا انه موضوع لكل جزء من اجزائه فيصير كل جزء من اجزائه مدلولا عليه مطابقة وتضمنا بهذا الفرق بينهما من حيث الدلالة ونعرفا ان حكما حال المعنى فاعلم ذلك اذا اتضحت هذه المقدمة فنقول تحت البحث عن محل النزاع من وجه آخر وهو ان الخلاف بين الشافعي رضي الله عنه ومن خصومه في استعمال اللفظ المشترك في الكلي المجموعي والكلي العددي او الاعم بحيث يتناول كل واحد منهما والذي وجدناه مصرحا به وهو في كلام صاحب التحصيل فانه قال في مختصره لكتاب المحصول الخلاف في الكلي العددي دون المجموعي وقال القرافي وصرف كلام الشافعي رضي الله عنه يحتمل كل واحد منهما والاول هو الاظهر من كلام الائمة رضي الله عنهم فانهم صرحوا بان اللفظ المشترك عند الشافعي كالعام ويتكلمون في هذه المسئلة في كتاب العموم فالاشبه هو الاول وادفقد ذكرنا على نقل المذاهب المنقولة في هذه المسئلة فلنتكلم في الدليل الذي ذكره المصنف فلنقدم مقدمة على الدليل وهي انه يقول لا يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل ان يكون موضوعا لهما على الجمع وذلك لان كل مجموع مغاير لاجزائه اي لكل جزء من اجزائه بالضرورة والا يلزم مساواة المجموع لكل جزء من اجزائه في جميع الاحكام ولكان كل جزء مجموعا ضرورة كون الشي مجموعا حكما من احكامه واللازم باطل فالملزوم كذلك واما ملائم المصنف هذه المقدمة وذلك لانه يريد ان يذكر الترديد الاتي بعد هذه المقدمة قوله اما ان يكون اللفظ موضوعا للمجموع بعد وضعه لكل واحد من جزئيه اولا واما كان يلزم حصول المطلوب وهو عدم استعمال اللفظ في جميع معانيه وذلك لانه لو لزم من كون اللفظ موضوعا لمعنيين على البدل ان يصير اللفظ مجموعا موضوعا للمجموع لكان هذا الترديد ترديدا في الواقع وهو قبيح في اصطلاح النظار مثال ذلك ان يقول اما ان يكون زيدا انسانا او لا او يقول اما ان يكون الركوع واجبا في محل الاجماع او لا فلما ثبت تلك المقدمة وهي عدم استلزام وضع اللفظ لمعنيين على البدل وضعه بازاء المجموع استقام ان يقال بعد ذلك اما ان يكون موضوعا للمجموع اولا واندفع الفتح المذكور وهذه فائدة المقدمة ثم قال المصنف الدليل على ما قلنا ان الواضع اذا وضع لفظا لمعنيين على سبيل الانفراد فاما ان يكون قد وضعه مع ذلك لمجموع المعنيين او لا واما كان يلزم حصول المطلوب او امر محال وذلك لان الواقع ان كان الاول وهو انه ما وضعه للمجموع فاستعماله لافادة المجموع استعمال اللفظ في غير ما وضع له الواضع وذلك غير جائز وان كان الواقع هو الثاني وهو ان الواضع وضعه للمجموع فلا يخلو اما ان استعمله المتكلم به لافادة المجموع اي لافهام الغير المجموع فقط او لافادته مع افادة افراده معه فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد معنوماته ضرورة انه موضوع لهما اشيا المجموع وكل واحد من جزئيه ولم يفد المجموع وذلك هو المطلوب وان كان الثاني وهو انه استعمله في افادة المجموع وفي افادة كل جزء من اجزائه على سبيل الجمع فهو محال لان افادة المجموع معناه انه يعين على السامع الفاهم ان لا يكتفي في فهم مقصود اللافظ الا بحمله على المجموع وافادة المفرد معناه انه يكتفي الفاهم السامع لمقصوده من اللفظ بحمله على احد مفرديه على البدل بمعنى ذلك الى الاكتفاء بكل واحد من مفرديه على البدل وعدم الاكتفاء بكل واحد منهما على البدل بل يجب الحمل على المجموع وذلك

جمع بين النقيضين وهو محال واعلم ان هذا الدليل ضعيف وبيانه من وجوه احدها انه ما سعى بعد في تحقيق الا حمل اللفظ المشترك على المجموع من حيث هو مجموع وليس ذلك محل النزاع على ما يظهر من كلام الائمة الثاني قوله اذا لم يكن موضوعا للمجموع فاستعماله فيه غير جائز وذلك لجواز الاستعمال مع عدم الوضع بطريق المجاز او نقول اما ان يعني بالوضع الوضع المخصص بالحقيقة ولا يلزم من عدم الوضع عدم جواز الاستعمال بالتفسير المذكور او يعني بالوضع الاعم من الوضع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وحينئذ يتجه المنع على المقام الاول فانه لا يلزم من استعمال اللفظ في جميع معانيه استعماله في المجموع لجواز ان يكون صدقه بطريق استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ضرورة شمول الوضع لهما بالتفسير الاعم الثالث قوله استعماله في المجموع لجواز في كل واحد من مفرديه يستلزم اجتماع النقيضين وذلك ممنوع لم لا يلزم ان لو كان مقتصرا على استعماله في المفرد وفي المجموع بمعنى عدم وجوب الاكتفاء في مراده الا بالمجموع واما اذا كان الاستعمال لا بطريق الاقتصار على احد مفرديه في الاكتفاء به كاستعمال اللفظ العام في الافراد فذلك غير لازم الرابع ان الدليل المذكور يقتضي صحته بمعنى جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه اذا كان اسرا او خبرا او جائيا واما اذا كان نهيا او خبرا سلبيا فلا يلزم انتفاء الجواز فيهما وذلك لان الجمع بين النقيضين انما يلزم في قول القائل اعتدي بالقرء واما اذا قال لا تعتدي بالقرء فلا يلزم من حمله على جميع معانيه اجتماع النقيضين وقد نبهنا على هذا المعنى في السنة المذكورة ولا هذا كله اذا قلنا لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع مر كل من معانيه والمراد بالكل المجموع فانه لا يلزم من انتفاء المجموع انتفاؤه بجميع اجزائه فاذا قال لا تعتدي بالقرء واراد بالقرء المجموع المركب من كل واحد من مفرديه على البدل لا يلزم من ذلك المحال المذكور واعلم انه يمكنا انه يجب عن هذه الوجوه باجوبة دافعة للاسولة ظاهرا اما الاول فجوابه ان الخلاف ان كان في حمل اللفظ المركب على جميع معانيه بمعنى الكلي المجموعي فقط فقد سلم الخصم في هذا المقام ان دليل الامام يعينه فقد حصل المقصود لوجود الدلالة على محل النزاع وان كان الخلاف فيما هو اعم من ذلك فجوابه انه اذا ثبت عدم الجواز في هذه الصورة يلزم عدم الجواز مطلقا بالاجماع لان القائل قائلان يقول بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه على الاطلاق وقائل يقول بجوازه على الاطلاق فالقول في الجواز في بعض الصور دون البعض قول ثالث باطل باجماع العقد بعض من المجوزين والمانعين او نقول الخصم لا يقول بالجواز في هذه الصورة فاذا دل الدليل على الجواز فيهما فقد صار ملزما بمحرم ما نفي احتمال ثالث وهو ان لا يكون المجموع من حيث هو مجموع من محل النزاع في شي لا عموما ولا خصوصا فهذا ممكن ولكن يفعل المصنف ساني ذلك وعن الثاني ان المراد بالوضع الوضع بطريق الحقيقة فاذا لم يكن اللفظ موضوعا له فاستعماله فيه بطريق الحقيقة محال ونحن لا ندعي في هذا المقام الا هذا القدر وعن الثالث ان استعماله في المجموع وفي كل واحد من مفرديه مستلزم الجمع بين النقيضين وذلك لانه اذا كان مستعملا في المجموع وفي كل واحد من مفرديه فاما ان يكون استعماله لافادة كل واحد منهما لا لافادته لا بد منه في حصول المقصود او لا من لا بد منه في حصول المقصود مع انه كاف والامر الاول باطل بالحصر ضروري لا سبيل الى الاول لان هذا المقصود حاصل في استعماله في المقصود المجموع فاستعماله في كل واحد منهما عبث وانه باطل ولا سبيل الى الثالث لانه لا بد وان يكون استعماله لا حدهما والا كان استعماله له ليس بمقصود على سبيل الاكتفاء ولا على ما هو اعم منه وكان استعماله عبثا وانه لا يجوز وعن الرابع انا لا ندعي ذلك في السلوب والنهي فاندفع والانصاف ان الاجوبة المذكورة اساعيه والامام يدعي ان المذكور من جملة البراهين القاطعة ويدرج الدليل عن كونه برهانا للاسولة المذكورة نعم لو ادعى ان دليله يفيد غلبة الظن لا غير كانت الاجوبة المذكورة مقنعة كافية في تحصيل غلبة الظن هذا هو الحق فان قيل هل يمكن هذا الدليل الى صورة برهانية يشهد بصحتها صناعة المنطق قلنا نعم وبيانه ان نقول لو استعمل اللفظ المشترك في جميع معانيه جوازا بطريق الحقيقة يلزم منه محال والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية انه لو استعمل جوازا بطريق الحقيقة فاما ان يكون ذلك بطريق الوضع له او لا اما اذا كان لا بطريق الوضع له يلزم المحال وذلك لان استعمال اللفظ في المعنى حقيقة لا بطريق الوضع محال وان كان بطريق الوضع له فاما ان يستعمله فيه فقط فيلزم المحال وذلك لكون المجموع احد معنوماته والعدد استعماله في الجميع فيلزم خلاف التقدير او يستعمله فيه وفي مفرديه لا على سبيل البدل فيلزم الجمع بين النقيضين لما سبق واللازم باطل فقد ارددنا صورته الى قياس استثنائي وهو المطلوب ٥٩٥

قال المصنف رضي الله عنه اصح المحوزون الى قوله على ما يشا **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى
انه لما فرغ من اقامة الدليل على ما ادعاه من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه سرع في المعارضة في حكم
المسئلة فقال استدل على ذلك امورا الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة
استغفار واللفظ واحد فقد اراد باللفظ الواحد كل واحد من المعنيين وذلك يدل على الجواز لاستلزام الوقوع الجواز
الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض وجه الاستدلال بالاية ان الله تعالى ذكر انه يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ثم قال تعالى وكثير من الناس فبعض المذكورين لا
يتصور منهم السجود الا بمعنى الخضوع وهو جميع الدواب وبعضهم يتصور منهم السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض لان جميع
الناس يتصور منهم السجود بمعنى الخضوع والانقياد الا ان بعضهم يسجد بمعنى وضع الجبهة على الارض دون البعض دل
ذلك على ان المراد بالسجود قوله تعالى وكثير من الناس وضع الجبهة على الارض فقد اطلق السجود على معنيين احدهما الخضوع
والثاني وضع الجبهة وهما معنيان مختلفان بالحقيقة فيلزم استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه وذلك المطلوب
تنبيه ينبغي ان يعلم ان الاية الاولى تدل على استعمال اللفظ المشترك في حقيقته ومجازه ضرورة ان الصلاة من
الله رحمة بمعنى ارادة الخير او بمعنى فعل الخير وهو مجاز ومن الملائكة استغفار بمعنى الدعا وهو حقيقة واما الاية الثانية
فلا يلزم منها الجمع بين الحقيقة والمجاز والخلاف في الجمع بين الحقيقتين والجمع بين ارادة المجاز والحقيقة واحد الا على مذهب
القاضي فافهم ذلك والثالث قوله تعالى والمطلقات يتربصن الاية وجه التمسك انه اراد من لفظ القروء الحيض والطهر
اذا ادى اجتهاده مجتهد الى انه المراد فلو كانت المراة المجتهدة حائضا وادى اجتهادها الى ان المراد بالقروء
كل واحد منهما لزمها الاعتداد بالحيض والطهر معا ضرورة ان حكم الله في حقها ما ادى اجتهادها اليه فقد حمل اللفظ
المشترك على معنييه معا وهو المطلوب والرابع قول سيبويه الويل له دعا وخبر فجعل الويل مفيدا لكلا الامرين وهو
المطلوب هذا مجموع الادلة التي ذكرها المصنف محتجا به لمن جوز استعماله في جميع معانيه ومن جانبنا ان يقال لا بد
من تقديم مقدمات الاولى انه يجوز ان يعاد باللفظ الواحد معاني كثيرة بمعنى كل واحد ويدل عليه ان لفظ من في قولنا فله
درهم يجوز ان يراد بها كل واحد لا الكل ولذلك لو صرح به لم يستقبحه العقلا ولا اهل اللغة المقدمة الثانية
ان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد منهما من المعنيين حقيقة لانه لا معنى للحقيقة الا استعمال اللفظ فيما وضع له وذلك
يقتضي كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى كل واحد منهما المقدمة الثالثة ان القرينة في اللفظ المشترك انما يحتاج اليها
لاخراج احد المفهومين لا لافادة اللفظ المفهوم الاخر فان افادة اللفظ المفهوم للاخر انما هو بالوضع لا بالقرينة
واذا ثبت هذه المقدمات فنقول المقتضي لجواز استعمال اللفظ المشترك في جميع مفهوماته بمعنى كل واحد قائم والمانع زائل
اما وجود المقتضي فان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من المعنيين حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة واما زوال المانع
فلما بينا في المقدمة الاولى فثبت الجواز عملا بالمقتضي السالم عن المانع اجاب المصنف عن الوجوه المذكورة في المتن بما يرجع حاصله
الى ان تلك الوجوه المعارضة بما ذكرنا اما ان كانت صحيحة او فاسدة واياما كان فقد حصل الغرض اما اذا كانت فاسدة فلا
اشكال لا يدفعها بشيء دها واما اذا كانت صحيحة فهي تدل على ان هذه الالفاظ وهي لفظة يصلون ويسجد والقروء كما هي
موضوعة للاحاد فهي ايضا موضوعة للمجموع لانها لو لم تكن موضوعة للمجموع لكان الله مستعملا اللفظ في غير ما وضع له وذلك
غير جائز واذا ثبت هذه المقدمة لزم كون الالفاظ مستعملة لافادة احد مفهوماتها الكون المجموع احد مفهوماتها لا في كلها على
ما بينا في الدليل هذا هو الجواب الذي اعتمد عليه المصنف وهو ضعيف لتوقفه على الدليل المذكور وقد بينا ضعفه والجواب الصحيح
عن لفظ الصلاة والسجود منع انهما من الالفاظ المشتركة بل هي من الالفاظ المتواطية والاول المعظم النبي صلى الله عليه وسلم والثاني
للخضوع المشترك بين الانواع المذكورة في الاية هذا الجواب اعتمد عليه الغزالي وهو ظاهر وذلك لانه اذا اراد اللفظ بين
الاشتراك والتواطؤ فالتواطؤ اولى والثاني ان يصلون ضمير الجمع وذلك بمنزلة اعادة الفعل فيصير الكلام هكذا ان الله يصلي
والملائكة تصلي ويكون المراد بالاول معنى وبالثاني معنى ولا نزاع في مثل ذلك وانما النزاع في اللفظ المشترك اذا تكلم به مرة واحدة

ومثله خرج الجواب عن قوله تعالى يسجد فان العطف بمنزلة اعادة الفعل ويمكن الجواب عنهما بمنع كون الاستعمال بطريق الحقيقة بل هو
بطريق المجاز واذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى واجاب ابو هاشم عن ذلك بان مال لفظ هذا اللفظ اي المستعمل
في الاية في المعنيين هو بطريق نقل الشارع في مفهومه اللغوي الى غيره واما التمسك بوجوب اعتداد المراة المذكورة فضعيف جدا وذلك
لانه يدل على انه اذا غلب على ظنها ان المراد بالمشترك كلا معنييه يجب عليها العمل بما غلب على ظنها ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في ان غلبة
ظنها بناء على استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه هل هي مطابقة للواقع ام لا وعدم مطابقتها لا يوجب عدم الجواز بالنسبة اليها لا
نعقاد الاجماع على وجوب العمل بما يغلب على الظن واما قول سيبويه الويل له دعا وخبر فالمراد هو انه حقيقة في الخبر مجاز
في الدعا او نقول اخبر عن كونه مشتركا بين الدعا والخبر يكون عن معلوم الثبوت او مظنونه لا انه استعمله فيهما واستعماله فيهما
محال لان الدعا انما يحسن اذا كان الشي مجهول الثبوت معدوما عند الدعا والخبر يكون عن معلوم الثبوت او مظنونه وبينهما تناقض
ثم نقول وهل مركب والاشتراك من خواص المفرد ولقائل ان يمنع كون الاشتراك من خواص المفرد بل قد يقع في التركيب بناء على وضعه
والجواب عن الخامس منع المقدمة القائلة ان اللفظ المشترك حقيقة في المجموع وسند المنع ظاهر والجواب الثاني عنه منع المقدمة
القائلة ان القرينة في اللفظ المشترك انما يحتاج اليها لاخراج احد المفهومين عن الارادة وهذا لان المشترك عندنا مجمل ولا يحمل
اللفظ على احد المعنيين على التعيين الا بمرجح وهي القرينة **قال المصنف رضي الله عنه** فرعان الى اخرها **الشرح**
قال رضي الله عنه انما فرغ من بيان عدم جواز استعمال اللفظ المفرد في جميع معانيه فرع عليها فرعين الاول
اللفظ المشترك المجموع سوا كان في سياق النفي والاثبات هل يجوز استعماله في جميع معانيه ام لا الذي يقتضيه المصنف في هذا الموضع
انا ان قلنا يجوز استعمال اللفظ المشترك المفرد في جميع معانيه فلا يجوز استعمال اللفظ المشترك المجموع في جميع معانيه وان منع ذلك
في اللفظ المشترك المفرد فهل يمنع في اللفظ المشترك المجموع ام لا منهم من بناه عليه ومنهم من قال وان قلنا بعدم جواز استعمال
اللفظ المشترك المفرد في جميع معانيه نقول بجوازه مجموعا في جانب النفي والاثبات وفي جانب النفي احتمال ابداه صاحب المعتمد وتبعه
المصنف مثل ما ذكر في جانب النفي اذا كان مفردا عن مجموع هذا الذي يشعر به ظاهر كلام المصنف ونقل صاحب المعتمد وصاحب الاحكام نفي الخلاف
في الجمع على الخلاف في المفرد على السوا والدليل على انا اذا فرعنا على قولنا لا يجوز استعماله في جميع معانيه مفردا يلزم ان لا يجوز ايضا
استعماله مجموعا في جميع معانيه نفيا كان او اثباتا هو ان المجموع انما يفيد ما وضع له اللفظ حال الافراد فلا يزيد عليه الا بافادته
المعنى المستفاد من الجمع وهو الكثرة ويلزم من هذا القول بالمنع من استعماله مجموعا في جميع معانيه اذا قلنا بالمنع من استعماله في جميع
معانيه مفردا سوا كان ذلك في سياق النفي او الاثبات واما الاحتمال المذكور في جانب النفي فليس بشيء من الدليل وتوجيهه المذكور في المتن
لا يقبل القسمة واما اذا قيل لا تعتدي بالاقراء اي بسمى الاقراء فيصير اللفظ موضوعا لمعنى مشترك بين الحيض والطهر فيصير اللفظ متواطيا
لا مشتركا ولا خلاف في جواز استعماله في ذلك المعنى المشترك حقيقة **الفرع الثاني** على قولنا بجواز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه هل
يجب استعماله فيه او لا يجب منهم من قال بالوجوب وهو المنقول عن الشافعي والقاضي ابي بكر رضي الله عنهما وشرطا ان يكون ذلك بشيء من معانيهما
على انه يجوز جمعه لا مجازا فيكون اللفظ المشترك ظاهرا في جميع معانيه ومنهم من قال بالجواز وشرطه ان يكون ذلك تفريعا على القول بانه يجوز
مجازا ومن قال المصنف في القول بالوجوب يطرد ذلك لانه يجوز اما ان يكون موضوعا للمجموع فاستعماله فيه ح لا يجوز على ما سبق وان كان موضوعا
للمجموع فهو ايضا موضوع لكل واحد من الافراد لان الكلام مفروض في مثل ذلك فاذن اللفظ موضوع لهذا المفرد وحده ولذلك المفرد وحده
وللمجموع المركب منهما فلا يمكن حمله على هذا التقدير فافادته المجموع اما ان يكون مع افادته لكل واحد من المفردين او لا والاول يستلزم الجمع
بين النقيضين على ما مر في الدليل والثاني يستلزم ترجيح احد الجائزين على الاخر من غير مرجح وكل واحد منهما محال ويلزم من هذا عدم
وجوب استعماله في جميع معانيه هذا شأن النظر في كلام الشافعي رضي الله عنه واعلم ان في منع استعمال اللفظ المشترك المجموع في جميع معانيه
نظر وذلك لان ائمة العربية قالوا الجمع عبارة عن تعديد الافراد فقولنا اعتدي بالاقراء اي اعتدي بقرء وقرء ولو تلفظ به كذا لجاز
استعماله في جميع معانيه فكذا اذا تلفظ به مجموعا لانه مرادفه ويؤكد هذا انهم جوزوا جمع الاعلام لافادة الاشخاص المختلفة
فيقول مررت بزيود لكم ويريد به الاشخاص المختلفة ويمكن ان يوجه هذا الكلام منعا لمقدمة الدليل المذكور وجعل اللفظ متواطيا انما
يستقيم اذا جعل للقدر المشترك بين الحيض والطهر واما اذا اعتدي بما يسمى بالقرء فليس ذلك من قبيل التواطؤ فاما الدليل الذي يتمسك به

الصف لنفي الوجوب وذا على الشافعي رضي الله عنه معنه نظر ايضا وذلك لانه تمسك لنفي وجوب استعمال اللفظ المشترك على جميع معانيه بعد
التضوع على جواز الاستعمال مع ان الدليل كما ينفي الوجوب ينفي الجواز فلا يستقيم التمسك به نعم نعما مع ان الدليل المذكور ضعيف لما سبق
واما قوله الحمل على المجموع احوط هذا كلام يحمه على قول المصنف حمله على المجموع على انه بالوضع له دون كل واحد من مفرديه مرجح لاحد الجايزين
على الاخر من غير مرجح وذلك لانا نمنع كونه ترجيحا من غير مرجح بل هو لمرجح لان الحمل على المجموع احوط لكون المجموع مستلزما لكل واحد من مفرديه
دون العكس فكان الحمل عليه اولى فكان ترجيحا لمرجح اجاب المصنف عن هذا الكلام بان قاعدة الاحتياط سنتكلم عليها ونبين ضعف التمسك بها والله اعلم
ان شاء الله تعالى واعلم ان صاحب الاحكام الهمم نقول بمذهب الشافعي رضي الله عنه مطلوبا التمسك المذكور من قول سيبويه فقال ليس لفظ الصلاة
المذكور في الاية ولفظ السجود لما ذكر من الاعتنا والانقياد حقيقة والا لكان كل صلاة اعتنا وكل سجود خضوعا وانقيادا ضرورة
ان الحقيقة يجب اطرادها واللازم باطل فانه لا يسمى كل اعتنا بالصلاة ولا كل سجود انقيادا وخضوعا فلا بد من بيانه والتضوع وبيان
الاشتراك فيه فان قيل يجب اعتقاد انه كذلك دفعا للاشتراك والمجاز قلنا انما يصار الى دفع هذا الاشتراك ان لو يكن اللفظ المشترك حقيقة في
المجموع كالعام ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه كالعام واجاب عما دفع به التمسك بالاية من دعوى النقل بمنع ذلك واجاب بما دفع به التمسك
بقول سيبويه بحمل كلام سيبويه على انه لا اشتراك في القول القايل الويل لك في الدعا والخبر واللفظ واحد ولا معنى للحقيقة سوى فهمها من
اللفظ عند الاطلاق وهذه الاجوبة مندفعة وبيان اندفاعها اما قوله لو كان حقيقة لاطرد قلنا لا نسلم ولا يلزم كون اللفظ حقيقة في شي
اطراده ولذلك لم يطرد بالسخي والاماو وسياتي فساد هذه الطريقة في باب الحقيقة جوابه ثانيا انا نقول يجب اعتقاد انها القدر المشترك
دفعا للاشتراك والمجاز واما قوله انما يصار الى ذلك ان لو لم يكن حقيقة في المجموع قلنا نعم وليس حقيقة في المجموع لان الواضع انما
وضعه بازا هذا وحده وبازا ذاك وحده واما بازا المجموع فلم يضعه الواضع نقلا عن ايمة اللغة انا احتاج الى التنصيص بجواب
لا يرد عليه ما ذكره وهو المعتمد واما قول سيبويه على ما ذكره فهو ممنوع وليس ذلك ظاهر كلامه بل ظاهر كلامه انه قال انه مشترك
بين الدعا والخبر ولا يلزم من اجازته عن الاشتراك ان يكون هو مستعملا فيهما والا لكان كل من قال هذا اللفظ مشترك بين معنيين
كان مستعملا فيهما وذلك باطل خاتمة اعلم ان الاحاطة التامة بكل مسلة من المسايل العلمية انما يحصل ان اطلع الانسان على كل ما قيل
فيها او جله فلا من نقل كلام الايمة في هذه المسلة مع الاجتناب عن التكرار بقدر الامكان دون ما اقتضاه السهو والنسيان فنقول
قال صاحب المعتمد شرط الشيخ ابو عبد الله في المنع من ذلك ان المتكلم والوجه والعادة واحلال المعنيين يجب الا يستطيعهما فايدة واحدة
وقال ايضا صاحب المعتمد في الامكان ان يراد باللفظ الواحد كل واحد من المعنيين اما حقيقة في كل واحد منهما او حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر والدليل عليه انه ليس من ارادة اعتداد المراة وارادة اعتدادها بالطهر ما يمنع من اجتماعهما المريد لان يتكلم باسم
القرء يوجب ان لا يكون بينهما ما يمنع من اجتماعهما اذا تكلم المتكلم بهذا الاسم لان الكلام لا يجعل ما ليس بممتنع ممتنعا اذ كان لا
يكسب الارادات وغيرها تنافيا واما القول في استعمال لفظة النكاح في العقد والوطي لكونه حقيقة في الوطي مجازا في العقد فهذا
حجة من قال انه لا يستحيل اجتماع الارادتين واحتج ابو الحسن البصري على انه لا يجوز لغة بان قال الدليل على ان اللغة تحظر ان يراد به
معنيه ان اهل اللغة وضعوا لفظة الحمار للبهيمة المخصوصة وحدها والبليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا الا ترى ان الانسان
اذا قال رايت حمارا لم يفهم منه انه راى البهيمة والبليد معا ولو قال رايت حمارين لم يعقل منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين
وكذلك قولنا قرو وضعوه للحيض وحده وللطهر وحده ولم يضعوه لهما معا لانهم لو وضعوه لهما معا لكان المستعمل له في
احدهما متجوزا على التحقيق لانه لم يستعمله فيما وضع له على التحقيق فكان يجب ان يفهم من قول القايل عدت طهر او حيضا ومن يليه سنته
والامر بخلاف ذلك وهذا اعتمد عليه صاحب المعتمد واحتج ابو عبد الله من المعتزلة على انه لا يجوز استعمال الالفاظ في مجازها وحقيقتها
بوجوه الاول هو ان الانسان يجد من نفسه تعذر الاستعمال فيهما وذلك يجري مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به في حالة واحدة
بفعل واحد وهو محال الثاني انه لو استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه معا لكان قد اراد استعمال اللفظ فيما وضع له واراد به العدول
عنه وذلك محال الثالث انه لا بد في المجاز من اضمار كاف التشبيه وفي الحقيقة من عدم اضمارها وهما متنافيان وهذه
الوجوه ضعيفة اما الاول فلا نسلم تعذر ذلك بل يجد من نفسه خلاف ذلك اما قوله ذلك يجري مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به
قلنا لا نسلم وذلك لعدم الفرق وبيانه انه يجوز ان يعد المتكلم الحقيقة والمجاز خطابين في وقت واحد ولا يجوز ان يعظم زيدا ويستخف به

بفعلين في وقت واحد والاستحالة في التعظيم والاستخفاف دون ما نحن فيه وعن الثاني لا نسلم انه اذا استعمل اللفظ في مجازه مع استعماله
في الحقيقة يكون اراد العدول عن الحقيقة وانما يكون كذلك ان لو كان مستعملا للمجاز مقتصرا عليه وذلك ع واما قوله لا بد من
ادخال كاف التشبيه في المجاز قلنا ذلك غير لازم بل يجوز الاضمار وعدمه واحتج ابن الحاجب على صحة ما اختاره في اللفظ المشترك
انه يتبادر الى الفهم احدهما وذلك دليل الحقيقة فاذا اطلق عليهما كان على خلافها واما الحقيقة والمجاز فلانه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له فوجب ان يكون مجازا لان وضعه لهما نوع وضع للمجاز ... ايضا لو كان حقيقة فيهما لكان مشتركا بين
المفرد والمجموع وذلك يؤدي الى الاشتراك ابدا او غالبا قال الغزالي انما وضعت العرب هذه الالفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها
على البدل اما على الجمع فلا نعم نسبة المشترك الى مسمياته تشابه نسبة العموم الى احاد المسميات مشابهة لكن تشابه العموم في الدلالة
وتشابه نسبة المشترك والمجمل في الصلاح لانه يراد بكل واحد منهما على البدل وتشابه نسبة المفهوم في السكوت عن الجميع لا في الدلالة
وتشابه الفعل في امكان وقوعه على كل وجه فالصلاة المنقولة من رسول الله صلى الله عليه وسلم امكن ان يكون قضا او ادا وفرضا
ونفلا وظهرا وعصرا والامكان شامل بالاضافة الى علمنا في امكان وقوعه على كل وجه واما في الواقع والنسبة الى علم الله تعالى
فواحد معين لا يحتمل غيره فهذه انواع التشابه والوهم سابق الى التسوية بين المتشابهات وانواع هذه المتشابهة متشابهة فربما
سبق الى بعض الاوهام ان العموم كان دليلا لتشابه نسبة اللفظ الى المسميات والتشابه ههنا موجود فيلزم حكم العموم وهو غفلة
عن تفصيل انواع التشابه وان تشابه نسبة العموم الى مسمياته ودلالته على الجمع بخلاف هذه الانواع قال صاحب التنقيحات دعوى
عموم اللفظ المشترك لا يستقيم فانه ان عني به مجموع الاحاد ولا يكون الواحد منه ولا ... مطابقة بل جز المطابق ويكون المجموع
مفهوما واحدا وكل واحد منهما اخر وهو ويكون هذا وضعا ثالثا فيطلق مرة ويراد به احد المفهومين ... مجموعهما مدلولا
واحدا مع طائفة والمجموع غير الاحاد ضرورة فصار الاشتراك في ثلثة مواضع فهو وضع لغة وان اقتصر على احدهما اذا ذكره فلا
شمول واعلم ان حاصل كلام المحقق عايد الى انه لم يوضع اللفظ المشترك لكل واحد واحد من المفهومات ولصاحب التلخيص من المتاخرين
طريقة اخرى لا بد من نقلها قال رحمه الله اللفظ المشترك لا بد وان يكون اما مفردا او مجموعا والمفرد اما منكرا او معرفا بالالف
واللام واما الجمع فاما ان يكون مذكورا بلفظ الكل والجمع مثل ان يقول اعتدي بكل قرء او بالاقرا جميعها او بلفظ العموم مثل ان يقول
اعتدي بالاقرا ومع ذلك فاما ان يكون منكرا مثل قولك اعتدي بقرء قرءا ولتعتدي بالقرء والقرء واعتدي بالاقرا والاقرا وكل
ذلك اما في طرف الاثبات او في طرف النفي الاول كالامر والثاني كالنهي اما القسم الاول فهو المفرد المنكر الغير المكرر فلم يجوز
استعماله جميعا سواء كان في طرف النفي وطرف الاثبات لان المنكر يقتضي التوحيد والجمع بين المعنيين لا يتصور مع التوحيد
اما اذا كان منكرا مثل قوله اعتدي بقرء وقرء فقد جوزوا استعماله في المعنيين جمعا على سبيل الحقيقة واذا استعمل اللفظ لكل
معنى على الانفراد فما لم يكن هناك قرينة يوجب الحمل على احد المعنيين حمل عليهما جميعا واما المذكور بلفظ الكل والجميع فعند الكل
يجب الحمل على معانيه جميعا لانه لا كل ولا جمع لهذا اللفظ في هذه الصورة غير هذه المعاني اذ ليس للحيض وحده وللطهر وحده
افرا محصورة معينة حتى يحمل اللفظ عليها واما في مثل العين فعدد منصور ذلك ولا يجب الحمل بل يجب التوقف الى ظهور القرائن اما اذا
كان بلفظ العموم او المفرد المعرف بالالف واللام وكان مكررا كان الكلام فيه كما ذكرنا فيما سبق في المكرر واما اذا لم يكن
مكررا فان وجدت هناك قرينة تدل على احد المعنيين بخصوصه وجب الحمل عليه وان لم يوجد القرينة الى وقت الحاجة فهاهنا يقع الخلاف
الذي يريد ان يطوفه من الشافعي ومن خالفه والشافعي رضي الله عنه اوجب الحمل على المعنيين جميعا في هذا الوقت لكن ليس معناه ان الحمل
على ذلك المجموع يكون بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز وهذا لانه لا سبيل الى التوقف وقت الحاجة ولا سبيل الى الحمل على حقيقة اللفظ
اذ ليس الحمل على احدهما اولى من الحمل على الاخر ولا سبيل الى التعطيل بل لا بد من الحمل على المجاز والحمل على المجاز اما بقرينة مقالية
او بقرينة حالية والقرائن اللفظية منتفية لان الكلام فيه واما القراين الحالية فهو لكن قد يكون تعين الحمل المجازي بان يحصر
المجاز في وجه واحد ويحمل معين يتعين الحمل عليه وقد يكون ترجيحا ان واحد من الوجوه على ساير الوجوه فيجب الحمل عليه لان العمل
بالراجح واجب وفيما نحن فيه يجب الحمل على محمل مجازي فانتفت القراين اللفظية المخصصة وكان الحمل على مجموع المعنيين راجحا
على ساير الوجوه من وجوه اولها انه الزم للحقيقة واشد اسنادا الى الفهم واسرع خطورا بالبال عند سماع اللفظ من ساير الوجوه وثانيها

ادجعا

ان نسبة الى المعنى الحقيقى على السوآء ولما لم يترجح احدهما على الاخرى لا يكون الحمل على مجاز احدهما اولى من حمله على مجاز
الاخر بل يجب حمله على مجازيهما ونسبته اليهما وما ذكرناه كذلك فصار الحاصل ان هذا الحمل ايضا احوط لاشتماله
على مدلولات اللفظ باسرها بعض الحمل عليه وهكذا الكلام في الافراد عليه العام كالاقراء اذا لم يكن قصد احد طرفيها لا يبطله
ما ذكر في كتب العموم وليس قال ليس المنقول عنهم هو كذا على الوجه الذى ذكره بل المنقول عنهم ان اللفظ المشترك يجب حمله على جميع
معانيه بطريق الحقيقة وان نسبة اللفظ المشترك الى جميع معانيه كنسبة اللفظ العام الى افراده العام اذا عرى عن القرائن
يجب حمله على جميع الافراد بطريق الحقيقة وان نسبة اللفظ المشترك كذلك الالفاظ المشتركة هذا هو المنقول عنهم
فلما جعل اللفظ المشترك بالقياس الى معانيه المختلفة كاللفظ العام بالقياس الى افراده بعد عرضه هو لا العلماء فانه عند ذلك
يكون اللفظ متواطيا لا مشتركا بل لا يبعد ان يقال ان الناقل زاد هذه الزيادة لما سمع منهم ورأى في كتبهم انهم قالوا اذا
تجرد اللفظ المشترك عن القرائن وجب حمله على جميع معانيه زعم ان القوم انما حكموا بذلك الحكم لزعمهم ان اللفظ المشترك بالنسبة
الى معانيه كالعام بالقياس الى افراده لان العام هذا حكمه فنقل عنهم ذلك ومع ذلك نقول ليس علينا من ذلك شى لانا اخترنا
تحتمها لا ظاهرا وقررنا بانه واجب الاخذ به فى مثل ما فرضناه من الصورة فمن لم يوافق على هذا وذهب الى غيره ولم يذكر على
هذا دليلا فلا نظر اليه وما ذكره دليلا فليس على ابطال هذا المختار فلئن قال ما فرضتموه من الصورة ممتنع وذلك لو فرضت ايضا
القرائن المخصصة فوق الحاجة وذلك ممتنع لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز كما ساعدت فى المنكر المفرد قلت لا نسلم
ان فقد القرائن المخصصة لحمل اللفظ على احد المعنيين خاصة يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
بعد هذه القرائن قرينة مقتضية لحمل اللفظ على معنييه جميعا اما اذا كان فيكون هو عين البيان بخلاف المفرد المنكر فان المنكر يشعر
بالتبعيض والتوحيد مع الحمل على الجمع متعذر فلا يتعين المراد من طريق غير ما ذكرنا ولا يجوز ان لا يطرد ذلك الطريق فى وقت
الحاجة هذا الذى اختاره صاحب المحصول وهو منطوق به من وجوه الاول ان فرض صورة الخلاف من الشافعى رضى الله عنه ومخالفته
جعل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند الحاجة الى العمل وليس النزاع فى ذلك بل نقول جواز الخطاب باللفظ المشترك عند
الحاجة الى العمل بمقتضاه مبنى على ان اللفظ المشترك هل يحمل عند اطلاقه على جميع معانيه ام لا فان قلنا بالحمل فلا حاجة الى
البيان وان قلنا بالمنع منه فلا يجوز وروده هذا الخطاب عند الحاجة والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز الوجه
الثانى انه يحمله على جميع معانيه بطريق المجاز زعم ان ذلك مذهب الشافعى ونقل ان الظاهر ان مذهب الشافعى رضى الله عنه الحمل
عليها بطريق الحقيقة الثالث استبعاده للنقل المشهور وهو انهم قالوا نسبة اللفظ المشترك الى جميع كنسبة اللفظ العام
الى جميع معانيه وذكر ان وجه العبارة ان لفظ العام بالنسبة الى افراده وهو من باب الالفاظ المتواطية فلو جعل المشترك بالنسبة
الى افراده المختلفة كالعام يلزم كون المشترك متواطيا وذلك باطل ثم قال هذه الزيادة لا يصح نقلها عن الائمة ولعله زيادة
من الناقل لكلام الامام وهذا الذى ذكره حد الان هذا القدر منقول فى كتب الائمة الفضلاء الذين لا يرتضون المسامحة فلم
نقلوه عن غير تحرير وتحقيق ومن اراد ذلك يراجع كتب الائمة ثم الوجه الذى استبعد النقل ضعيف لان مراد الائمة ان المشترك
كالعام فى معنى استغراقه لمدلولاته ووجوب الحمل على جميع معانيه المختلفة عند التجرد عن القرائن فهو كالعام من هذا الوجه
لا ان الافراد الداخلة تحت المشترك مثل الافراد الداخلة تحت العام حتى يلزم التواطؤ فاذا حمل لفظ الائمة على ما ذكرناه
اندفع الفهم فلا اشكال **قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة** فى ان الاصل عدم الاشتراك الى اخرها **الشرح** [في الهامش: ... عدم الاشتراك]
قال رحمه الله انا اعلمنا او ظننا ان لفظا من الالفاظ المستعمل فى المعنيين فلا نقول هو غير مشترك بالاصل بل اذا
احتمل ان يكون مشتركا واحتمل ان لا يكون مشتركا فنقول والحالة هذه هو غير مشترك بالاصل والاصل له تفسيران احدهما
الدليل والثانى الغالب ومنهم من فسره بالقاعدة المقررة فنقول احتمال الاشتراك مرجوح فى مثل الصورة المذكورة لوجوه
احدها انه لو لم يكن مرجوحا لكان مساويا لاحتمال الانفراد او راجحا عليه قطعا ضرورة ان الاحتمالات ثلثه ولو كان
احتمال الاشتراك مساويا لاحتمال الانفراد او راجحا عليه لما حصل الفهم فى اغلب الاوقات من ارباب اللسان الا بعد
الاستكشاف ضرورة ان اللفظ الذى وقع به التخاطب جاز ان يكون من قبيل المشترك او جاز ان لا يكون وذلك فيما اذا لم يعلم ظهوره

ولا نصيبه ومعرفتهما نادر فلهذا ما فى اغلب الاوقات واحتمال الاشتراك راجح او مساو لاحتمال الانفراد فتفهم معنى معين من
اللفظ دون غيره من المعانى من غير استكشاف يستلزم اما ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح
وذلك باطل ضرورة حصول الفهم حالة التخاطب من غير استكشاف فى غالب الاحوال فينتفى الملزوم وهو ان لا يكون احتمال الاشتراك
مرجوحا وذلك هو المطلوب وثانيها انه لو لم يكن احتمال الاشتراك مرجوحا لما افادت الادلة السمعية ظنا واللازم
باطل بيان الملازمة ان احتمال الاشتراك حينئذ يكون مساويا لاحتمال الانفراد او راجحا عليه لما سبق فغلبة الظن بان المراد
من اللفظ هذا المفهوم المعين دون غيره ترجيح لاحد المتساويين على الاخر او ترجيح المرجوح على الراجح وكل ذلك باطل فاللازم
منتف فالملزوم كذلك فان قلت ما الفرق بين الدليل الثانى والدليل الثانى قلت الفرق بينهما ان اللازم فى الملازمة الاولى
عدم حصول الفهم حال التخاطب واللازم فى الملازمة الثانية عدم حصول غلبة الظن من الدلائل السمعية ولا شك ان عدم حصول
الفهم غير عدم حصول غلبة الظن فاللازم فى الملازمة غير اللازم فى الملازمة الثانية وقد تقرر ان تغاير الملازمين بطريق
الاولى يغاير الملازمات الثانية تغاير اللوازم الثالث تغايرهما معا ما قال المصنف وثالثها انا نرى من الوجوه الدالة على ان الاصل
عدم الاشتراك الاستقراء وذلك لان من استقرأ كلام العرب علم ان الغالب فى الكلمات الانفراد دون الاشتراك فان قلت
لا نسلم ان الغالب فى الكلمات الانفراد وذلك لان الكلمة اما اسم او فعل او حرف على ما بين فى كتب اللغات اما الحروف فكتب
النحاة شاهدة انها مشتركة واما الفعل فاما الماضى او المستقبل او الامر والنهى والماضى مشترك لانه يستعمل تارة فى الخبر وتارة
فى الدعاء كقولهم زاده الله خيرا ووفقه الله تعالى الى غير ذلك وصيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال واما صيغة افعل
فالقول باشتراكها بين الوجوب والندب مشهور عند الاصوليين واما الاسماء ففيها الفاظ كثيرة مشتركة فاذا ضممنا اليها الافعال
المشتركة والحروف المشتركة فان الاشتراك غالب على الالفاظ قلت لا نسلم ان الافعال باسرها مشتركة اما قوله المضارع مشترك
بين الحال والاستقبال قلت لا نسلم بل هو حقيقة فى احدهما مجاز فى الاخر قوله اسم الماضى مشترك بين الخبر والدعاء قلنا كلامنا فى اسم
الماضى مفرده وقولهم رحمه الله مركب وقد يستعمل هذا المركب للمعنيين المذكورين وليس كلامنا فيه بل كلامنا فى صيغة وقوله قام وقعد
ولا نسلم الاشتراك فى كل واحد واحد اما قوله الحروف مشتركة قلنا ان كان المدعى ان جميع الحروف مشتركة بحيث لا يوجد حرف غير مشترك

ممنوع ولا نسلم لان كثيرا من الحروف لا اشتراك فيه وان كان المدعى ان الحروف فيها اشتراك كثير فهذا مسلم ولا يجديك نفعا فان اكثر الكلام
الاسماء والاشتراك منها قليل لما ذكرنا من الاستقراء واعاد المصنف الدليل الاول ولا حاجة اليه بل يكفيه المنع ونحن نقول لا نسلم انا اذا
ضممنا الاسماء المشتركة الى الحروف المشتركة والافعال المشتركة كان اكثر الكلمات مشتركة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الغالب فى الاسماء
عدم الاشتراك الوجه الرابع ان الاشتراك مفسدة فى حق السامع والقائل وذلك يقتضى ان لا يوضع اللفظ المشترك بيان الاول
انه مفسدة فى حق السامع وذلك من وجهين الاول ان الغرض من الكلام حصول الفهم وهذا الغرض لا يحصل باستعمال اللفظ المشترك
لانه لا يوجب الا التردد بين المعنيين او بين معانيه الثانى ان سامع اللفظ المشترك ربما تعذر عليه الاستكشاف وسؤال
المتكلم تعيين المراد باللفظ المشترك وسبب التعذر احد امرين وذلك لانه ربما كان المتكلم مهيبا ذا حشمة ورياسة وذلك مانع من الاستكشاف
وهذا كحال الملوك او من يجرى مجراهم بالنسبة الى المخاطب او لان السامع يستنكف من الاستكشاف فان الاستكشاف يدل على عدم
الفهم وكل عاقل يستنكف منه واذا لم يستكشف ربما حمله على غير المراد فيقع فى الجهل وفى العمل بغير المراد وربما ذكره لغيره على الوجه
الذى سمعه ويصير ذلك سببا لجهل جمع كثير وهذا امر ملائم المنطوق من جملة اسباب الغلط ووقوع الاشتراك فى
الالفاظ وذلك باستعماله غير ممنون بغموضه ولا فى حق القائل فيكون اللفظ باللفظ المشترك يحتاج فى تفسيره الى ان يذكره
باسمه المفرد فيلغوا باللفظ ولانه ربما ظن ان السامع قد تنبه للقرينة الدالة على تعيين المراد مع انه لا يكون كذلك لانه يحمل العبد
لو قال اعط العمر عينا على ظن ان العبد فهم ان المراد به المال فاعطاه الذهب فانه يتضرر السيد به فثبت بهذه الوجوه ان الاشتراك
مظنة المفاسد ومنشاؤها فيمتنع اللفظ المشترك لان الظاهر من حال الواضع الاحتراز عن وضع اللفظ الذى هو منشأ المفاسد فان امتنع
فلا اقل من العلل وذلك يقتضى المرجوحية وخامسها ان الانسان مضطر فى حياته الى استعمال المفردات لما ثبت ان الانسان لا يستقل بنفسه فى
جميع ما يتوقف عليه فلا بد له من معاون ولا يتأتى ذلك الا بالتعريف والتعريف بالالفاظ المفردة ادل ذلك على حاجة الى استعمال الالفاظ

المفرده واما الضروره والحاجه الى المشترك ممتنعه وذلك لانه ان احتاج الى التعريف الاجمالي امكن ذلك بتلك المفردات مع لفظ الترديد وتحصل من المفرد المطلوب من استعمال اللفظ المشترك ويلزم من ذلك قيام الداعي الى وضع الالفاظ المفرده وعدم الداعي الى وضع المشترك ويلزم من ذلك اما عدمه او قلته وادى الى ندرته فيلزم رجحان المفرد على المشترك في الوجود الخارجي وفي الذهني لانه يلزم من قلته في الخارج قلته في التصور الذهني وذلك هو المطلوب واعلم انه جاء لفظ المصنف ان الاشتراك يخل بفهم الفاعل والسامع وذلك غير مستقيم بل ينبغي ان يقال ان الاشتراك مما المفسده في حق السامع والعامل على ما اوردناه لا يقال قولنا عدم الاشتراك غالب وراجح واحتمال الاشتراك مغلوب مرجوح عام بالقياس الى كل البلاد والاعصار والامصار والقبائل ام من ان يعتبر بالقياس الى اهل قبيله او بلده او اهل عصر وعلى هذا جاز ان يكون اللغات والفاظها كلها مشتركه او الغالب عليها الاشتراك لكن اهل كل عصر او اهل كل مصر او قبيله يظنون انه مفرد وموضوع للمعنى الذي عرفوه فقط ويحصل بسبب التفاهم عند التخاطب ولا يحصل خلل في الفهم مع ان الالفاظ في انفسها مشتركه واذا اتضحت هذه المقدمه نمنع الملازمه وسند المنع ظاهر او نقول لا نسلم صدق الملازمه واما السند فانه لو لم يجب حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه وسند المنع ما علم من مذهب الشافعي رضي الله عنه من وجوب حمل اللفظ المشترك على جميع ثم نقول الوجهان الاخيران انما يمنعان وقوع الاشتراك بوضع واحد واما القسم الثاني وهو الاخر فلا لانه لا يمنع منه لانا نقول الجواب عن الاول انا نمنع صدق الملازمه بالنسبه الى المخاطبين العالمين بالاشتراك وعن الثاني انا بينا عدم جواز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه واما الفهم بطريق المجاز فلتوقفه على القرينه ولا قرينه بالفرض والجواب عن الاخير انا نبين نفي المشترك مطلقا بالوجوه الثلاثه الاول ونفي الاشتراك بوضع واضع واحد بالوجهين الاخيرين **قال المصنف رضي الله عنه المسئله الخامسه** في تعيين مراد اللافظ الى اخرهم **الشرح قال رضي الله عنه** ان اللفظ المشترك اما ان يكون معه قرينه او لا فان لم يكن معها قرينه بقي اللفظ على احاله اذا قلنا بعدم جواز استعماله في جميع معانيه وان قلنا بجواز استعماله في جميع معانيه فاما ان نقول بانه حقيقه فيه او مجاز فان قلنا انه حقيقه فيه وجب حمل اللفظ عليه فلا اجمال وان قلنا بانه مجاز فيه وقلنا ان مثل هذا المجاز لا يفتقر الا الى عدم قرينه مخصصه حمل اللفظ عليه والا توقف على القرينه هذا كله اذا لم يكن معها قرينه وان كان معها قرينه فتلك القرينه اما ان يدل على حال كل واحد واحد من مفهوماتها او على البعض فان دل على كل واحد واحد فاما ان يدل عليها دلاله تقتضي اعتبار كل واحد واحد منها واما ان يدل عليها دلاله تقتضي الغاء كل واحد منها وان دل على البعض فاما ان يدل عليه دلاله تقتضي الغاءه او يدل عليه دلاله تقتضي اعتباره فاذن اقسام اللفظ المشترك اذا كان معه قرينه اربعه لا مزيد عليها القسم الاول اللفظ المشترك المقترن به قرينه داله على اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته القسم الثاني اللفظ المشترك المقترن به قرينه داله على الغاء كل واحد من مفهوماته القسم الثالث اللفظ المشترك المقترن به قرينه داله على الغاء بعض مفهوماته القسم الرابع اللفظ المشترك المقترن به قرينه داله على اعتبار بعض مفهوماته لا يقال اهملتم قسما واحدا وهو اللفظ المشترك المقترن به قرينه داله على اعتبار الكل من حيث هو كل او داله على الغائه من حيث هو كل لانا نقول اللفظ اذا كان يعتبر الكل واحدا من الافراد والكل من حيث هو كل كان الكل من حيث هو كل احد مفهوماته فاندرج الكل من حيث هو كل تحت البعض فالاقسام منحصره في الاربعه لا مزيد ومن الحصر فلنتكلم في حكم كل قسم قسم القسم الاول ان يقترن به قرينه داله على اعتبار كل واحد واحد فنقول اما ان يكون مفهوماته متنافيه او لا اما اذا كانت متنافيه كصيغه الامر اذا قلنا انها مشتركه بين الطلب والتهديد فانه يتعذر الحمل على جميع معانيه فيبقى اللفظ على اجماله واما اذا لم يكن متنافيه فقد قال بعضهم الادله المقتضيه لحمل اللفظ على جميع معانيه معارضه بالادله السابقه فيه فوقع التعارض بين الموجب والمانع فصار الى الترجيحات قال المصنف وهذا خطا لان الدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه قاطع والقرينه ليست معارضه للقاطع فيسقط القرينه المعارضه على وجه الاعتبار فلا معارضه بين كون القرينه معارضه ولكن انما يصار الى الترجيح اذا لم يمكن الجمع بينهما وهو ممكن وبيانه انه امكن ان يكون اللفظ كما هو موضوع لكل واحد واحد من مفهوماته كذلك هو موضوع للمجموع فاذا حمل اللفظ على جميع مفهوماته كان ذلك حملا للفظ المشترك على احد مفهوماته ضروره ان المجموع احد مفهوماته او يقال المتكلم تكلم به مرتين ومع هذين الاحتمالين يزول التعارض بين الادله المانعه من حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه وبين المقتضي لوجوب الحمل على جميع معانيه وبيان اندفاع التعارض على كل واحد من التقديرين اما على تقدير كون المجموع احد مفهوماته وذلك لانا اذا حملناه عليه يكون ذلك من باب حمل اللفظ المشترك على احد مفهوماته لا على كل مفهوماته ضروره ان المجموع احد مفهوماته ح فلا يلزم الترك بالدليل الدال على عدم جواز حمل اللفظ المشترك على كل واحد من مفهوماته جميع معانيه ضروره عدم الحمل على كل واحد واحد

بل على الجمع الذي هو احد مفهوماته لا غير ويكون القرينه الداله على اعتبار كل واحد واحد معمولا بها ضروره انه يلزم من الحمل على الجميع اعتبار كل واحد واحد من مفهوماته ولا يلزم ترك العمل بواحد من الدليلين اصلا ولا نعني بزوال التعارض الا هذا واما اذا قلنا انه تكلم بالمشترك مرتين فلانا اذا اعتبرنا كل واحد من مفهوماته اعمالا للقرينه الداله على ذلك لا يلزم الترك بالدليل الدال على انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه ضروره ان الدليل الدال على عدم جواز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه انما يستقيم اذا تكلم به مره واما اذا تكلم به مرتين فلا مانع من حمله على جميع معانيه وقد نبهنا على هذا القيد في المسئله السابقه على هذه المسئله واذا لم يلزم الترك بذلك الدليل الدال على عدم جواز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لزم عدم التعارض اذ لا نعني بعدم التعارض الا ان العمل باحد الدليلين لا يستلزم ترك الاخر واذا زال التعارض ثبت انه متى قامت الداله على كون كل واحد منهما مرادا وجب حمل اللفظ عليه هذا هو الكلام في القسم الاول القسم الثاني هو الذي يعد الغاء كل واحد من تلك المعاني بسبب وجوب العمل بحمل اللفظ على مجاز من مجازات تلك الحقائق الملغاه والا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائده وذلك غير جائز واذا وجب حمل اللفظ على مجاز من تلك المجازات فنقول اما ان يكون تلك الحقائق الملغاه بحيث لو لم يقم الدليل على الغائها غير متساويه في التبادر الى الذهن فان كان بعضها اسبق الى الذهن من البعض او لا يكون كذلك فان كان الاول فمجازاتها اما ان كانت متساويه في القرب من الحقيقه او لم يكن متساويه فان تساوت المجازات بطريق فان كان مجاز الحقيقه الراجحه فلا كلام في رجحان ذلك ووجوب حمل اللفظ لانه راجح في نفسه على بقيه المجازات ورجح ايضا بكونه مجاز الحقيقه الراجحه وان كان مجاز الحقيقه المرجوحه راجحا فههنا يقع التعارض بين المجازين لان كل واحد منهما له جهه قوه وضعف وذلك لان المجاز الراجح في نفسه المرجوح حقيقته يقوى لرجحانه في نفسه على غيره من المجازات ويضعف لكونه مجاز حقيقه مرجوحه والاخر بالعكس فيتساويان من هذا الوجه فلا يحمل اللفظ على احدهما الا بمرجح واما اذا كانت الحقائق متساويه فاما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الاخر الى الحقيقه او لا يكون كذلك فان كان الاول وجب العمل بالاقرب لكونه انسب بالحقيقه وان كان الثاني بقي اللفظ مجملا بالنسبه الى المجازات لتكافؤ تلك المجازات ولا يجوز الحمل على جميع تلك المجازات لما بينا من امتناع حمل اللفظ على جميع معانيه حقيقيه كانت تلك المعاني او مجازيه وهذا البحث متفرع عن هذه القاعده القسم الثالث وهو الذي يدل القرينه على الغاء بعض معين فاما ان يكون ذلك اللفظ مشتركا بين المعنيين فقط او يكون مشتركا بين الاكثر من ذلك اما اذا كان الواقع هو الاول فقد زال الاحتمال لانه لما دار اللفظ بين المعنيين فقط وبعد الحمل على واحد بعينه تعين الحمل على الاخر والا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائده وذلك غير جائز واما اذا كان الواقع هو الثاني وقد قام الدليل على الغاء بعضها وهو واحد معين منها بقي اللفظ على اجماله في الباقي القسم الرابع وهو الذي يدل على اعتبار البعض فهذا قد بطل الاحتمال سواء كانت اللفظ مشتركه بين معنيين او اكثر فانه يصير اللفظ معمولا به في ذلك البعض فلا احتمال هذا شرح ما قاله المصنف وقد يطرق اليه من وجوه الاول انه قسم اللفظ اولا الى قسمين القسم الاول اذا لم يكن معه قرينه مخصصه القسم الثاني ان يكون معه قرينه مخصصه ثم قسم القسم الثاني الى اقسام اربعه وذلك لانه قال القرينه اما ان كانت داله على حال الكل او على حال البعض واما ان جعل مورد تقسيم الاقسام الاربعه اللفظ المقرون بقرينه مخصصه ومن جمله الاقسام الاربعه ان يكون اللفظ المشترك مقرونا بقرينه توجب اعتبار الكل وما يدل على اعتبار الكل لا يكون قرينه مخصصه فيلزم فساد التقسيم المذكور ولان شرط صحه التقسيم اشتراك الاقسام في مورد القسمه وهذا الشرط منتف ههنا ويلزم من ذلك فساد التقسيم المذكور الثاني قوله واما الدال على حال الكل من حيث هو كل فيندرج تحت حال البعض لما ذكر وهذا مشكل لانه لا فرق في هذه الصوره بين الكل من حيث هو كل وبين اعتبار كل واحد لان غايه اعتبار كل واحد الحمل على مجموع معانيه واعتبار الكل من حيث هو كل ايضا يقتضي ذلك فلا فرق بينهما واذا كان اعتبار الكل مندرجا في اعتبار البعض وكذلك اعتبار كل واحد ولا فرق اذن بين اعتبار البعض وبين اعتبار كل واحد وذلك خلاف ما يروم تقريره الثالث استعمال اللفظ المشترك لما امتنع في جميع معانيه وجب امتناع اعتبار كل واحد فهذه الدلاله التي توجب اعتبار كل واحد وجودها وعدمها سواء لامتناع العمل بها الرابع استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه لما كان استعمالا له في احد مسمياته لا يمكن اعتبار كل واحد من معانيه وفي كلام المصنف ما يدل على انه يقول بحمل اللفظ على مجموع معانيه حملا له على احد مسمياته ثم حمله والحاله هذه على اعتباره لاعتبار كل واحد واحد من مسمياته وذلك لا يتصور الخامس انه اخل بالقسم الاول وهو اذا كان ما يفيد اعتبار كل واحد واحد وبين انه لا تعارض بينه وبين الدليل الدال على المنع

من حمل اللفظ المشترك على جميع لان اللفظ كما هو موضوع لكل واحد منهما بالاشتراك فهو ايضا موضوع للمجموع فلا يكون استعماله فيه
استعمالا لا في مجموع معانيه بل في احد معانيه وللسائل ان يقول اما ان يكون الحمل على المجموع حملا على احد المعاني او يكون حملا على كل واحد
فان كان الاول يلزم ان لا يكون عملا بالدليل الذي اقتضى اعتبار كل واحد بل بالدليل الذي اقتضى اعتبار البعض وان كان الثاني فهو دفع النزاع
عن هذا الدليل وبين الدليل المانع من استعمال اللفظ في جميع معانيه وللحسبان بحث عن هذه الوجوه فنقول اما الاول فلا جواب
له الا بحمل المخصص على البيان مقصور معناه القرينة المبينة او باسقاطها واما الثاني فجوابه انه لا يلزم من ان لا يكون من اعتبار الكل
واعتبار كل واحد واحد من حيث وجوب الاتيان بجميع الافراد اذا حملنا اللفظ على الكل من حيث هو كل واما اذا حملنا على كل واحد واحد
انا نسوينا حينئذ اعتبار هذا الكل ونعني ان يندرج اعتبار كل واحد تحت اعتبار البعض كما اندرج تحته اعتبار الكل من حيث هو كل لانا
انا حكمنا بالتسوية بينهما مطلقا واما حكمنا بالتسوية بينهما في ذلك الحكم الخاص فاندفع الاشكال واما الثالث فجوابه ان هذا الذي ذكره
ليس باشكال على كلام المصنف لانه عين كلامه فانه قال في هذا الموضع بعينه فان يعمم الادلة المقتضية لحمل اللفظ على كل معانيه معا
بالدليل الدال من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه وهذا خطأ لان المانع قاطع ولا يتجه ذلك اشكالا على كلام المصنف واما الرابع
فجوابه ان حمل اللفظ المشترك على كل مفهوماته حمل له على احد مسمياته ضرورة انا نجعل اللفظ مشتركا بين الكل وكل واحد واحد
من المفهومات فيكون الكل من حيث هو كل احد مفهوماته ويلزم من حمل اللفظ على الكل من حيث هو كل وجوب الاتيان بكل واحد واحد
ولا يلزم من وجوب الاتيان بكل واحد واحد لا حصانه حمله على الكل من حيث هو كل اذ لكان يكون ذلك الاتيان لاجل حمله على
كل واحد واحد حتى يكون جمعا بين حمل اللفظ على احد مفهوماته لا بعينه وبين حمله على كل واحد واحد من مفهوماته بل لان الحمل على
المجموع اقتضى ذلك واما الخامس فانا نجد ان الحمل على المجموع حمل له على احد مفهوماته قوله ان ذلك لا يكون عملا بالدليل الدال على اعتبار
كل واحد واحد قلنا لا نسلم وسند المنع ان المعنى بكونه عملا بالدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد وجوب الاتيان بكل واحد واحد
من مقتضيات الاول وهو بعينه مقتضى لوجوب الدليل الدال على اعتبار كل واحد واحد ولا نعني بالعمل به الا هذا القدر فاندفع الاشكال
المذكور بعين هذه المسألة بطريق آخر وبيانه من وجهين الاول ان حمل اللفظ على المجموع من حيث هو مجموع يلزم منه وجوب الاتيان بكل
واحد واحد من الافراد ويلزم منه ان يكون ايضا عملا بالدليل الدال على اعتبار كل واحد من مفهوماته على الوجه الذي يحصل به
اذا كانت الصيغة امرا او خبرا ان كانت نهيا واما اذا كانت نفيا او خبرا سلبيا فلا يلزم ذلك وقد بينا ذلك في المسألة المتقدمة على هذه المسألة
الوجه الثاني ان الغاء البعض يدل الدليل عليه على البعض وقد دل الدليل على الغاء بعض غير معين الاول منه الفصل المذكور واما الثاني
فلا يلزم الغاء اللفظ مع ذلك على احتماله فان قلت المراد من البعض بعض معين قلنا اذن يمنع انحصار الاقسام في الاربعة وسند المنع ظاهر
لكون البعض اما معينا او غير معين **قال المصنف رحمه الله المسألة السابعة** في انه يجوز حصول حمل اللفظ المشترك في كلام الله تعالى
الى اخرها **قال رحمه الله** اعلم ان هذه المسألة واضحة يغنينا عنه عن الشرح ولا اشكال فيها اصلا والله اعلم **الباب**
السادس في الحقيقة والمجاز الى قوله ولا جرم سمي مجازا **قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف جعل مسائل هذا الباب مرتبة
على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففي تفسير لفظي الحقيقة والمجاز لغة واصطلاحا وما يناسب ذلك من المباحث واما الاقسام فالقسم
الاول في احكام الحقيقة القسم الثاني في احكام المجاز القسم الثالث في الاحكام المشتركة بين الحقيقة والمجاز اما المقدمة ففيها مسائل
المسألة الاولى في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز واصل اللغة اما الحقيقة فهي فعيلة من الحق ولا بد من تحقيق مفهومه لغة من امرين احدهما
من مفهومه لغة وثانيهما التحقيق من الفعيلة وقد يكون اما الاول فيقول الجوهري اللغة الحق هو الثابت لانه نقيض الباطل وذلك
لانا نقول هذا حق فيقول هذا الشيء لانه باطل والباطل هو المعدوم فالحق هو الثابت وقال عبد القاهر هو من حق الله الامر
اذا اثبته او من حققت الشيء اذا اثبته اما البحث الاول عن الفعيلة فنقول الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل اما
الاول فهو الفعيل بمعنى المفعول واما الثاني كلفظة قدير بمعنى قادر واما البحث الثاني عن الفعيلة فنقول التاء المربوطة
من حيث هو لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة وبيان ذلك ان الاسم ينقسم الى قسمين اسم صرف لا يمكن ان يعتبر وصفا للغير
كقولنا زيد وما يجري مجراه والثاني اسم هو في نفسه اسم يمكن ان يوصف به كقولنا الطريف والكريم واما قلنا انه اذا دخل التاء على اللفظ نقله من
الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال شاة اكلة بل يقال نطيحة على ان اكلة ونطيحة من باب الصفات ويقال شاة اكولة ونطوح على انهما صفتان

فالحاصل ان العرب اذا قالت اكلة فهي بقصد الاسم واذا قالت اكولة فبقصد الوصف فالناقل هو التاء المربوطة من حيث ... واما
المجاز فهو مفعل بمعنى الجواز الذي هو التعدي من قولهم جزت موضع كذا اي تعديته او من الجواز الذي هو الامكان الذي قسيم الوجوب
والامتناع وهذا لانه قد تقرر في العلوم العقلية ان المعقول على ثلاثة اقسام واجب وممكن وممتنع وذلك لان الماهية اما ان يقبل العدم
لذاتها وهو الواجب او لا يقبل الوجود لذاته وهو الممتنع او يقبلهما جميعا بمعنى انها بالوجود مرة وبالعدم اخرى وهو الممكن بمعنى الجائز
وجوده الجائز عدمه نظرا الى ماهيته فواجب الوجود يجب وجوده لذاته وواجب العدم يجب عدمه لذاته وهو الممتنع والجائز الذي
هو الممكن لا يجب وجوده ولا عدمه لذاته وهو على التحقيق راجع الى الاول لان الذي لا يكون واجبا ولا ممتنعا في ذاته فكانه ينتقل
من الوجود الى العدم او من العدم الى الوجود فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي بسبب المنتقل عن موضعه فلا جرم سمي بالمجاز
قال المصنف رحمه الله المسألة الثانية في حد الحقيقة والمجاز الى قوله في غير موضوعه الاصلي **الشرح قال رحمه الله** (في الهامش: حد الحقيقة والمجاز)
اعلم وفقك الله تعالى اذا وضع الواضع لفظا لمعنى ههنا اربعة امور الوضع والواضع والموضوع والموضوع له اما الوضع فقد يطلق اطلاقا
غالبا بازاء الاصطلاح وهو ان يتصور الانسان لفظا ويتصور معنى ويعزم انه متى اراد التعبير عن ذلك المعنى فانه يتلفظ بذلك
اللفظ وقد يراد بالوضع قول القائل نسمي هذا حائطا ونعرف الغير بطريق من الطرق انه متى تكلم بذلك اللفظ فمراده بذلك اللفظ
ذلك المعنى فمن تكلم بلغته مراعيا اصطلاحه يتعين عليه حمل ذلك اللفظ على ذلك المعنى عند عدم القرينة فقد ظهر معنى الوضع وقد
يطلق بازاء غلبة الاستعمال وذلك كما في الالفاظ الشرعية والعرفية العامة والخاصة وانه لم ينقل عن الشارع وضع لفظ الصلاة والصوم
واشباههما بازاء معانيهما الشرعية على التفسير الذي ذكرناه بل غلب استعمال الشارع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني الشرعية عليه ظاهرة
بحيث صارت الحقيقة اللغوية مهجورة في هذه الالفاظ فلا يتبادر الى الذهن عند الاستعمال الصادرة من الشارع ومن حملة الشريعة
الا هذه المعاني الشرعية وكذا العرف الخاص والعام فقد صار الوضع مفسرا بتفسيرين اما الواضع والموضوع والموضوع له فقد
سبق القول في تحقيقها وما يتعلق بها من المباحث واذا اتضحت هذه المقدمة فنقول اللفظة المستعملة في موضوعها عن استعماله في
معناه وعن معناه والغرض تحديد اللفظة فقوله الحقيقة ما افيد بها المراد باللفظ الذي يفاد به المعنى وذلك يتناول اللفظ المفيد
للمعنى الموضوع له والمفيد لمعنى لم يوضع له فهو للجنس الشامل لهما وقوله المفيد حقيقة ومجازا وقولنا ما وضعت له يصح حمله على كل واحد من القسمين
دون الثالث وقولنا ما وضعت فصل له عن المجاز لان المجاز لم يوضع له اللفظ بالتفسير المذكور للوضع وقولنا في اصل الاصطلاح الذي
وقع التخاطب به انما ذكر ذلك ليتناول الاصطلاحات الثلاثة الاصطلاح اللغوي او العرفي والشرعي فيتناول الحقائق الثلاثة ولفظ
اصل ليمنع المجاز من الدخول في الحد على قول من يعتبر الوضع في المجاز وعند التحقيق هو للتاكيد حتى يلحظ الناظر الاصطلاح الاول ولو
لم يذكر لما اخل بالمعنى ولهذا اسقطه صاحب الحاصل فقال انها اللفظة المستعملة في معنى وضعت له في اصطلاح التخاطب ولو صرح باللفظ هكذا
الحقيقة اللفظ الذي افيد به ما وضع له في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به كان احسن بل هو احسن مما ذكره فهذا حد الحقيقة وحد المجاز
ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه اولا فقولنا ما افيد به المراد بها اللفظ العادي معنى مصطلحا عليه هو الجنس وقولنا غير
ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة فصله عن الحقيقة وقولنا العلاقة بينه وبين الاول والمراد منه انه لا بد وان يكون بين المعنى الذي
جعل اللفظ حقيقة له وبين المعنى المجازي علاقة كما بينه بين الاسد والشجاع في خاصة الاسد التي هي الشجاعة للمبالغة او غيرها من انواع
العلاقة على ما سياتي وهذا القيد لم يذكره ابو الحسين ولا بد منه لانه لو لم يعتبر لكان ذلك وضعا جديدا فكان حقيقة لا مجازا وقولنا
مصطلحا عليه انما اعتبر على راي من يعتبر الوضع في المجاز على التفسير الاتي ذكره واما من لم يعتبر ذلك فيجب عليه حذفه واما قولنا عن مصطلح عليه
في اصل تلك المواضعة فقد يورد المصنف عليه سؤالا وهو انا اذا قلنا رأيت اسدا يفترس ونعني المجاز فالمقصود تعظيم امره في الشجاعة والقطع
بهما الغاية العظيمة فالمقصود التعظيم لا يحصل من تسميته اسدا لان عنوان تعدد معنى الاسد بل انما يحصل التعظيم اذا اعتقدنا انه الا
فاذا اطلقنا اسم الاسد عليه والحالة هذه يكون ذلك حقيقة لا مجازا لانا انما اطلقنا على المتصور الذهني وجوابه انه يكفي في التعظيم
ان نقدر انه حصل له من القوة ما للاسد وبه يحصل التعظيم فلا يلزم اسم الاسد على المحلات واعلم ان الحد المذكور للحقيقة فيه نظر وبيانه ان الوضع
له معنيان يختلفان في الحقيقة والماهية وذلك لان الوضع الصادر من اهل اللغة هو الاصطلاح على التفسير المذكور على ما عيناه واما الوضع المحض
بالالفاظ العرفية العامة والخاصة والشرعية فليس تفسيرا حقيقيا بل هو مفسر بغلبة الاستعمال والاصطلاح وغلبة الاستعمال معنيان

يلحقان بالحقيقة بالضرورة فان خصصنا لفظ الوضع بالاصطلاح خرجت الحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة عن الحد فلا
يكون الحد جامعا للحقائق فيبطل قوله ويرد دخول الشرعية والعرفية وان لم تخصصه باحدهما يلزم ان يكون مشتركا بينهما ولا يجوز
استعماله فيهما لما مر به ولو استعمل فيهما يلزم استعمال اللفظ المشترك في الحد وذلك عيب في الحدود ولا مشترك بينهما حتى يحمل
لفظ الوضع حقيقة في المشترك والصواب ان يحد الحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة بحد اخر غير حد الحقيقة اللغوية فيقول الحقيقة
اللغوية اللفظ المستعمل فيما وضعت له ويقابله المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الاول وان اعتبرنا الوضع في
المجاز قلنا المجاز المستعمل في معنى يصطلح على استعماله في غير ما اصطلح عليه اولا لعلاقة بينهما ونفسر الوضع المشروط في المجاز على راي بعضهم
ان يكون النوع ذلك المجاز استعمله العرب فانه نقل عن العرب استعمال نوع الكل في الجزء وعكسه وان لم ينقل احاد الكلمات والاجزاء
فالوضع المشترط في المجاز غير الوضع في الحقائق على تفاسيره فهذا حد الحقيقة اللغوية ومجازه واما حد الشرعية والعرفية العامة
والخاصة فنحدها اللفظ المستعمل فيما غلب استعماله في الاصطلاح الذي به التخاطب ومجازه المقابل له اللفظ استعمل في غير
ما غلب استعماله فيها في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وتحت هذا الحد المذكور الحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة
لا يقال هذا الحد فيه شك وذلك لان الوضع اما ان يكون هو الاصطلاح او غيره فان كان عينه فكل لفظ افيد به معنى مصطلحا عليه
فقد افيد به ما وضع له في اصل هذا الاصطلاح فكان حقيقة وكان المجاز حقيقة وان كان الوضع هو غير الاصطلاح بل الوضع هو ان يضع
الواضع ابتداء لفظا بازاء معنى ثم يعرف غيره ذلك الوضع فلا يكون هناك من الحقائق الا الحقيقة اللغوية لان المعاني العرفية والشرعية
انما اشتهرت بكثرة الاستعمال دون الوضع وعلى هذا التفسير فان اهل العرف لم يضعوا لفظ الغائط للظرف المعين ثم اشتهر ذلك الوضع
ولا اشتهر وضع لفظ الدابة لمطلق ما يدب من مال ذي وصرفها الى الفرس ولا ثم اشتهرت بل انما صارت هذه الالفاظ شرعية وعرفية بكثرة
الاستعمال دون ان يسبقه وضع هذه الامور واذا عرفت ذلك فالاولى ان يفسر الوضع باحد الامرين اما ان يضع الواضع لفظا بازاء
معنى ثم يعرف غيره ذلك الوضع حتى يشتهر بينهم واما بكثرة الاستعمال كثرة موجبة للشهرة ناسخة للوضع السابق ان كان ثم اذا فسر الوضع
باحد هذين الامرين قلنا في حد الحقيقة انه استعمال اللفظ فيما وضع له والمجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين
الاول مصطلح عليها اما الحقيقة فيندرج فيه الحقيقة اللغوية والشرعية وذلك لان اللفظ ان كان موضوعا في اصل اللغة لمعنى واستمر
ذلك الوضع من غير طريان ناسخ عليه فلا حقيقة سوى اللغوية فمتى استعمل هذا اللفظ في موضوعه اللغوي كان حقيقة والا فلا واما
اذا طرئ على الوضع اللغوي ناسخ من الشرع او العرف صار الوضع للشرع او العرف وزال الاول فان استعمل في موضوعه الشرعي
كان حقيقة والا فلا واعلم ان هذا الشك مندفع عن الحد الذي ذكرناه وكذلك عن الحد الذي نقله المصنف عن ابي الحسين البصري واجازه
وبيان اندفاعه عن ذلك هو انا نختار ان الاصطلاح هو عين الوضع الا ان الوضع المعتبر في الحقيقة غير المعتبر في المجاز فان المعتبر في الحقيقة وضع
لفظ بازاء المعنى الذي جعل اللفظ حقيقة له واما الوضع المعتبر في المجاز فعلى خلاف منه فالمراد به ان يكون نوع ذلك المجاز منقولا عن العرب
استعماله فيه على ما نبهنا عليه وسياتي زيادة بيانه في موضعه ولما اتضحت هذه المقدمة لا يلزم كون الوضع عين الاصطلاح ان يصير المجاز حقيقة
فاندفع ما ذكره واما قوله في حد الحقيقة هو استعمال اللفظ فيما وضع له فهو مختل من وجهين الاول ان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع
له باتفاق القوم واستعمال اللفظ الموضوع للمعنى غير الحقيقة المستعملة فلا يستقيم تفسير الحقيقة بالاستعمال وعين ذلك وارد على حد المجاز
الوجه الثاني ان الوضع لفظ مشترك من الاصطلاح وعلى الاستعمال على ما نبهنا عليه فلا يستعمل في الحد ولا مشترك بينهما حتى يحمل
اللفظ متواطيا فالحد المذكور فاسد ولنتكلم الان فيما ذكره المصنف في حد الحقيقة والمجاز ليحصل الاحاطة بالمسئلة قال الغزالي رحمه الله
اعلم ان اسم الحقيقة مشترك يراد به ذات الشيء وحده ولكن اذا استعمل في الالفاظ اريد به ما استعمل في موضوعه والمجاز ما استعملته العرب
في غير موضوعه هذا ما قاله الغزالي ولم يتعرض للحقائق الثلاثة قال ابن الحاجب حقيقة الشيء ذات الشيء لا يعدله من حق الشيء اي لزم وثبت وفي
الاصطلاح اللفظ المستعمل في وضع اول في الاصطلاح الذي به التخاطب وهي لغوية وشرعية وعرفية وقد علم بذلك حدودها وقال في حد
المجاز انه اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح على التفسيرات الثلاثة ولم يتعرض للعلاقة لا يعنيها ولفظ الاول لا حاجة اليها
وقد يطرأ من حجب الاول لفظ في وضعه ليس حسن في هذا الموضع وان كان نقصد تسمية الوضع واراد به الموضوع فهو مجاز في الحد يستغنى عنه
والثاني ما نبهنا عليه اولا قال صاحب الاحكام في حد الحقيقة اللغوية انه اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا واما الحقيقة العرفية اللغوية فهو

اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي ثم قال وهو قسمان الاول ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم يخصص بعرف استعمال
اهل اللغة ببعض مسمياته كاختصاص لفظ الدابة بذات الاربع عرفا وان كان في اصل اللغة لكل ما دب والثاني ان يكون الاسم في اصل
اللغة لمعنى ثم يشتهر بعرف استعمالهم في المجاز بحيث لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره نظيره لفظ الغائط واما الحقيقة الشرعية فهو
استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له اولا في الشرع ثم قال وان شئت ان تحد الحقيقة على وجه يعم جميع الاعتبارات
قلت الحقيقة هي اللفظ المستعمل في ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب ثم قال في حد المجاز في اللغة الوضعية هو
اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولا في اللغة لعلاقة بينهما ومن لم يعتقد كونه وضعيا قال في حد المجاز في اللغة الوضعية
هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة الشرعية والعرفية وان اردت التحديد على وجه يعم الجميع
قلت هو اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به لما بينهما من التعلق
واعلم ان جميع ما ذكره في حد الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية ضعيف ونحن نعلم ضعفه واخلاله فيما نبهنا عليه وكذا ما ذكره في حد
المجاز عليه ولذا يخصص الحقيقة الشرعية بالاسم الشرعي ضعيف نظرا فان الحقيقة الشرعية اعم من الاسم والفعل وصوابه ان يقول هو اللفظ الشرعي
ليكون اعم ولفظ اولا لا حاجة اليها لانه انما يحترز بها عن المجاز واذا قلنا باشتراط الوضع فيه ومن يعتبره الحقائق فلا حاجة الى
الاحتراز فان لفظ الوضع يخرج الكل لان المجاز غير موضوع الوضع المعتبر في الحقيقة وان قلنا باشتراط الوضع فيه فالمراد به
استعمال العرب ذلك النوع والحقائق الشرعية والعرفية العامة والخاصة خارجة عنه بلفظ الوضع وقد نبهنا على ذلك وانما
اعدناه ليعلم ورود الاشكال عليه ايضا واعلم ان جميع ما ذكر من حدود المجاز انما يتناول المفرد واما المجاز في التركيب فلا يتناوله
والمصنف لما كان يعتقد وجود المجاز في التركيب كان الصواب ان يذكر حد المجاز بحيث يعمهما ولكن ذلك يعوز تحديد الحقيقة
والمجاز في المفرد وقد بيناه واما حد الحقيقة في المركب فيقول كل جملة وضعتها على ان الحكم المفاد بها على ما هو في العقل فهو حقيقة



في التركيب مثاله خلق الله الارض وكل جملة اخرجت الحكم المفاد بها عن ما هو في العقل فهو المجاز في التركيب **قال المصنف
رحمه الله** والناس قد ذكروا في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها فاسدة الى قوله من اعراب الى اعراب اخر **قال الشارح رحمه الله**
ان المراد بهذا الكلام ان اللفظ الدال على مقصود المتكلم ومراده تارة يدل عليه من غير ان يحتاج في الدلالة عليه الى زيادة لفظ اخر
عليه او نقصان شيء من اللفظ فيه او نقل ذلك اللفظ من معنى له الى معنى اخر وذلك هو الحقيقة وتارة يدل على مقصوده ومراده اما بان
يزيد لفظه شيئا اخر غير ملفوظ به او ينقص من الملفوظ به شيئا او ينقل ذلك من معنى الى معنى اخر وهذا هو المجاز مثال الاول
رايت الاسد والمراد به السبع المفترس مثال الزيادة ليس كمثله شيء فان المراد نفي المثل ولا يدل اللفظ على هذا الا بحذف الكاف
من مثله او اسقاط مثال النقصان واسأل القرية فانه لا يدل على المراد الا بزيادة لفظ اهل وهذا الحد نقله ابو الحسين البصري في معتمده واسقاطه
عن ابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم اعترض على هذا الحد بما ذكره المصنف غير ان المصنف زاده بسطا فقال كلام ابي عبد الله يدل على
ان المجاز بالنقل اعم من المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان لان المجاز بالنقل يصير المجاز منقسما الى الثلاثة والثلاثة اما ابو الحسين فشرط
صحة التقسيم الى اقسام تقابلها وعدم صدق بعضها على البعض الا ترى انا اذا قلنا الانسان اما هندي او رومي او غيرهما كان تقسيما
صحيحا واذا قلنا الانسان اما هندي او رومي او حيوان كان فاسدا واذا عرفت ذلك فالمجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا
لنقلهما عن موضوعهما فان المجاز بالزيادة موضوع لنفي مثل المثل نقل الى نفي المثل وسؤال القرية وهو المجاز بالنقصان موضوع لسؤال
القرية ثم نقل الى سؤال الاهل فالمجاز بالزيادة والنقصان لا بد فيهما من نقلهما من معنى الى معنى ولا بد وان يكون الزيادة والنقصان
مغيرا ايضا للاعراب والدليل عليه انا اذا قلنا جاءني زيد وعمرو لم يكن مجازا مع انه مشتمل على النقصان فان اصله جاءني زيد وجاءني عمرو وانما
لم يكن مجازا لكونه لم يتغير وكذا الكلام في جانب الزيادة فان الزيادة ان لم يتغير الاعراب لا يصير اللفظ به مجازا بطرد ذلك زيادة الفاعل
بعد حذفه لدلالة اللفظ عليه فلو صرح لم يزد في الكلام مع انه ليس من باب الكلام المجاز فانه لم يغير الاعراب بخلاف زيادة الاهل في
الكلام فانه يغير الكلام وقد ظهر مما ذكرناه ان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا بعد النقل من معنى الى معنى ومن اعراب الى اعراب
واذا اتضحت هذه المقدمة لا يجوز جعل المجاز بالنقل قسما للمجاز بالزيادة والنقصان لكون المجاز بالنقل صادقا على كل واحد منهما
وشرط صحة كون الاشياء اقساما متقابلة واحدا عدم صدق بعضها على بعض ويقول المجاز بالنقل قسيم للمجاز بالزيادة والنقصان ضرورة انقسام المجاز

الى ثلاثة اقسام واحد القسمين لا يصدق على الآخر لكن احد القسمين هنا صدق على الآخر فلا يكونان قسمين فلا تصح القسمة **تنبيهان**

الاول ان لقائل ان يقول ان المجاز بالزيادة والنقصان من باب المجاز في التركيب لا في الافراد الدليل عليه هو ان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الحقيقة مع التواضع على استعمال نوعه وكل واحد من الزيادة والنقصان لم يستعمل في غير ما وضع له اما في قوله تعالى ليس كمثله شي فلان الكاف زائدة لا معنى لها قلت يستعمله في شي فضلا عن استعماله في غيره واما قوله تعالى واسأل القرية فهو اذن من باب المجاز في التركيب وذلك لان فلان الاهل غير منطوق فهو غير مستعمل اذ الاستعمال فرع النطق به ولا مجاز في السؤال والقرية فهو اذن من باب المجاز في التركيب وذلك لان وضع اداة التشبيه لدخولها على المشبه به والعرب انما وضعت لدخولها كما ذكرنا فركبنا مع اداة التشبيه من باب المجاز والتركيب واما السؤال فلان وضع تركيبه مع من يصلح لان يكون مجيبا والقرية ليست كذلك فهو اذن ايضا من المجاز لا في الافراد بل في التركيب والجواب ان يجيب عن هذا بان الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها فقد توصف به لنقلها عن حكم كان لها الى حكم ليس بحقيقة فيه مثاله ان المضاف في قوله واسأل القرية والحكم الذي يجب لكونه في الاصل هو الجر والنصب فيه مجاز ولا ينبغي ان يجعل وجه المجاز في ذلك مجرد الحذف لان الحذف اذا تجرد عن تغير حكم من احكام ما بقي بعد الحذف لم يسم مجازا الا ترى انهم يقولون زيد منطلق وعمرو ويحذفون الخبر ثم لا يوصف جملة الكلام من اجل ذلك انه مجاز لانه لم يؤد الى تغير حكم فيما بقي وايضا المجاز اذا كان معناه انه تجوز بالشي اصله فالحذف بمجرده لا يستحق الوصف بذلك لان ترك الكلمة واسقاطها لا يكون نقلا لها لان النقل انما يتصور فيما يدخل تحت النطق واذا امتنع وصف المحذوف بالحذف نفي القول فيما لم يحذف ودخل تحت الذكر لا يكون زائلا عن موضعه حتى يتغير حكم من احكامه والزيادة كالحذف فيما ذكرناه وذلك لان حكم الزيادة ان يكون سقوطها وثبوتها سواء ومحال ان يكون ذلك مجازا لان المجاز هو الكلمة التي اريد بها غير ما وضعت له في الاصل والزائد الذي سقوطه كثبوته لا يتصور كذلك اما اذا حدث بسبب ذلك الزائد حكم يزول به حكم الكلمة من اصلها جاز حينئذ ان يوصف ذلك الحكم او ما وقع فيه بانه مجاز كقولك في قوله تعالى ليس كمثله شي ان الجر مجاز لان اصله النصب والجر حكم عرض من اجل زيادة الكاف ولو كانوا اذا جعلوا الكاف مزيدة لم يعلموها لما كان لحدوث المجاز سبيل هذا ما قاله الامام في كتاب نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ان الذي ... ان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شي زائدة وهو الحق وقيل ليست زائدة اما من قال انها زائدة فحجته انها لو لم تكن زائدة لكانت نافية لواجب الوجود وهو محال واما من قال انها ليست زائدة فقد نوهم خلافه وهو ان نفي المثل يستلزم ومن لوازمه ان يكون مثل ... فنفي مثل المثل نفي للمثل لاستلزامه لا لازمه ولا يلزم من ذلك نفي واجب الوجود لانه نفي مثل المثل من حيث هو مثل لا من حيث ذاته وهذا احتمال فاسد فان نفي المثل معناه نفي ما صدق عليه انه مثل لان موضوع القضية ما صدق عليه ... وعند ما يحكموا عليه لا الذات فيلزم من نفي مثل المثل نفي الوجوب نفي الواجب وجوده جزما وذلك محال فالحق انها زائدة **قال المصنف رحمه الله** وثانيهما ما ذكره ابو عبد الله البصري الى قوله بل هو بعد عن تلك الذات

الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذين الحدين ذكرهما ابو عبد الله البصري من المعتزلة باسم الحقيقة والمجاز ما افيد بهما وصفته فقوله ما افيد به اي اللفظ الذي يفاد به ما وضع له فقوله اللفظ الذي يفاد به جنس للحقيقة والمجاز لان كل واحد منهما لفظ يفاد به معنى ما وقوله ما وضع له فصل له عن المجاز لان المجاز لم يوضع له اللفظ بخلاف الحقيقة وحد المجاز اللفظ الذي يفاد به غير ما وضع له فقوله اللفظ الذي يفاد جنس لهما وقوله غير ما وضع له فصل له عن الحقيقة هذا هو شرح هذين الحدين قال المصنف حد الحقيقة باطل لانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها ومعناه ان شرط صحة الحد ان يكون جامعا مانعا وهذا الحد ليس بجامع ومانع فانه يدخل في الحقيقة ما ليس منه وذلك لان اللفظ الدابة اذا استعمل في الدودة والنملة فهو حقيقة باعتبار الوضع اللغوي ومجاز باعتبار الوضع العرفي ويصدق على المجاز العرفي انه لفظ افيد به ما وضع له في اصل اللغة فهو حقيقة فقد صح انه يدخل المجاز العرفي فيما جعل حدا لمطلق الحقيقة سواء كانت لغوية او عرفية عامة او خاصة فالحد ليس بمانع فهو اذن فاسد وحد المجاز ايضا باطل وذلك لانه يدخل في المجاز الحقيقة الشرعية والعرفية فانه يصدق على الحقيقة الشرعية والعرفية انه لفظ افيد به غير ما وضع له فالحقيقة الشرعية والعرفية مجاز وذلك باطل ايضا ما ذكره حدا للمجاز باطل من وجه آخر وذلك لان قوله المجاز ما افيد به غير ما وضع له اما ان يكون المراد بالافادة افادته المعنى المجازي مع القرينة او لا مع القرينة الاول باطل باستعمال لفظ الاسد في الانسان مع القرينة فانه لا يجوز والثاني باطل لاستحالة افادة اللفظ المعنى المجازي بدون القرينة

ثم نقول ما ذكرتم باطل بالاعلام المنقولة كمحمود واحمد وغيرهما فانه يصدق عليهما انها افيد بها غير ما وضع لها في اصل اللغة مع ان الاعلام ليست حقائق ولا مجازات لخروجها عن حديهما واما ذكر من كون العلم لا يفيد صفة في الذات بل يفيد عين الذات فواضح وهو حق واعلم ان ابا عبد الله البصري من المعتزلة ذكر اولا في حد الحقيقة والمجاز ما انتظم لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل الى آخر الحد الذي شرحناه اولا وذكر ثانيا في حديهما ما افيد به ما وضع له الى آخره والمصنف ذكر كل واحد منهما كما سبق وشرحناه وكذلك صاحب المعتمد فانه اختار فساد الحدين المذكورين كما هو اختيار المصنف في كتابه المسمى المعتمد واما القاضي عبد الجبار من المعتزلة فانه يذهب الى تصحيح الحد الذي ذكره ابو عبد الله اخيرا ويقول ان ما ذكره اولا لا يوصف به الحقيقة والمجاز وليس بحد قال لان الاسماء اذا كان تارة حقيقة وتارة مجازا فلا يجوز ان يرجع كونها حقيقة او مجازا الى صيغتها لانها لا تختلف في الحقيقة والمجاز ولا تختلف بل يرجع الى القصد الى الافادة بها واذا افادت واحدة في الاحوال كلها لم تكن مرة حقيقة ومرة مجازا فلابد اذا كانت حقيقة ان يفاد بها غير ما افيد بها اذا كانت مجازا ولا يعتبر في ذلك الا الافادة هذا ما قاله القاضي عبد الجبار في تقرير احد الحدين واما ابو الحسين البصري فلما علم هذا الكلام فقال ان اللفظ لا يكون حقيقة لصيغتها بعض ما ذكرت لكن الذي يدخل به في ان يكون حقيقة هو ان ينتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل وهذه كيفية في الافادة مباينة لافادة المجاز بالزيادة او النقصان او النقل وهذا القلب صحيح لا جواب له ذكره في المعتمد وفي شرح العمد ثم قال في شرح العمد ويمكن ان يقال في نصرة الحدين كون اللفظ حقيقة يقابله لكون مجازا ومتى كان المضاد له يجب ان يكون حد احدهما نقيضا لا وسطا لحد الآخر والمعقول من قولنا ان اللفظ مجاز في هذا المعنى ان المتكلم يجوز به فيه وترخص في ان وضعها في غير حقها وموضعها فلا يكون كذلك الا ولها موضع هي احق به ينبغي ان يجد بانه ما افيد به غير ما وضع له لان هذا الحد منبئ ان للفظة مكانا هي احق به وقد بينا ان ذلك معقول من وصفنا اللفظة بانها مجاز والتي انما حدها هو معقول من معناه واذا كان هنا معقولا من معنى المجاز فالمعقول اذن من قولنا ان اللفظ حقيقة من هذا المعنى هو ان المستعمل لها فيه لم يترخص باستعمالها فيه بل وضعها في حقها ومكانها الذي يستحقه ولا يكون كذلك الا اذا كان لم يكن لتلك اللفظة مكان هي احق به من هذا المعنى واذا كانت اللفظة مفيدة لمعنى ولم تكن موضوعة لشي سواه فهي موضوعة له لانه لا يجوز ان تكون مفيدة وليست موضوعة لشي اصلا واذا كان هو المعقول من وصفنا اللفظة بانها حقيقة صح ان يحد الحقيقة بانها ما افيد بها ما وضع له لان هذا الحد يشتمل على ما هو معقول من قولنا اللفظة حقيقة فاما القول بان الحقيقة هي ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل فانه يفيد انها ما ولا معناها الذي عبر بها عنه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل وليس هذا هو معنى قولنا ما افيد به ما وضع له فاذا كان هذا هو المعقول من وصفنا اللفظة بانها حقيقة وجب ان يكون هذا هو الحد لا غير فان قيل فلعل المراد بقوله ما انتظم لفظه معناه اي ما انتظم الذي وضعت الحقيقة له قيل لو كان هذا المراد لوجب ان يصرح به في الحد فيقال ما انتظم معناه الذي وضع له ولو قيل ذلك لكان الحد الاول والثاني لو اريد ذلك لما قيل من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل لان ذلك يقتضي ان يكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه الذي وضع له في الاصل لا لزيادة او نقصان او نقل وليس الامر كذلك وقد بين مما نقلناه عن ابي الحسين في شرح العمد انه اختار الحد الذي ذكره الشيخ ابو عبد الله اخيرا ويؤيد ذلك في كتاب المعتمد وان الشيخ ابا عبد الله ذكر في هذا الحد زيادة لم ينقلها صاحب المعتمد في كتابه ولا المصنف وهي قوله ما افيد به ما وضع له اما في اللغة او في الشرع او في العرف وهذه الزيادة دفع النقض الذي اورده المصنف **قال المصنف رضي الله عنه** والثالث ما ذكره ابن جني الى قوله وحد المجاز النسج

قال رضي الله عنه اعلم ان المراد بانتظام اللفظة فيصير حد الحقيقة اللفظة التي اقرت في الاستعمال على اصل وضعها في اللغة فقوله اللفظة جنس للحقيقة والمجاز وغيرهما وقوله اقرت في الاستعمال يخرج المهمل وقوله على اصل وضعها في اللغة يخرج المجاز وقوله المجاز ما كان بضد ذلك يفيد ان حد المجاز اللفظة الذي يقرّ في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة وهذا شرح هذين الحدين قال المصنف وهذا ضعيف لان الحد معناه انه استعمل في غير وضعه في اللغة وذلك يدخل فيه عن الحقيقة الذي ذكره للحقيقة ... الحقيقة الشرعية والعرفية ... لك لان كل واحد منهما ما اقر في الاستعمال على اصل وضعها في اللغة

وبلزم من هذا دخولها في حد المجاز واما حد المجاز فهو باطل بلفظة السما اذا استعمل في الارض من غير قرينة فانه لفظ ما افيد
في الاستعمال على اصل وضعه في اللغة وليس بمجاز وهذان الحدان منسوبان الى ابن جني واما الحد الذي ذكره عبد القاهر النحوي
المذكور في المتن فليس بصحيح اولا لانه يورد عليه ما ذكره المصنف قال عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وضعت له فصل له عن المجاز
واذا لم يشترط فيه الوضع لان المجاز ايضا اريد به عين ما وضع له اللفظ وقوله في وضع واضع ليتناول الحقائق اللغوية وقوله وقوعا
لا تستند فيها الى غيره يخرج به عن المجاز اذا شرطنا فيه الوضع فانه يستند الى الحقيقة وقوله المجاز كل كلمة اريد بها غير ما وضعت
له فالكلمة الموصوفة جنس لهما وقوله غير ما وضعت له في وضع واضع فصل له عن الحقيقة ويتناول المجاز الذي هو حقيقة شرعية
والمجاز الذي هو حقيقة عرفية هذا شرح هذين الحدين قال المصنف هو وضعت وذلك لانه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية
والعرفية عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز واعلم ان ما اورده على حد الحقيقة الذي ذكرها ابن جني مندفع وذلك لان ابن جني انما
ذكر حد الحقيقة اللغوية يدل على ذلك تصريحه في الحد بقوله على اصل وضعه في اللغة واما ما اورده على الحد الذي ذكره للمجاز
فهو وارد واما الذي اورده على الحد الذي ذكره عبد القاهر ففيه نظر لانه يتناول الحقائق اللغوية غاية ما في الباب انه يصدق
على كل واحد حد المجاز ايضا فيلزم ان يكون كل واحد منهما حقيقة ومجازا وذلك باعتبارين مختلفين واعلم ان ابدال لفظة كل
بالكلمة متعين لان الحد يجب ان يكون للماهية المشتركة بين الافراد ولا لكل واحد واحد قال المصنف رحمه الله المسألة
الثالثة ان لفظي الحقيقة والمجاز الى اخره الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان المدعى ان لفظي الحقيقة والمجاز
مجازان بحسب الوضع اللغوي حقيقتان بحسب الاصطلاح العرفي الاصولي اما الاول فان الحق في اللغة هو الثابت في الخارج
ثم نقل الى الاعتقاد المطابق مجازا فانه يقال للاعتقاد المطابق الواقع كاعتقاد وجود الاله ووحدانيته انه حق ووجه المجاز المشابهة
لان الاول ثابت في الخارج والثاني اولى بالوجود من الاعتقاد الباطل لانه اولى بالعدم ثم نقل من الاعتقاد المطابق
للواقع الى القول المطابق للواقع وهو القول الصدق فيقال هذا قول حق فهو مستعمل فيه مجازا بطريق النقل من
الاعتقاد المطابق للواقع الى القول المطابق للواقع بعين هذه العلة وهي ان القول المطابق للواقع اولى بالوجود من
القول المطابق للواقع ثم من القول المطابق للواقع الى اللفظ المستعمل في موضوعه فهو مجاز واقع في الرتبة الثالثة لانه ابتدأ
المجاز نقلا من الاعتقاد المطابق ثم منه الى القول المطابق ثم منه الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي ومراعاة هذا
الترتيب متعين لان المناسبة بين الاعتقاد المطابق والقول الصدق هو انهما دالان على ما في الخارج ومتعلقان بما في الخارج
واما القول المطابق الصادق واللفظ المستعمل في موضوعه فلانهما لفظان بعد الاشتراك في اولوية الوجود والشبه بين
اللفظ الذي هو حقيقة وبين اللفظ الصادق اتم من الشبه بين اللفظ والاعتقاد وهذا واضح فان قيل ما هو اولى
بالثبوت ثبوتات وزيادة لان الثبوت يقبل الاولوية اخص من مطلق الثبوت فيكون حقيقة لا مجازا فعليه للمجاز يفضي الى
ابطال المجاز بل يصير اللفظ على نحو قوله كلفظ النور في اطلاقه على نور الشمس ونور السراج وفي احدهما اولى لانه حقيقة
بل الصواب ان يقال لفظ الحق موضوع للثابت من الاجسام ثم اذا استعمل في الاعتقاد الصحيح فمتعلقه ثابت في نفس الامر والباطل
لم يثبت له متعلق فيكون من باب اطلاق ما يستحقه المتعلق على المتعلق فلما هذا الاشكال مندفع وذلك يلزم من صدق قولنا
هذا الشيء اولى بالثبوت من غيره ان يكون ثابتا ونظائره كثيرة وذلك لانه قد يكون سيان لم يثبت واحد منهما بعد ويكون
مع ان انتفائه لانتفاء ذلك الحق اولى وأما قوله الحق موضوع للثابت من الاجسام فليس كذلك والا لكان اطلاق الحق على الله تعالى
مجازا وهو باطل وينبغي ان يعلم كلام المصنف هكذا وهو ان الحق موضوع للثابت في الخارج ثم استعمل مجازا في الاعتقاد الحق
والاعتقاد الحق ليس من الموجودات الخارجية بل هو من الموجودات الذهنية وكذلك الاعتقاد الباطل هو من الموجودات الذهنية
الا ان اعتقاد الحق انسب بالوجود الخارجي من الاعتقاد الباطل لكون متعلق الباطل الاعتقاد الحق ثابتا في الخارج دون متعلق
الاعتقاد الباطل فهو انسب بالوجود الخارجي وهو اولى بالوجود الذهني وعلى هذا فلا اشكال واما المجاز فاما ان يقول انه
مشتق من الجواز بمعنى التعدي والعبور او من الجواز بمعنى الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع واياما كان يلزم ان يكون

مجازا لغويا اما اذا قلنا انه مشتق من الجواز بمعنى العبور فلوجهين احدهما ان يكون مجازا الوجه الاول ان العبور والتعدي انتقال من مكان
الى مكان وذلك من خواص الاجسام واللفظ ولا يستعمل على الاعراض فهو محال فيقول القائل هذا مجاز مجاز باعتبار الوضع اللغوي
الثاني ان المجاز مفعل وقياس المفعل مجاز في الفاعل حقيقة في الموضع والمصدر واما اذا قلنا انه مشتق من الجواز بمعنى الذي هو
قسيم الامتناع والوجوب فهو حقيقة وذلك لان الجواز بمعنى الامكان حاصل للاجسام والاعراض حقيقة فهو من هذا الوجه ليس
مجازا الا انا ان قلنا ان الجواز انما اطلق على الامكان لحصول معنى التعدي والانتقال في الممكن لكونه منتقلا من الوجود الى العدم ومن
العدم الى الوجود فيصير عند التحقيق الى المجاز فثبت ان المجاز مشتق اما مما اشتق منه بمعنى الجواز بمعنى الانتقال او من الجواز الذي
هو قسيم الامتناع والوجوب ۝ ولعل قائلا ان يمنع كون المجاز منقولا عن الامكان او حقيقة بمعنى الانتقال قال المصنف رضي الله عنه
المسألة الاولى اقسام الحقيقة الى اخرها الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان المدعى اثبات الحقيقة اللغوية احتج المصنف
على ذلك بان قال لا شك في وجود الفاظ موضوعة لمعان من واضع اللغة وتلك الالفاظ استعملت في معانيها اللغوية ولا نعني
بالحقيقة اللغوية الا اللفظ المستعمل في موضوعه اللغوي واحتج جمهور الاصوليين على ذلك بان قالوا اللفظ الموضوع
لمعنى من المعاني اما ان يستعمل في موضوعه الاصلي او في غيره فان استعمل في موضوعه الاصلي فهو الحقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك
وان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك والمجاز فرع الحقيقة لانه اللفظ المستعمل في غير
موضوعه فيستدعي تقدم ذلك اللفظ بازاء معنى من المعاني بل ذلك اللفظ حالة متى استعمل فيه كان حقيقة فيه ولا نعني بوجود
الحقيقة اللغوية الا ما ذكرنا قال المصنف وهذا ضعيف لان المجاز لا يستدعي سبق استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بل انما
يستدعي سبق وضع اللفظ بازاء المعنى وذلك ليس بحقيقة لما سبق ان شاء الله تعالى ان اللفظ في الوضع الاول ليس بحقيقة
ولا مجاز واعلم انا حررنا الدليل على وجه لا يرد عليه ما ذكره المصنف ۝ قال بعضهم هذا الكلام يقتضي بحثين احدهما ان
معنى كون اللفظ مجازا ان يستعمل في غير موضوعه الاصلي لا غير وليس الامر كذلك بل للمجاز شروط اخر وجاز ان يستعمل
المهمل في معنى من المعاني ويكون ذلك استعمالا للفظ في غير موضوعه الاصلي ولا يكون ذلك مجازا بل لا بد لهذا الاحتجاج
من ضميمة اخرى فهذا هو البحث الاول واما البحث الثاني فان يقول كل واحد من الاحتجاجين غير مفيد للمطلوب اذ كل واحد
منهما يدل على ان ههنا الفاظا وضعت في اصل اللغة لمعان استعملت فيها او لم تستعمل فيها على اختلاف اثبات الجنس وهذا القدر
مما لا ينكره احد ولا يقع فيه نزاع حتى يحتاج الى ابانته على المخالف بل الذي يمكن ان يقع فيه النزاع ويحتاج فيه الى اثبات ان
يقول القائل الحقائق اللغوية انتسخت باسرها وصارت الالفاظ باسرها شرعية او عرفية لكثرة النقل والعرف في استعمال اهل
العرف وعلى هذا ابطال الحقائق الشرعية ان وجدناها في الالفاظ التي في الخطاب وان لم نجدها فالحقائق العرفية واما ما نقل من
واضعي اللغات فلا يجوز العمل بها الا انها تعرف وتبحث فلا يخاطبنا الشرع بعد انتساخها ولا شك ان الجواب عن هذا السؤال لا
يحصل بمجرد ما ذكروه بل يحتاج فيه الى تكلف آخر يوجب نقل اوضاع اللغات على ما كانت عليه والجواب عن الاول هو انا نقول
ولو جرت عادة العلماء بتحقيق حدود الاشياء في الابواب اللائقة بها ثم بعد تحرير تلك الحدود قد نشأ اهل ذكرها في غير تحرير
سائلهم على ان ذلك الامر واضح جلي فانه يتعلق بذلك الرجوع الى عرف العلماء في كتبهم واذا تعورفت هذه المقدمة فانما وقع السائل
في تحرير المجاز وذلك لما سبق من شارحه وشرطه وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له مع التراجع
على نوعه وبه المنتقض بالمهمل واما الجواب عن البحث الثاني فهو ان المقصود من ذكر الدليل على الشيء اتفاق التصديق في النفس فان ذكر القضية
بمجرد اعني البرهان لا يكون موقعا للتصديق النفساني ولا يكون علما او ظنا الا اذا رتب المدعي على نفس التصديق افاده علمية او ظنية
فان كان في المسألة مخالف فيحصل بمجموع امرين هو الاحتجاج على الخصم وانتفاع التصديق في النفس وان لم يكن حصل المقصود الاول
وهو مقصود عظيم من مقاصد العلماء الا ترى انا نستدل على ان الاصل عدم الاضمار وعدم النقل والتاخير وعدم المعارض العقلي
وان لم يقع في المسائل المذكورة مخالف واما قوله الذي يمكن ان يقع النزاع فيه كذا وكذا فليس من العجائب لانه الموجود الا ان الانقسام
الدليل الا على المخالف فيه وما ذكره يمكن ان يقع فيه الخلاف بوجهه ولا يلزم من امكان الخلاف وقوعه بما ذكره سابقا واما قوله
بغير الاوضاع اللغوية فلنا نعم هذا جائز ولكنه غير واقع بناء على الاستصحاب قال المصنف رحمه الله المسألة الثانية

في الحقيقة العرفية الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم رحمك الله تعالى ان اللفظ قد يكون موضوعا لمعنى ثم ينقله
الى معنى من المعاني لغرض من الاغراض ثم يشتهر ذلك الاستعمال في جميعهم او في طائفة عظيمة منهم ثم يستفيض بينهم ويكثر
ولا يعقل بعضهم من بعض عند الاطلاق الا المعنى الثاني دون الاول فلا يستعملون ذلك اللفظ الا في المعنى فاذا اشتهر ذلك
اللفظ في ذلك المعنى بحيث لا يفهم تلك الطائفة من اللفظ الا ذلك المعنى فقد انتقلت اللفظة من مسماها اللغوي الى غيره بكثرة الاستعمال
واذا صحت هذه المقدمة فنقول الحقيقة العرفية هي اللفظة التي انتقلت عن مسماها الى غيره بعرف الاستعمال اما قولنا اللفظة فهي
الجنس لسائر الالفاظ الحقيقية والمجازية وقولنا انتقلت عن مسماها الى غيره يخرج الحقيقة اللغوية والمجازات اللغوية وقولنا
بعرف الاستعمال بيان ان النقل ليس بتصريح الناقلين بالنقل بل بسبب كثرة الاستعمال على ما حكيناه واعلم ان في الحد نظرا لانه يبطل الحقيقة
الشرعية فانه يصدق بعرف الاستعمال يخرج ذلك فانه لا بد في الالفاظ الشرعية المنقولة ان يتكلم المتعبد بالاسم الشرعي ويعني به المعنى
الشرعي ويعرف عنه ذلك ببيان متقدم او مقارن ان قلنا لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب او بيان متاخر ان قلنا بجوازه قال بعض المعتزلة انه
لا بد اذا اراد ان يكلفنا الصلاة ان يقول مثلا لجبريل او للنبي عليهما الصلاة والسلام اني اريد ان اتعبد الامة بما يدعى صورتها كذا اسمها
صلاة قلنا ما ذكرتم لا يدفع النقص الصواب ان يزيد في الحد قيدا آخر فنقول الحقيقة العرفية هي اللفظ التي انتقلت عن مسماها الى غيره بعرف
الاستعمال لا من جهة الشرع ولو قيل اللفظة الدالة على معنى انتقل اليه عن موضوعه الاصلي بعرف الاستعمال لا من جهة الشرع كان
اعلم ان العرف اما عام او خاص فلا شك في امكان التسمين واما النزاع في وقوعه والدليل على الامكان انه لا استحالة عقلا ان ينقل اللفظ الى معنى
لغرض من الاغراض فان الوضع والنقل تابعان للاغراض وتعلق الغرض به ممكن قطعا واما قول المصنف واما النزاع في وقوعه فتصريح
منه بوقوع النزاع في وقوع الالفاظ العرفية ونقلها عرفا والخلاف في الالفاظ الشرعية ونقلها مشهور واما في الالفاظ العرفية
وكونها منقولة فغير مشهور قال الحق ان تصرفات العرف محصورة في قسمين الاول الا لكثار من استعمال المجاز اكثارا احصل به اشتهاره
المجاز حتى صار الاستعمال استعمالا انسيكم معه استعمال الحقيقة للمجاز ارجحها وذكره على ما سياتي مفصلا ان شاء الله تعالى من جملتها حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كقولهم الخمر محرمة جعلوا الحرمة متعلقة بالخمر والحرمة لا تتعلق بالاعيان فالخمر لا يحرم وانما يحرم شربها
والدليل على ذلك ان الحل والتحريم من جملة احكام الله تعالى والحكم هو الخطاب القديم المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
فالاحكام لا تتعلق بالاعيان وانما تتعلق بالافعال وقد بلغ هذا الاستعمال عندهم في الشهرة الى حد لا يسكن معه استعمال الحقيقة
ومن قولنا شرب الخمر حرام ومنها تسمية اهل العرف الشيء باسم شبيهه كتسميتهم حكاية كلام زيد بانه كلام زيد وذلك لان من المعلوم بالضرورة
ان زيدا اذا قال قام الامير ثم ان عمرا حكى كلامه كان المحكي كلام عمرو حقيقة الا انه يشبه كلام زيد من حيث المعنى فيسمى كلام عمرو كلام
زيد لتسمية الشيء باسم شبيهه وهذا احد وجوه المجاز على ما سياتي ومنها تسمية الشيء باسم ما له تعلق به كتسميتهم الفضلة المستقذرة بالغائط والغائط
هو المكان المطمئن من الارض وهذا لان عادة الناس جارية بالاستتار عند قضاء الحاجة والحلول في امثال هذه المواضع فصار لملازمة هذا المكان
تعلق بالفضلة المستقذرة ومنها تسميتهم المزادة بالراوية والراوية هي اسم الجمل الذي يحملها وذلك لما بين الحامل والمحمول من التعلق هذا هو القسم
الاول من قسمي تصرفات اهل العرف القسم الثاني تخصيص الاسم المطلق ببعض مسمياته مثال ذلك لفظ الدابة فانها لما دب لا ستقها منه
الدبيب فصار حقيقة بحسب هذا الوضع على كل ما يدب سواء كان من ذوات الاربع او من غيرها ثم انها اختصت بالعرف ببعض البهائم وكذا لفظ الملك مانه
مشتق من الالوكة وهي الرسالة ثم انها اختصت ببعض الرسل ولا يقال للرسل من البشر كذا لفظ الجن ماخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض من استتر عن العيون
ولا يسمى كل المستتر من العيون من الانس على هذا الاصطلاح العرفي وكذا لفظ القارورة والخابية مما هو موضوع لما يستقر فيه الشيء ويخابيه
ثم خصصا ببعض فتصرف العرف في الالفاظ محصور في هذين القسمين والزائد على ذلك لم يصح عنهم ولا يجوز اثباته والدليل على ان هذا النوع من
التصرف صادر منهم ان علامات الحقيقة موجودة في هذه الالفاظ بالنسبة الى اهل العرف فوجب كونها حقيقة فيه هذا هو القسم الاول وهو العرف
العام اما القسم الثاني وهو العرف الخاص وذلك كالاصطلاحات المخصوصة لكل طائفة من ارباب العلوم على اختلافها فمنها كالفقه والخلاف وعلم الكلام
وعلم النحو اما ما يختص الفقهاء كالجمع والفرق وتسميتهما ظاهرة وسياتي تحديدهما ان شاء الله تعالى واما ما يختص بعلم الخلاف كالنقض والكسر والقلب
اما النقض فهو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة والكسر نوع منه واما القلب فهو نوع من انواع الدليل على عين الدليل الجوهر هو المكان الغائر بنفسه على الاصطلاح
والعرض هو القائم بغيره وعلى اصطلاح آخر الجوهر هو الغني عن الموضوع والعرض هو المفتقر اليه والكون هو الحصول في الحيز والاجتماع والحركة والسكون

في الحقيقة الشرعية الى الآية **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف قدم الكلام في حد الحقيقة الشرعية على الدليل الدال على افادة التصديق وهو الواجب فان القصور متقدم
الى يعتبرها لوضوحها ولا شك في وقوع هذا النوع من النقل من اهل العلم **قال المصنف رضي الله عنه**
على طبعا فيتقدم عليه وضعا فقال الحقيقة الشرعية هي التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى اما قوله هي التي اي هي اللفظة وهي الجنس واما قوله استفيد
من الشرع وضعها للمعنى فهو فصل له عن غيرها من الحقائق اللغوية والعرفية وفيه نظر وبيانه ان المراد بالوضع اما ان يكون هو الاصطلاح صريحا او
او غلبة الاستعمال الاول ادعاه على اصل المعتزلة سفر ويمكن تمشيته واما على اصل الاشاعرة فلا نسلم ذلك وقد نبهنا عليه في الفصل المتقدم
على هذا فالصواب هو اللفظة الدالة على معنى مجازي في لغة اسعلت اليه بغلبة استعمال الشارع هذا هو الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني ففي
نقول اختلف الناس في وجود الالفاظ الشرعية المنقولة على اقوال ثلاثة القول الاول مذهب القاضي وطوائف من الفقهاء وجميع الخوارج ان
هذه الالفاظ لم تنقل اصلا وانما باقية على اوضاعها الا انه زيد في الاعتداد بها امور اخر القول الثاني مذهب المعتزلة وسواهم ان هذه
الالفاظ نقلت عن معانيها اللغوية الى معان اخرى شرعية من غير مراعاة النقل الى المجاز اللغوي القول الثالث اختيار المصنف
وامام الحرمين ان هذه الالفاظ منقولة شرعيا ولكن الى معان هي مجازات لغوية وهذا القول مخالف للقولين الاولين اما
مخالفته لمذهب القاضي فظاهر وذلك لان القاضي يقول ما نقلت اصلا وهذا القول قد صرح بالنقل الى المجازات اللغوية واما
مخالفته لمذهب المعتزلة فلانهم شرطوا في نقل هذه الالفاظ ان يكون المنقول اليه مجازا لغويا وقد اشترط هذا الشرط في هذا القول
على راي من يختاره واعلم ان المسالة لها صور ثلاثة الاولى ان يكون اللفظ والمعنى معلومين عند اهل اللغة ولكنهم لم يضعوا هذا
اللفظ لهذا المعنى الثانية ان يكونا مجهولين الثالثة ان يكون احدهما معلوما لهم والاخر مجهولا والنزاع في الصور الثلاثة على
السوا ونقل ابو الحسين في شرح العمد عن قوم الخلاف في امكانه فمنع قوم جواز ذلك واختلف القائلون فعلله بعضهم بانه
على انه منع من امكان ذلك وعلله الباقون بانه على انهم منعوا من حسنه وقال صاحب الاحكام الحق عندي امكان كل واحد من المذهبين ولا
شك في امكانهما واما الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع والحاصل هاهنا مفروض فيما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كالصوم والصلاة والحج
ونحوهم ولا يمنع القاضي ابو بكر ذلك واثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء قال الامام في كتاب البرهان قال القاضي لم ينقل الشارع الفاظ اللغوية
عن حكم وضع اللسان الى مقاصد الشرع وقال الآخرون هي مقررة على حقائق اللغات لم تنقل ولم يزد في معناها وهذا اختيار القاضي
وذهب طوائف من الفقهاء الى انها اقرت ولم يزد في معناها في الشرع وقالت المعتزلة الالفاظ تنقسم بالنسبة اقساما احدها الالفاظ الدينية
الايمان والكفر والفسق فهي عندهم منقولة الى خصال في الدين والايمان في اللسان هو التصديق والكفر هو الكفر وهو الستر والفسق
من الخروج وهذا ذكروه على قواعدهم في ان مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا واما هو فاسق القسم الثاني الالفاظ اللغوية
وهي الباقية على قوانين اللسان القسم الثالث الالفاظ الشرعية وهي الصلاة والصوم واخواتها وهي مستعملة في فروع الشرع وسموها
في الديانة والشرعية تقول ما حكيناه عن الفقهاء في انها مقررة لم يزد في معناها قال الغزالي مال المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء الى ان الاسماء اللغوية
دينية وشرعية اما اللغوي فظاهر واما الديني فما نقلته الشريعة الى اصل الدين كالايمان والكفر والفسق اما الشرعي فكالصلاة
والصوم والزكاة ثم قال والمختار عندنا انه لا سبيل الى انكار تصرف الشرع في هذه الاسامي ولا سبيل الى دعوى كونها منقولة عن
اللغة بالكلية كما ظنه قوم لكن تصرف في الاسامي من وجهين احدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الصوم والحج من هذا الجنس
اذ للشرع تصرف في الاستعمال كالضرب الثاني اطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء كتسميتهم الخمر محرمة وتصرفه في الصلاة لذلك اذ السجود
والركوع شرط الشرع في تمام الصلاة فسمله الاسم بعرف استعمال الشرع اذ لا بد من الركوع والسجود وكان الصلاة ومن نفسها
بعد تسليم هذا النوع من تصرف الشرع اهون من اخراج الركوع والسجود من الصلاة فلننا حل الناظر المذاهب المنقولة في هذه المسالة
وانه هل اتفقت كلمة الائمة في شيء واحد ام لا وافق ابن الحاجب المعتزلة ثم اعلم ان المعتزلة قسموا الالفاظ المنقولة الشرعية الى قسمين فقالوا
هي منقسمة الى اسماء اجريت على الافعال كالصوم والصلاة والحج وذلك لانها اسماء الافعال والى افعال اجريت مجرى الفاعلين كالمؤمن
والفاسق وهذا الضرب يسمى عندهم بالاسماء الدينية تفرقة بينها من حيث الاصطلاح وان كان الكل على السواء في وقوع النزاع فيها
ومن الناس من اعترض على المعتزلة في الفرق بين النوعين والاعتراض ساقط اذ لا مناقشة في الاصطلاحات واذا عرفت ذلك فقد
تمسك المصنف على ما اختاره بطريق التلازم وهو قياس استثنائي بادلة الدعوى والنص وقال هذه الالفاظ الموضوعة على هذه المعاني من الحقائق

اللغوية والمراد بالحقائق اللغوية انها مجازات لغوية والدليل عليه هو انه لو لم تكن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني عربية بمعنى
انها مجازات لغوية او حقائق لغوية لما كان القرآن كله عربيا ضرورة اشتمال القرآن على هذه الالفاظ والتقدير ان افادتها
لمعانيها ليست عربية بمعنى انها ليست مجازات لغوية ولا حقائق لغوية فيلزم صدق الملازمة جزما واللازم باطل لقوله تعالى
قرآنا عربيا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجه الاستدلال بالاولى التصريح بكون القرآن عربيا ○
وبالثانية انه تعالى اخبر عن كونه ما ارسل رسولا الا بلسان قومه ومحمد عليه الصلاة والسلام عربي فيجب ان يكون مبعوثا بلغة
العرب فيلزم كون القرآن عربيا ○ واعترض بعضهم على هذه المواضع باشياء احدها ان من جملة ما ذكره حد الحقيقة الشرعية
ومن جملة ما اختاره عند الاثبات مناقضة لانه ذكر في الحد وقال هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى فرقا عند الاثبات
المجاز بان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية وهذا مناقض وذلك لان اطلاق الشرع
لما كان مسبوقا بالحقائق اللغوية ومجازاتها موضع هذه الالفاظ صار مستفادا من اللغات بالقياس الى معانيها الحقيقية
والمجازية جميعا والشرع لم يحدث وضعا غير انه استعمل اللفظ في المعنى المجازي فلا يكون الوضع لذلك المعنى مستفادا منه
بل يكون الوضع الحاصل مستفادا من الشرع فلنا لم لا يجوز في طرف الاثبات من الشرع غير الاطلاق على المعنى المجازي وذلك ليس
بوضع جديد على الاطلاق اللهم الا ان يقصد بعود اخرى وهي كثرة الاستعمال كثرة ناسخة للوضع الاول فيكون الشرع مستوفيا
لوضع اللغة باستحالة وهو لم يذكر هذا في الحد بل الجواب في هذا لم يرد الشك من وجه آخر لانه اذا انتسخ الوضع الاول لم يبق
الوضع العربي ولا يكون القرآن عربيا فلا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور وثانيها انه ذكر في الحد معنى عاما فان سواء كان اللفظ
والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين ثم اختلفوا في نوع هذا الاختيار هذا وهو انه ثابت على وجه مخصوص بهذا الاثبات
يكون للحدود الذي سنذكره وهذا الذي ذكر الدليل على ثبوته ووقوعه ليس هو ذلك الذي حده اولا لان الذي اثبته انه لا بد
وان يكون اللفظ والمعنى لاهل اللغة لان اهل اللغة لا بد وان يعلموا المعاني الحقيقية والمجازية للالفاظ التي وضعوها ويعلمون
الالفاظ ايضا والمحدود كان غير هذا لانه كان اعم وثالثها انه بعد الفراغ من التحديد ما اختلفوا في وقوعه ثم قال والمختار ان وقوع
هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز وهذا لم يتبين منه انه يرد على القائل بالوقوع او يصحح وكان يترك ذلك الاجمال ويشتغل
لشيء آخر ورابعها المناقضة بين تصحيح ما ذكره وبين ما ذكره حد الحقيقة الشرعية لانه قال افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن
لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم ومقتضى تصحيح هذا القياس ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني
لغوية واذا كانت لغوية لا يكون الافادة مستندة الى جهة اخرى فلا يكون شرعية فلا تثبت الحقيقة الشرعية لان الحقيقة
الشرعية هي التي تكون الافادة من الشرع ويستفاد منه الوضع على ما ذكرنا في الحد ثم هذا الكلام يمكن ان يجعل سؤالا من جهة من منع
وقوع الحقيقة الشرعية وهذا القول بالموجب فنقول انا اعترف بموجب هذا الدليل وهو ان الالفاظ التي استعملها الشارع افادتها
للمعاني افادة لغوية سواء استعملها في المعاني الحقيقية او المجازية التي كانت العرب يستعملونها الشارع افادتها فيهم ان يعلم انه لم يذكر
في هذه المسألة بطولها ما يرد على هذا او يبدل الانتصار للخصم محجوجا وجاء منهما الكل على ما علمت مما سبق ان الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه
عليه وههنا جعل الحقيقة عبارة عن نفس اللفظ فكان الخبر في الحد وهذا ناقض ما سبق ويعلم من هذا ان مجرد اطلاق اللفظ من
الشرع او العرف لا يكفي في اثبات حقيقة مجددة فان اهل العرف كثيرا ما اطلقوا لفظ الاسد على الشجاع ولفظ الحمار على البليد مع
ذلك لم يصر حقيقة فيه وكذلك الشارع اطلق لفظ اليد على القدرة ولفظ الاستواء على الاستيلاء ولفظ الماء على العلم ولم يصر حقيقة شرعية
بل شرط ذلك ترك استعمال اللفظة في حقائقها اللغوية واستعمالها في غير تلك المعاني استعمالا كثيرا كثرة ناسخة للوضع الاول بحيث
يبادر الى فهم السامع عند سماعه من هذا اللفظ المعنى الثاني دون الاول من غير قرينة توجب ذلك الاستدلال ثم نظر الراسخين في العلم
في الالفاظ الشرعية واستعمال تلك الالفاظ في معانيها الغامضة من وجه آخر وهو انهم قالوا ان الواضع للغات هو الله تعالى
وعلم العالم مسميات هذه الالفاظ وحقائقها ثم انه اوقع فيهم تلك المعاني عبادة من الشرع على قدر قوتهم واستعداداتهم لفهم تلك
المعاني بحسب اختلاف احوالهم ومنازلهم بحسب الاطوار مع بدو الامر لا يستعد كل واحد لفهم تلك المعاني الغامضة التي هي
مسميات تلك الالفاظ التي خاطب الله بها لقصور افهام البشر في بدو الامر واقتصار ادراكهم على الامور المحسوسة والاحوال البدنية

ومسميات تلك الالفاظ معان عقلية شريفة غامضة واحوال غامضة من مبدائها ومعادها وسلوكها وبلوغها الى المقصد وما يتبعها
وما يتبعها على ذلك وهذه المعاني بعيدة من تصوراتهم في بدو الامر فيفهمون من هذه الالفاظ معان متعلقة بالمحسوسات والاحوال
متعلقة بالابدان وهم مع ذلك لا يدعون ان تلك المعاني التي يفهمونها هي حقائق هذه الالفاظ فاذا اشتهر المعنى الاخير عليه وسبق افهامهم ان
الشرع استعمل اللفظ المشهور عندهم فيه قالوا هذا الاستعمال بطريق المجاز وحسبوا حمل اللفظ عليه اولا للكلام ○
واما المحقق فيعلم ان الامر بالعكس ويظهر ذلك ان الوالد اذا قال لولده الصغير ولدا اسلك الى معلمك ليعلمك الخط فالصغير
يفهم من معنى التعليم والخط معنى ما لكن كون ما هو حقيقة التعليم والخط ثم بعد ما شرع في التعليم والخط وبلغ علم الخط الى
حد يشبه حقيقة التعلم وحقيقة الخط والله تعالى وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني العقلية الغامضة وخاطب الناس بها وفهمهم
من المعاني التي تناسب حسبانها الحقيقة وما لا تفي النفس بحملها بالجملة في استعدادها وكذا في الامة كمال الاستعداد لا جرم
حد طبقات الناس يختلف في فهم معاني خطاب الشارع وكمال النفس وقوتها لاستعدادها يبلغ الى البطن السابع من بطون معاني القرآن
لكن ذوق هذا الكلام لا يليق بكل فقيه ولا بكل اصولي بل يدرك هذا نوع آخر من الفقه والاصول والجواب عن الاول بعد
الاطلاق بالكرة التالية الى حد يصير ناسخا للوضع الاول فلا يبقى المناقضة تندفع بقيد المطلق وح يعود حاصل
السؤال الثاني ان الصواب هو التقييد والاطلاق في موضع التقييد خطأ وهذا سؤال آخر قوله اذا انتسخ الوضع الاول
لم يبق الا الوضع العرفي ولا يكون القرآن عربيا ولا يمكنه الاحتجاج بالدليل المذكور قلنا لا نسلم انه اذا انتسخ الوضع العربي
بمعنى انتساخ الحقيقة اللغوية لا يكون القرآن عربيا انما يكون كذلك لو لم يكن مجازا لغويا ولا يلزم من الاول الثاني او نقول
اذا انتسخ الوضع العرفي بمعنى انتساخه حقيقة ومجازا يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا ولكن لا نسلم ذلك وليس ذلك مذهب
المصنف اصلا وسند المنع ظاهر بل يكون القرآن مشتملا على الحقيقة اللغوية او المجاز اللغوية وكل ذلك من لغة العرب قوله في
الوجه الثاني الذي جعله اعم من الذي اثبته قلنا نعم ولكن يلزم من اثبات الاخص اثبات الاعم قوله في الوجه الثالث والمختار ان قول المصنف
ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز وهذا لم يبين انه رد على القائل بالوقوع او يصحح قلنا قد بينا في اول
المسألة معنى هذا الكلام وبه يبين انه يرد على المعتزلة والقاضي جميعا قوله في الوجه الرابع المناقضة حاصله من ما ذكره تصحيح القياس
المذكور ومن ما ذكره حد الحقيقة الشرعية وذلك لانه يلزم من صحته ان يكون الافادة لغوية ولا يكون الافادة مستندة الى جهة
الشرع قلنا المناقضة مندفعة لان من الافادة اللغوية ضرورة هذه الالفاظ دالة على هذه المعاني بطريق المجاز اللغوي
وكونه مجازا لغويا مستندا الى اللغة وكونه سابقا الى الذهن بكثرة الاستعمال الشرعي مستندا الى الشرع فلا مناقضة اصلا قوله والاخير
الحاصل ان الحقيقة هي استعمال اللفظ في موضوعه عند المصنف غلط فاحش من هذا المعترض فانه قد سبق في كلام المصنف ما يدل على ان
الحقيقة عنده هو اللفظ المستعمل فيما وضع له في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وذلك لانه اختار الذي ذكره ابو الحسين البصري
وذلك صريح فيما ذكرناه نعم الفرق بين اللفظ المستعمل في موضوعه وبين استعمال اللفظ في موضوعه ظاهر وقد سبق فيما سار ان
هذا المعترض هو الذي قال الحقيقة هو استعمال اللفظ في موضوعه واما ذكره من نظر الراسخين في العلوم لا بد من شرحه وايضاحه ثم بعد
ذلك يشرع في الجواب عنه ○ فنقول اعلم ان هذا الكلام رمز من قائله الى مذهب الباطنية وحاصله ان الارواح البشرية انما تكمل بعقد
اشتغالات كثيرة من بدن الى بدن ففي بدء الامر لضعفه لا تستعد لفهم معنى كلام الله تعالى فيحمل اللفظ المشار الى معنى غامض حق
المجاز ويعتقد ان ذلك المجاز هو المعنى الغامض واما المعنى الظاهر الدال عليه اللفظ حقيقة فهو معنى ظاهر وضع له اللفظ
والامر بالعكس لان اللفظ وضع لذلك المعنى الغامض وهو مجاز في المعنى الظاهر ففي اول الامر لضعفه يعتقد ذلك الظاهر
حقيقة والغامض مجازا واذا قويت النفس بكثرة الاشتغالات واستعدت لفهم كلام الله تعالى علمت ان الامر على العكس فيغلب الحقيقة عنده مجازا
والى هذا المعنى اشار بقوله ان هذا المعنى انما يدرك بذوق آخر واصول اخرى وفقه آخر وهذا المذهب باطل لما تقرر في علم الكلام وبعد
سعي الباطنية في هذا الكتاب وانه كيف يدل هذا اللفظ على مذهب الباطنية فلا يشتغل فان صاحب الاشكالات حصلت له اطلاعات
كشفت عن مذهبه وتحققنا منه انه يعتقد ذلك وله مصنف في تصحيح هذا المذهب الفاسد ○ اعلم ان الحد الذي ذكره الامام للحقيقة
الشرعية هو حد الحقيقة الشرعية على اصل المعتزلة وكذا التقسيم المذكور عقيبه قال صاحب المعتمد الاسم الشرعي ما استفيد بالشرع

وضع للمعنى وقد دخل تحت ذلك ان اللفظ والمعنى لا يعرفهما اهل اللغة وان يكونوا يعرفونهما غير انهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى وان يكونوا عرفوا
الاسم ولم يعرفوا المعنى نحو الصلاة الشرعية وان يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم كل هذه الاقسام داخل تحت ما ذكرناه هذا لفظه
ثم ذكر الدليل على امكانه ثم ذكر الدليل على وقوعه على الوجه الذي يقتضيه مذهبه وهذا سقط فان التصور مناسب للتصديق واما ما ذكره المصنف فخصوصه
سقط وبيانه انه ذكر الحد للحقيقة الشرعية والقسم المذكور على ما يقتضيه راي المعتزلة وخالفهم في المذهب والاختيار فان التصور غير مناسب
للتصديق بل لا يستقيم اصلا فالصواب في حد الحقيقة الشرعية على رأينا ان نذكر ما ذكرناه وبعد ذلك فنقول الحقيقة الشرعية هي اللفظة الدالة
على معنى مجازي لغة استعملت فيه بغلبة استعمال الشرع فيه لا يشتمل على ذلك التقسيم بل نقول لا بد وان يكون في ذلك اللفظ وذلك المعنى من حيث هو مجاز لغوية
يعلمها اهل اللغة لاستحالة نقل الشرع لفظة لغوية الى معنى هو مجاز لغة لا يعرفها اهل اللغة نعم قد لا يعرف المنقول اليه بخصوصه ولا بد ان يعرفوه
بعموم كونه مجازا لغويا ولا بد ان يعرف اللفظة المنقولة وانها في اصل اللغة لماذا فلا يستقيم ذلك التقسيم الذي ذكره المعتزلة على
اصلنا المخالف لاصلهم فالواجب على من خالف الاصل ان يخالفهم في فروعه المختصة بذلك الاصل واما المخالفة في الاصل والموافقة
في الفروع المختصة به الا الاصل فغير سديد ولنضرب لك مثالا فنقول قال اهل الحق العالم حادث والمراد بالحدوث تقدم
عدم العالم على العالم تقدما مغايرا للتقدمات الخمسة المشهورة وقالت الفلاسفة العالم حادث والمراد بالحدوث تقدم عدم
العالم على العالم بالذات فمن اختلف تصور الحدوث باختلاف المذهبين فالتصديق المبني على احد التصورين يكون مخالفا للتصديق
الاخر المبني على التصور الاخر واما الموافقة في التصور والمخالفة في التصديق المبني عليه لا يستقيم انتظامه فمن خالف في التصديق
فلا بد وان يخالف في التصور فافهم ذلك **قال المصنف رضي الله عنه** فان قيل هذا الدليل فاسد الى قوله والاداة الحادثة
الشرح قال رضي الله عنه اعلم انا سمينا السؤال المسمى بفساد الوضع عبارة عن كون الدليل دالا على خلاف محل النزاع وهو غير
مسموع على اصطلاح المتأخرين انه لا توجيه لكونه خارجا عن المنع والمعارضة وحاصله عائد الى انه يقتضي دليلكم كون الالفاظ المستعملة
في القرآن باسرها في غير ما كانت العرب تستعمله فيه وليس كذلك بالاتفاق فاذن دليلكم دال على امر هو خلاف الاجماع
ولا معنى لفساد الوضع الا ذلك وبيان ان دليلكم يقتضي ذلك ان دليلكم ان القرآن كله عربي ولا معنى لكون كله عربيا الا ان
جميع الالفاظ المستعملة فيه مستعملة في غير ما كانت العرب تستعمله فيه وهذا على خلاف الاجماع فثبت انه فاسد الوضع ثم سلامته
عن فساد الوضع ولكن لا نسلم صدق الملازمة وسند المنع انه لا يلزم من كون افادتها عربية ان يكون القرآن عربيا وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن العرب يتكلم بها وان كانوا لا يعرفون هذه المعاني والحاصل ان كونها عربية امر منوط باستعمال الالفاظ وان لم يكن
في هذه المعاني ثم انا اذا استعملت في غير معانيها اللغوية لا يكون عربية لكن لم يلزم من كون هذه الالفاظ عربية ان لا يكون القرآن
عربيا وسند المنع انما يلزم خروج القرآن فلم قلت انه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا وهذا لان الثور الاسود الموجود
فيه شعرات بيض يقال انه اسود وذلك لغلبة شعرات السود وكذلك القصيدة الفارسية يقال انها فارسية وان اشتملت على الفاظ
عربية ثم ثبوت الملازمة ولكن لا نسلم انتفاء اللازم واما الآيات فلا نسلم دلالتها على ان القرآن بكليته عربي وهذا لان القرآن
صادق على كل القرآن حقيقة وكذلك على بعض منه لوجوه الاول انه لو حلف ان لا يقرأ القرآن فقرأ آية حنث ولو لم يكن القرآن
اسما للبعض والا لما حنث الوجه الثاني هو ان مقتضى الدليل ان يقال القرآن على كل ما يقرأ لكون القرآن مشتقا من القراءة وهو الجمع
الا انا خالفنا هذا الدليل فيما عدا كتاب الله تعالى فيجري فيما عداه على مقتضى الدليل ويلزم من هذا ان يكون بعض القرآن قرآنا الوجه
الثالث يصح ان يقال هذا كل القرآن ولو كان القرآن اسما للكل لكان هذا تكرارا واللازم باطل ويصح ان يقال هذا بعض القرآن اسما
للبعض لكان تكرارا واللازم باطل فثبت ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت ذلك فلا يلزم من كون القرآن عربيا ان يكون كل عربيا ثم
ان ما ذكرتم من الدليل يدل على ان القرآن عربي بكليته ولكن معناها ما ذكرتم وذلك لان الحروف التي في اوائل السور كقوله تعالى
حم ويس وامثالها ليست بعربية والدليل عليه ان العرب لا يفهم منها معنى ولو كانت من الاوضاع لفهمت العرب معانيها والمشكاة من
لسان الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان والقسطاس من لغة الروم هذه جملة الاعتراضات الواردة على مقدمات الدليل فلما فرغ
منها شرع في المعارضة في حكم المسألة فقال ما ذكرتم من الدليل الدال على حكم المسألة معارض بدلالة اخرى من حيث الاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو انه يحدث في الشرع معان لم يكن ثابتة قبل الشرع وذلك كالوضوء والصلاة والصوم وامثالها ولا شك انها لم يكن

معقولة للعرب ومتى حدثت معان حادثة فلا بد لها من الفاظ حادثة لتمكن التعبير عن تلك المعاني الحادثة الا ترى انه يحدث بحسب الصنائع
الحادثة اسام لادوات يحتاج اليها ارباب تلك الصناعة واستقراء الصناعات يدل على صحة ما ذكرناه فان النجار له ادوات
والآت يحتاج اليها في صناعته ولها اسام لم يضعها واضع اللغة وضعها من احتاج الى تلك الآلات ويلزم من ذلك تجدد وضع
الفاظ بازاء معان حدثت في الشريعة ولم يكن ذلك من الاوضاع اللغوية وهو المطلوب **قال المصنف رضي الله عنه** وانما
الفصل الى قوله لما صح الاستثناء **الشرح رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من تقديم مقدمتين من علم الكلام
لانه يتوقف تمام الاحاطة بالمسألة التي نحن نتكلم فيها على تحقيقهما فلا بد من ذكرهما الاولى الكلام في لفظ الايمان لغة
واصطلاحا اما لغة فقد اتفقوا على انه للتصديق ايضا قال هكذا نقله المصنف في بعض كتبه واما من حيث الاصطلاح الشرعي
فمنهم من جعله على القلب ثم فيه وجهان منهم من زعم انه المعرفة وهو مذهب جهم بن صفوان واحدى الروايتين عن الاشعري واكثر
اهل البيت لا سيما الشريف المرتضى ومنهم التصديق النفساني وهو المذهب الظاهر للاشعري ومنهم من زعم انه على الجوارح وهو
وجهان منهم من خصها بالواجبات ومنهم من ادخل المندوب فيها ومنهم من زعم انه عبارة عن اللفظ بكلمتي الشهادتين وزعم ان المنافق
مؤمن وهو مذهب الكرامية ومنهم من زعم انه عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهو مذهب
السلف رضي الله عنهم الثانية انه اختلف المسلمون في صاحب الكبيرة على وجوه اربعة احدها القطع بانه لا يعاقب وهو قول المرجئة
الخالصة الذين يقولون المعصية لا تضر مع الايمان وثانيها القطع بانه يعاقب وهذا قول المعتزلة الوعيدية وهؤلاء اختلفوا
فمنهم من حكم بانه يصح من الله العفو وهو مذهب البلخي واصحابه ومنهم من جوزه عقلا ومنع منه سمعا وهم اكثر البصريين واختلفوا
من وجه وهو انه هل يبقى مخلدا في النار ام لا فاكثر الوعيدية حكموا بالتخليد والخالدي زعم انه يخرج من النار ويثاب الثالث
قطعوا بان الله يعاقب الكبيرة في الجملة وقطعوا بانه لا يخلد هو وقطعوا ايضا بالعفو عن بعضهم لكنه توقف في امر كل واحد
من العصاة وهو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه واكثر اهل السنة واختيارنا ومنهم من توقف في الكل واذا اتضحت المقدمتان فنقول
الايمان في اللغة عبارة عن التصديق بالاتفاق وقد نقله الشرع الى فعل الواجبات يدل على ذلك وجوه الاول ان فعل
الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان انما قلنا ان فعل الواجبات
هو الدين وذلك لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الآية وجه الاستدلال بالآية ان قوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الا كلمة استثناء من قوله وما امروا وهو استثناء المفرغ هو اثبات وقوله تعالى
ليعبدوا الله مخلصين الآية هو المستثنى فيكون اثباتا فيدل على انهم امروا بالعبادة الخالصة لله تعالى واقام الصلوة وايتاء
الزكوة وما امروا بغيرها وقوله وذلك دين القيمة كله ذلك الى جميع ما تقدم ذكره فيحصل ان كل ما تقدم دين وكل ما هو متقدم
ايمان فالاعمال هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان
لوجهين احدهما ان الاسلام لو كان غير الايمان لما كان مقبولا من ابتغاه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
لكنه مقبول اجماعا فلا يكون الايمان غير الاسلام فيكون الايمان هو الاسلام والثاني انه تعالى استثنى المؤمنين من المسلمين في
قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فدل على ان الاسلام هو الايمان والا لكان ذلك استثناء من غير الجنس وذلك غير جائز لكونه على
خلاف الاصل واعلم انه يتأتى رد هذا الدليل الى صورة القياس المركب الموصول ويتأتى رده الى المفصول منه ووجههما ظاهر
فصح ما ادعينا ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق بالقلب وقد نقله الشارع الى فعل الواجبات واخرج عنه فعل المندوبات
على ما بيناه في المقدمة الاولى **قال المصنف رحمه الله** الثاني قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى الجواب **الشرح**
قال رحمه الله اعلم ان الخصم عارض في حكم المسألة من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فقد سبق بيانه وشرحه
واما التفصيل فهو ان بين ان كل واحدة واحدة من هذه الالفاظ وهي الايمان والصلاة والصوم نقلها الشارع من معناها اللغوي
الى معنى آخر وقد بين ذلك في لفظ الايمان بامور من الوجه الاول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان لفظ الايمان منقول شرعا الى المعنى
آخر عن المعنى اللغوي قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وجه الاستدلال الا ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق بالقلب بالنقل
عن ائمة اللغة وفي الشريعة عبارة عن الاعمال لان المفسرين قالوا المراد بالايمان في الآية الاعمال وقيل المراد الصلاة فيلزم ان يكون لفظ الايمان

منقولا شرعا اما الى الاعمال او الصلاة واياما كان فالمطلوب حاصل الوجه الثالث قوله تعالى انما المومنون الذين امنوا بالله
ورسوله الاية وجه التمسك ان الله حصر المومنين في المذكورين في الاية لانه ذكره بكلمة انما وهي للحصر على ما سياتي بعد ذلك ان شا
الله تعالى ثم انه امر الرسول صلى الله عليه وسلم في اخر الاية ان يستغفر لهم والفاسق لا يستغفر له الرسول حال كونه فاسقا بل يلعنه ويحد
ويلزم من ذلك ان لا يكون الفاسق مومنا فاما انا فان كل مومن فالنبي عليه السلام يستغفر له بالاية ولا شيء من الفاسق يستغفر
له الرسول عليه السلام ينتج من الشكل الثاني ان الفاسق غير مومن ويلزم من ذلك كون الايمان منقولا في الشرع الى العمل بالاركان وذلك
الوجه الرابع ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمومن لا يخزى يوم القيمة فقاطع الطريق ليس بمومن اما الاولى فان لهم عذابا عظيما
لان الله تعالى ذكر ذلك في حقهم وذلك هو النار وكل من ادخل النار فقد اخزى لقوله تعالى ذلك حكاية عنهم ولم يكذبهم
على صدقهم فيه فقد صحت المقدمة الاولى واما الثانية فلان المومن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين امنوا معه وهو دليل على صحة المقدمة الثانية وينتج المركب من الثاني كون قاطع الطريق ليس بمومن ويلزم من ذلك
كون الايمان منقولا شرعا الى العمل بالاركان وذلك هو المطلوب الخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق بالقلب
لما صح وصف المكلف بالايمان الا في الوقت الذي يكون المكلف مستعملا له على ما سيأتي في باب الاشتقاق ان صدق المشتق يتوقف على دوام
ما منه الاشتقاق بالمشتق واللازم باطل فالملزوم مثله اذا اتى بالايمان ولم يحبطها بما يضادها ثبت انه مومن بل موصوف بذلك حال النوم وان لم
يكن مباشرا للتصديق في تلك الحالة فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم وهو ان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق بالقلب فيلزم كون
الايمان منقولا شرعا وهو المطلوب • السادس هو انه لو كان الايمان في الشرع عبارة عن التصديق بالقلب لكان كل مصدق بشيء من الاشياء
اي شي كان يسمى مومنا شرعا فيلزم كون المصدق بالجبت والطاغوت مومنا شرعا واللازم باطل فيبطل الملزوم والتقريب تمامه •
السابع هو لو كان الايمان عبارة عن التصديق لكان كل من صدق بالله ثم يسجد للشمس يكون مومنا واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك •
الثامن التصديق بوحدانية الله تعالى لا يجامع الشرك قطعا والايمان بالله يجامع الشرك لقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون دل ذلك على ان الايمان ليس عبارة عن التصديق بوحدانية الله تعالى في الشرع فيلزم النقل فثبت بهذه الوجوه كون لفظ
الايمان منقولا شرعا واما لفظ الصلاة فهي في اصل اللغة اما للمتابعة ومنه تسميتهم الطاير الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء
لقول الشاعر وصلى على دنها • او لعظم الورك وذلك اختيار بعضهم فانه قال اذا سميت الصلاة صلاة لان عادة المصلين في الصلاة
ان يثنوا صلبهم فيكون عند الركوع راس احدهم عند صلا الاخر وهو عظم الورك والحاصل ان لفظ الصلاة مشتق اما من الصلاة
بمعنى المتابعة او من الصلاة بمعنى الدعاء او من الصلاة بمعنى عظم الورك وفي الشرع لا يتعدى شيئا من هذه المعاني لوجهين الاول هو انه
لو كان في الشرع عبارة عن احدى المعاني الثلاثة لتبادر الى الذهن احدها عند الاطلاق فان من لوازم الحقيقة المبادرة الى الذهن
واللازم باطل فالملزوم كذلك فلا يكون في الشرع عبارة عن احدى معان ثلث فلزم ان يكون لفظ الصلاة منقولا شرعا وذلك هو
المطلوب • الثاني ان صلاة الامام والمنفرد صلاة ولم يوجد في صلاة الامام المتابعة ولا يكون راسه عند ورك غيره دل ذلك على ان
لفظ الصلاة منقول شرعا وهو المطلوب • ولان الانسان اذا اشتغل من الدعاء الى غيره لا يقال انه كان في الصلاة ولو كان في
الشرع عبارة عن الدعاء لقيل ذلك واللازم باطل فالملزوم كذلك فيلزم النقل شرعا ولان صلاة الاخرس صلاة شرعا
ولا دعاء فيها ويلزم من هذا كله كون هذه اللفظة مستعملة في غير معانيها اللغوية فيلزم النقل الشرعي • واما لفظ الزكوة
ففي اللغة عبارة عن النماء والزيادة نقلا عن ائمة اللغة وفي الشرع عبارة عن بعض المال مخصوص واما لفظ الصوم فانه في
اللغة عبارة عن نفس الامساك وفي الشرع عبارة عن امساك مخصوص ولا يتبادر الى الذهن عند سماعه مطلق الامساك دل ذلك على
النقل الشرعي قال المصنف رضي الله عنه الجواب الى التنبيهات الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله
انه لما فرغ من الاسولة الواردة على مقدمات الدليل وعلى حكم المسئلة شرع في الجواب عنها اما قوله هذا الدليل فاسد الوضع قلنا
هذا السوال لا يتوجه على اصطلاح المتاخرين فلا يسمع واما على اصطلاح المتقدمين فغير مسموع اما المحصل الذي فنقول لا
نسلم ان عادة العرب جارية باستعمال الحقيقة والمجاز ونحن ندعي ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني باستعمالها فيها غير
خارج عن استعمال العرب وذلك من المجازات المشهورة بتسميتهم الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود والدعا احد اجزاء الصلاة

بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري • ولان المقصود من الصلاة الخشوع والخضوع فكان في اطلاق اسم الصلاة
الموضوع في اللغة عليه من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وذلك من المجازات اللغوية السابقة • واذا تمهد ذلك عدنا
الى السوال فقوله ان ذلك يقتضي ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيها قلنا ان عنيتم ذلك
بطريق الحقيقة فقط فممنوع • وان عنيتم اما حقيقة او مجازا فمسلم • وهذا لان العرب تستعمل الحقائق والمجازات • وتداولوه
مجاز بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل • ولا يكون خارجا عن استعمال العرب ونحن لا ندعي الا ذلك وما ثبت ذلك بالدليل
المذكور فان كان مما يوافق عليه الخصم فاهلا وسهلا بالوفاق • وان كان مما خالف فيه فقد صار محجوجا بالدليل المذكور • قوله فان
قيل شرط المجاز فان قيل شرط المجاز اللغوي تصريح اهل اللغة وتنصيصهم على تجويزه • وهذا الشرط معدوم ههنا لان
هذه المعاني لم تكن متصورة للعرب قبل ورود الشرع فلا تصور تنصيصهم النقل لما تجويزهم علم ان التصريح بنقل اللفظ من معنى الى معنى
فرع تصورهما قلنا لا نسلم ان شرط المجاز ما ذكرتم من تصريح اهل اللغة بجوازه في ذلك ولكن لا نسلم انهم ما صرحوا
بان اطلاق اسم الجزء على الكل على سبيل المجاز • وهذه قاعدة يجد كل منهما ما ذكرنا من الاستعمال الجزئي • قوله
لافادة هذا اللفظ لهذا المعنى وان لم يكن عربية لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة عربية لان العرب يستعملها في الجملة قلنا
لان كون اللفظ عربية او عجمية ليس من الاحكام الذاتية من حيث هو هو وذلك لما بينا في اول الكتاب ان دلالة الالفاظ
على المعاني ليست ذاتية بل هي تابعة للوضع واذا ثبت ذلك فكون اللفظ عربيا او عجميا حكم اللفظ من حيث هو دال على المخصوص
بوضع واضع هو عربي او عجمي او هندي او رومي وان لم يعلم بشيء من ذلك لم يطلق عليه انه عربي او عجمي او غير ذلك فشرط
دلالتها على المعنى اما لكون اللفظ حقيقة لذلك المعنى وصفا او لكون ذلك المعنى من جملة مجازات اللفظ لغة فلا بد من احد
هذين الامرين اذ لا معنى لكون اللفظ عربيا او عجميا الا ما ذكرنا بالاصل • اما قوله اما ذلك تابع لمعنى استعمال العرب
تلك اللفظة قلنا ذلك ممنوع ومن ادعى ذلك فعليه البيان • وهذا الذي ذكرنا من القاعدة في كون اللفظة عربيا او عجميا يتعود
سوا قلنا الواضع هو الله تعالى او البشر اما اذا قلنا الواضع هو الله تعالى فهو اقل كل طائفة لسانا بها للاستعمال واما اذا
قلنا الواضع هو البشر فظاهر • واعلم ان كلام المصنف لا يستقيم على ظاهره ولا بد من تلك القيود التي ذكرنا هاهنا مع
ذلك ففيه نظر وبيانه هو ان لقائل ان يقول لا نسلم انه لا معنى لكون اللفظ عربيا الا ما ذكرتم بل له معنى اخر وهو كون
اللفظ موضوعا من جهتهم او لا سوا استعمل في حقيقته الاصلية او في مجازاته اللغوية او في ما ليس بحقيقة له ولا
مجاز • وما ذكرتم من الاصل لا ينفي هذا التحقيق • والذي يؤيد ما ذكرنا ان ائمة العربية اجمعوا على ان الاسم لا ينصرف للعجمة
والتعريف • وان وضعت العرب لفظ ابرهيم لغيرنا وضعت له العجمة دل ذلك على ان كون اللفظ عربيا او عجميا حكم منوط
بكونه موضوعا من جهتهم وضعا اولا • قوله استعمال القران على الفاظ قلنا لا يخرجه عن كونه عربيا قلنا مبني وجد في
القران لفظة واحدة لا يكون عربية بالتفسير المذكور لا يكون مجموع القران عربيا جزما لانا نعني بكون مجموعه عربيا
كون كل جزء من اجزائه عربيا فاذا لم يكن لفظ من الفاظه عربيا بالتفسير المذكور خرج المجموع عن كونه عربيا بالضرورة • واما
الثور الاسود والقصيدة الفارسية فلا نسلم جواز اطلاق اسم الاسود والفارسي على مجموعهما بمعنى ان كل جزء من اجزائه
بطريق الحقيقة فان قال اطلاق اللفظ على مجموعهما بالتفسير المذكور بطريق الحقيقة عملا بالاصل المقتضي لارادة الحقيقة •
قلنا الاصل معارض بجواز الاستثناء فانه يصح ان يقال هذا الثور اسود الا شعرات منه وهذه القصيدة فارسية الا لفظة
كذا • وهذا الصدق حقيقة بعين ما ذكرتم من الاصل المقتضي لارادة الحقيقة ويلزم من هذا ان يكون صدق كل واحد منهما
على مجموعهما بالتفسير المذكور حقيقة والا لما صدق الاستثناء حقيقة بالضرورة واللازم باطل فالملزوم كذلك • قوله القران
اسم لمجموع الكتاب ولبعضه قلنا هو اسم للمجموع فقط بدليل اجماع الامة على ان الله تعالى ما انزل الا قرانا واحدا ولو كان القران
اسما لكل بعض منه لزم تكثر القران جزما واللازم باطل لما مر هذا ما ذكره المصنف جوابا عن سوال المذكور وفيه نظر وبيانه
هو ان الاجماع منعقد على ان القران واحد بمعنى انه ما انزل شي خارج عن مجموعه مسمى بالقران فان ادعى الاجماع بتفسير
اخر ممنوع وان ادعى بهذا التفسير فلا يجديه نفعا • واما قوله فما ذكره معارض بما يقال لكل اية انه بعض القران وانه من القران

ضعيف وهذا لان جزء الشي اذا شارك كل الشي في الجنسية لا يمتنع ان يصدق عليه اسم الشي واسم بعضه كاللحم مثلا فان جزء اللحم
لحم فلا يلزم من صدق اسم البعض عليه ان لا يصدق عليه اسم القرآن وهذا بخلاف العشرة فانها لا تصدق على الخمسة وعلى سائر
ابعاضها لما ثبت في العلوم العقلية ان حقائق الاعداد مختلفة ثم نقول المعارض له وجوه اربعة وما ذكره وجه واحد فيعارض
الوجه الواحد من احد الخامس بالاخر فيبقى الثلاثة الباقية سالمة عن العوارض قوله وجد في القرآن الفاظ غير عربية قلنا لا نسلم
اما الحروف المذكورة فقد قلنا هي اسامي للسور هذا الجواب ضعيف وبيانه ان هذه الالفاظ اذا كانت اسامي للسور وليس في لغة العرب
العرب فلان العرب ما عقلت هذه السور حتى تضع لها اسامي ولا يقال انها عربية بمعنى ان العرب وضعت الف من لاول حرف تلك
والبا لثانيه واللام لثالثه لانا نقول الكلام في مدلولاتها لا في المركب من مدلول الكاف والها والنا والعين والصاد وهو هذا
وهو قولنا كهيعص وذلك مهمل في لغة العرب جزما فيما ذكره ليس بجواب وصاحب الحصول اسقط هذا السؤال اصلا بالكلية
مع اتجاهه ووروده فلم يحتج الى الجواب واما المشكاة والقسطاس والاستبرق فلا نسلم انها ليست عربية غاية ما في
الباب انها وضعت في غير هذه اللغة فلا يلزم من وجودها في غير هذه اللغة ان لا يكون عربية فان توافق اللغات جائز
ش انها ليست عربية ولكن ما ذكرناه من النصوص عام فيقتضي كون كل لفظ من الفاظ القرآن عربيا فاذا اخرج البعض منه بدليل
منفصل بقي فيما ذكرناه حجة وهذا الجواب فيه نظر بيانه هو ان الدليل المذكور يعد ان صح هذا الجواب وذلك لان الدليل
المذكور قياس استثنائي لا ينتج الا باستثناء نقيض التالي او باستثناء عين المقدم واما ههنا فقد استنتج المصنف الحكم المدعى
باستثناء نقيض التالي حتى ينتج نقيض المقدم فلا ينتج الدليل المذكور الا اذا ثبت كون القرآن بكليته عربيا لان التالي هو ان لا يكون
القرآن بكليته عربيا فلا بد وان يكون المقدمة الثانية كون القرآن بكليته عربيا حتى ينتج نقيض المقدم وهو ان يكون الافادة
هذه الالفاظ لهذه المعاني غير عربية وهذه المقدمة فلنا لانه سلم للخصم ان القرآن فيه الفاظ غير عربية وهو الاستبرق
والقسطاس والمشكاة والحال هكذا على اصطلاح ائمة النظر من علم الخلاف فانه لو قال لو لم يكن افادة هذه الالفاظ
لهذه المعاني غير عربية لخرج القرآن عن ان يكون بكليته عربيا لمكان ملازمة والملزوم عدم كون افادة هذه الالفاظ لهذه
المعاني غير عربية واللازم خروج القرآن عن ان يكون بكليته عربيا ولا بد من نفي اللازم فيحتاج ان يقول في نفي اللازم لكن
القرآن بكليته عربي فيبقى الملزوم ولا تتأتى له هذه المقدمة لانه سلم ان القرآن مشتمل على الفاظ غير عربية فمن اراد
تقويم الدليل فليعدل عن نظم الملازم الى غيره فيقول افادة هذه الالفاظ وهي الصوم والصلاة والزكوة واشباهها
لمعانيها غير خارج عن قوانين العربية بمعنى ان معانيها مجازات لغوية او حقائق لغوية وذلك لان القرآن مشتمل عليها
والدليل يقتضي ان يكون القرآن بكليته عربيا فيكون دالا على ان افادة هذه الالفاظ لمعانيها عربية فيثبت ذلك عملا بالدليل
وعلى هذا خرج الجواب عن السؤال المذكور وهو الالزام بالاستبرق والنجيل وامثالهما ويندفع عن المستدل كثير من الاسولة
الواردة على نظم التلازم ولكن يحتاج الى اثبات ان الدليل يقتضي كون القرآن بكليته عربيا وهذه المقدمة مشتركة بين النظمين
ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في كون القرآن مشتملا على الفاظ معربة فالمنقول عن ابن عباس وعكرمة اثباته علينا وتعاه الاكثرون
والدليل على ثبوته اجماع ائمة العربية على منع ابراهيم ونحوه من الصرف للعجمة والتعريف اما قوله المسميات حادثة فلا بد
من حدوث اسمائها قلنا نعم يكفي في حدوث اسمائها تقييد المطلقات من الالفاظ فان لفظ الايمان موضوعة لمطلق التصديق
ثم اختصت بسبب الشرع بايمان مخصوص وكذا الكلام في الصلاة والصوم فان الصلاة لمطلق الدعاء والصوم لمطلق الامساك
ثم اختصت لفظ الصلاة بدعاء مخصوص والصوم بامساك مخصوص وذلك بادخال قيود زائدة على معنيهما وانما الزكوة فهو
من باب اطلاق السبب على المسبب وذلك لكون اداء الزكوة الواجبة سببا لتحصين المال على ما ورد به الحديث وذلك موجب لزيادة
النماء والجواب عن المعارضة الاولى انا نمنع كون فعل الواجبات هو الدين اما قوله تعالى وذلك دين القيمة فنقول لا يمكن رجوعه
الى المذكور السابق لوجهين احدهما ان ذلك من الفاظ الوحدان ولا يجوز رجوعه الى الامور الكثيرة والثاني انه من الفاظ التذكير فلا
يجوز رجوعه الى اقامة الصلاة وايتاء الزكوة واذا تعذر اعادته الى ما ذكرناه فلا بد من اضمار شي آخر ليصح الكلام به فنقول المضمر ذلك
الذي امرتم به دين القيمة فلم تسلم بان تضمروا ذلك اولى بل انا نضمر غيره وذلك ان العرب يقول المضمر ذلك الاخلاص وذلك الدين

دين القيمة ويدل على هذا الاضمار قوله تعالى مخلصين واذا تعارضت الاحتمالات فعليكم الترجيح ثم نقول هو متعين وذلك لان
ما ذكرناه لا يؤدي الى تغيير اللغة وما ذكرتم من الاضمار يؤدي الى تغييرها وهو النقل على ما ذهبتم اليه وما يؤدي
الى عدم النقل اولى مما يؤدي الى النقل لما في عدم النقل من البقاء على حكم الاصل بخلاف النقل والمساواة في تقدير قولنا الاصل
عدم النقل والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان المراد من قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الصلاة بل المراد منه الموضوع اللغوي
وهو التصديق بوجوب الصلاة والجواب عن الثالث لا نسلم ان كلمة للحصر سلمنا ذلك لكنه معارض بآيات دالة على ان محل الايمان
القلب ويلزم من ذلك ان لا يكون الايمان عبارة عن الاعمال لاستحالة كون الاعمال محلها القلب قال الله تعالى اولئك كتب في
قلوبهم الايمان وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام ولقوله صلى الله عليه وسلم يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على الايمان كل واحدة من هذه الآيات يدل على ان الايمان محله القلب والاعمال ليس محلها القلب فيلزم من ذلك
مغايرة الايمان الاعمال وذلك هو المطلوب وهو ايضا مما يدل على ان الاعمال الصالحة امور مضافة الى الايمان فيلزم من ذلك
مغايرة الايمان للاعمال اما الاول فقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات عطف الاعمال الصالحة على الايمان والعطف
يقتضي مغايرة المعطوف للمعطوف عليه ولقوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وهذا الاسناد لا يلائمه ولقوله تعالى ومن ياته مؤمنا
قد عمل الصالحات ولقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات هذه الآيات بأسرها تدل على ان الايمان غير الاعمال وما ذكرتم معارض
ايضا بالآيات الدالة على مجامعة الايمان للمعاصي ولو كان الايمان عبارة عن الاعمال الصالحة لاستحال مجامعتها للمعاصي
بيان الاول قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم دل ذلك على انه يمكن مجامعة الايمان للظلم وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين وهذا يدل على مجامعة الايمان للقتال ظلما ضرورة ان قتال احدى الطائفتين ظلم وبما ذكرناه خرج
الجواب عن جميع ما تمسكوا به من الآيات والجواب عن الخامس تعارضه بالمثل وذلك لان الايمان لو كان عبارة عن الاعمال
لما صدق المؤمن على النائم في حالة لا يكون فيها شيء من الاعمال واللازم باطل والجواب عن السادس انا لا نقول ان الايمان
في عرف الشرع عبارة عن نفس التصديق بل عبارة عن تصديق محمد صلى الله عليه وسلم في كل امر ديني علم مجيئه به بالضرورة وبه
اندفعت تلك الالزامات وهو الجواب عن السابع واما ما تمسكوا به من الصلاة والصوم والحج واشباهها فهو يدل على ان هذه الالفاظ
غير مستعملة في حقائقها اللغوية وذلك لا يدل على انها مستعملة في مجازاتها اللغوية وتتم ما اقاموا الدلالة عليه فساد ذلك
تنبيه اعلم انه تمسك القاضي في منع النقل بمسلكين لم يوردهما المصنف والصواب ايرادهما اما اولا فلانه مخالفة فلا بد من
ايراد حجة الخصم للانفصال منهما لان ثبوت المدعى بدون الجواب عن المعارض لا يتم وذلك يتوقف على ايرادها واما ثانيا
لتوقف تمام الاحاطة بجميع ما قيل في المسألة عليهما فلنوردهما ثم نفصل عنهما فنقول تمسك القاضي بمسلكين احدهما انه لو نقل
الفاظا شرعية الى معان لغوية لوجب تعريفها للامة بالتوقيف والا لكان مكلفا لهم بما لم يفهموه فيكون تكليفا بالمحال
وذلك التوقيف يجب ان يكون بالتواتر لعدم قيام الحجة في مثل هذه القضية بالآحاد الثاني ان القرآن مشتمل على هذه الالفاظ
فلو لم يكن افادتها لمعانيها لغوية لخرج القرآن عن كونه عربيا بكليته وهو باطل بالنصوص المتقدمة والجواب عن الاول لا
نسلم ان يلزم التوقيف قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا لم قلت ان ذلك غير جائز وجوازه على اصل الاشاعرة ظاهر سلمنا
ذلك ولكن لم قلت انه لا بد من التوقيف بطريق التواتر لم لا يكفي في ذلك القرائن الدالة على النقل وقد يفضي الى حد اليقين سلمنا لم لا يكفي
فيه الآحاد لا بد له من دليل والجواب عن الثاني ان يقول لم لا يجوز ان يكون من المجاز اللغوي فلا يخرج القرآن عن كونه عربيا
قال المصنف رضي الله عنه فرع الى اختار الاول الشرح قال رضي الله عنه اعلم انا اذا فرعنا على قول القاضي
وهو ان الشارع لم ينقل لفظا لغويا الى معنى اصلا ولا يقول بحمل كون اللفظ منقولا فلا تفريع والاصل عدمه واما اذا فرعنا
على ان الشارع نقل الفاظا الى غير معانيها سوا قلنا انه نقلها الى مجازاتها اللغوية كما اختاره المصنف والمحققون او الى غير معانيها
على الاطلاق كما يقوله المعتزلة فانا لا نحمل اللفظ منقولا الا اذا دل الدليل عليه فاذا علمنا او ظننا انه منقول فلا نقول هو غير
منقول بالاصل نعم اذا علمنا او ظننا كون اللفظ موضوعا لمعنى في اللغة ثم احتمل ان يكون الشارع نقله الى غيره واحتمل انه لم ينقله
احملاه على السوا فانا نقول الحالة هذه هو غير منقول بالاصل والدليل عليه وجوه احدها ان النقل يتوقف على الوضع اللغوي

فانه لا بد ان يكون المنقول عنه موضوعا في اللغة لمعنى ويتوقف على اشياء اخر والا لكان باقيا على الوضع اللغوي والمفروض خلافه
ويتوقف ايضا على وضع جديد بازاء معنى آخر واما عدم النقل فانه يتوقف على وضع واحد وما يتوقف على ثلثة اشياء فهو مرجوح
بالنسبة الى ما يتوقف على شي واحد وذلك لان الاول عدمه يتطرق بثلثة ضرورة ان ما يتوقف على اجتماع امور ثلثة فعدمه بتقدم
كل واحد من تلك الامور ولا كذلك الموقوف على شي واحد فان عدمه يتطرق واحد فكلما كان طرق عدمه اكثر كان
عدمه اغلب على الظن جزما واعلم ان شرط هذا الدليل ان يكون الاول يتوقف على مقدمات ثلثة او اربعة مثلا والثاني يتوقف
على مقدمتين منها لا غير او على ثلثة من الاربعة لا غير فيتم الدليل المذكور واما اذا كان بعض الاشيا موقوفا على مقدمات كثيرة
وبعضها موقوفا على مقدمات قليلة ليست مشتركة باعيانها بين الامرين فانه لا يتاتى هذا الترجيح لانه يجوز ان يكون
الاكثر مقدمات اقوى في مقدماتها من الاقل مقدمات بل شرطه ما ذكرناه فافهم ذلك الوجه الثاني ان احتمال عدم النقل
راجح بمقتضى الاستصحاب بخلاف احتمال النقل على ما سياتي من الدلالة على الاستصحاب في بابه الوجه الثالث انا احتمال
النقل لو كان مساويا لاحتمال عدم النقل لما فهمنا المعنى من اللفظ الذي يحتمل فيه الامران على السوا الا بعد السوال عن
سابها على الوضع الاول واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه لما احتمل النقل وعدم النقل احتمالا على السواء
نفهم احد المعنيين الى المعين منه ترجيح من غير مرجح وذلك باطل فقد صحت الملازمة واما انتفا اللازم وعدم النقل احتمالا
فان استعمال اللازم وظاهر وذلك لحصول الفهم بدون الاستفهام **قال المصنف رحمه الله** لا شك في حدوث الاسما المتواطية في الاسماء
الشرعية واختلفوا في وقوع الاسما المشتركة الشرعية والحق وقوعها لان لفظ الصلاة مستعمل في معان شرعية لا يجمعها
جامع لان اسم الصلاة يتناول ما لا قراءة فيه كصلاة الاخرس وما لا سجود فيه كصلاة الجنازة وما لا قيام فيه كصلاة
القاعد والصلاة بالايماء على مذهب الشافعي رضي الله عنه وليس فيها شي من ذلك وليس من هذه الاشيا قدر مشترك
يجعل مسمى الصلاة واما المترادفة فالاظهر عدم وجودها لانه على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة الفرع الثالث
كما وجد الاسم الشرعي فهل يوجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي الاقرب انه لم يوجد اما ولا فبالاستقرا واما ثانيا فلان
الفعل صيغة داله على وقوع المصدر لشي غير معين في زمان معين فان كان المصدر لغويا استحال كون الفعل شرعيا
وان كان شرعيا وجب كون الفعل ايضا شرعيا تبعا لكون المصدر ايضا شرعيا فكون الفعل شرعيا امر حصل بالعرض لا بالذات
الشرح قال رحمه الله اعلم ان الالفاظ المتواطية موجودة والدليل عليه لفظ السجود والركوع واما لها واما الاسما
المشتركة الشرعية فقد اختلفوا في وقوعها قال المصنف والحق وقوعها واستدل عليه بلفظ الصلاة فانها مستعملة
في معان شرعية مختلفة بالحقيقة ليس فيها قدر مشترك من الجمع بيان ذلك انها تستعمل في صلاة الاخرس ولا قراءة فيها وفيما
لا سجود فيها ولا ركوع كصلاة الجنازة وفيما لا قيام فيه كصلاة القاعد وفيما لا قعود فيها كصلاة المومي المستلقي على مذهب
الشافعي رضي الله عنه وليس فيها شي من ذلك وليس من هذه الافعال قدر مشترك معقول يجعل مسمى اللفظ ويلزم من ذلك
ان يكون حقيقة مختلفة ولفظ الصلاة محمول عليها بالاشتراك هذا ما قاله المصنف وفيه نظر وذلك لانا نمنع قوله
ليس منها شي مشترك بل المشترك انه فعل مخصوص واقع على احد الوجوه المخصوصة يقصد به تعظيم المعبود واما الالفاظ
المترادفة الشرعية فالاظهر عدم وجودها والدليل عليه ان الترادف على خلاف الاصل على ما بيناه في اول الكتاب فيتقدر
وقوعه بقدر الحاجة ولا حاجة اليها لحصول مقصود التعريف باللفظ الواحد **قال المصنف رحمه الله**
وجد الاسم الشرعي فهل وجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي الاقرب انه لم يوجد **الشرح قال رحمه الله**
اعلم ان المدعى ان الحرف الشرعي والفعل الشرعي بالذات لم يوجد وذلك لوجهين احدهما الاستقرا وذلك ظاهر وثانيهما
ان الافعال مشتقة من المصادر على الراي الصحيح وهو راي البصريين والفعل صيغة داله على وقوع المصدر لشي غير معين
في زمن معين والمراد به احد الازمنة الثلثة فان كان المصدر لغويا فالفعل المشتق منه المستعمل فيما اشتق منه لغوي جزما
وان كان المصدر شرعيا والمستعمل فيه المشتق منه شرعي ايضا ولكن تبعا للمصدر فيستحيل كون الفعل شرعيا بالذات وهو
المطلوب لانتفا السببا ذكره من جهة المصدر مقرونا بالمتقدم والمتاخر فانه صيغة داله على وقوع المصدر لشي غير معين في زمن

معين لانا نقول لا نسلم انتفاضه وعدم انتقاضه ظاهر للمتامل وذلك لان وقوع المصدر لشي غير معين في زمن معين ليس ذلك
الحدث بعين الزمان والمتقدم والمتاخر الحدث نفس المتقدم والمتاخر ويستحيل كون المتقدم والمتاخر في زمان والا لزم كون
الزمان زمانا وهو محال **قال المصنف رحمه الله** الفرع الرابع الى آخرها **الشرح قال رحمه الله** الفرع الرابع
صيغ العقود كقول القائل بعت وطلقت في ثبوت لا شك في كونها اخبارات في اللغة عن امور ماضية وفي الشرع قد تستعمل في
الاخبار كما اذا صدر من الانسان بيع او طلاق او غيرهما في الزمن الماضي ثم قال بعت وطلقت ومراده الاخبار عما صدر منه
في الماضي من الزمان واما اذا استعملت هذه الصيغ لاستحداث احكام لم يكن قبل فهل هي انشاآت والحالة هذه اخبارات باقية
على الاوضاع اللغوية او نقلت بالشرع بمعنى ان الشارع نقلها الى الانشاآت المخصوصة فيه خلاف فالذي ذهب اليه الاكثرون انها
انشاآت وهو اختيار المصنف والذي ذهب الى القول انها اخبارات وينسب هذا القول الى الحنفية وهو اختيار امام الحرمين
على الخلاف وهذا متفرع على قولنا بالنقل الشرعي اما مطلقا كما قاله المعتزلة او الى مجازاتها اللغوية ولا يتاتى هذا التفريع على
راي القاضي ومن تابعه ولا بد من فرق بين الانشا والاخبار قبل الشروع في تعريف المختار فنقول الاخبار عن ثبوت التي تستدعي
تقدم ثبوته على الاخبار عن ثبوته قطعا فالمخبر عنه ان كان ثابتا في الواقع فهو اخبار صادق والخبر صدق والا فهو اخبار كاذب
والخبر كذب هذا الحكم الاصطلاحي على تفسير الصدق والكذب واما ان الصدق يستدعي ثبوت المخبر عنه في الواقع او في زعمه
وهل بينهما واسطة ام لا فليس هذا موضع بيانه هذا اذا كان اخبارا عن الماضي واما اذا كان اخبارا عن المستقبل والحال فلا
واما الانشا فلا يستدعي تقدم الانشا على المنشا بل يعقبه او يستعقبه استعقابا بسبب التفريع على كون الانشاآت عللا ومؤثرات
او هي امارات ومعرفات على ما سيتضح ما هو الحق في ذلك في كتاب القياس ان شا الله تعالى وهذا لان الانشاآت اسباب دون
الاخبارات وفرق بان ان الانشا لا يحتمل الصدق والكذب بخلاف الاخبار وفرق ثالث هو ان الانشاآت اسباب لذلك الاحكام التي ترتب
عليها ويقصد من مباشرتها واذا اتضح الفرق بين الاخبار والانشا فنقول المختار ان هذه الصيغ اذا استعملت لاحداث
الاحكام فهي انشاآت والدليل عليه وجوه الاول ان قوله انت طالق لو كان اخبارا فاما ان يكون اخبارا عن طلاق صدر عنه في الزمن
الماضي او الحال او المستقبل بالضرورة والتالي باطله فبطل كونها اخبارا اما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن الماضي او الحال
وذلك لانه لو كان اخبارا عن الطلاق الصادر منه في الزمن الماضي او الحاضر لاستحال تعليقه واللازم باطل فالملزوم
كذلك بيان الملازمة ان التعليق عبارة عن توقف دخول الشي في الوجود على دخول غيره في الوجود بالاتفاق وما دخل
في الوجود سوا كان في الماضي من الزمان او في الحاضر منه فانه يستحيل توقف دخوله على دخول غيره في الوجود فيستحيل تعليقه
واللازم باطل لجواز التعليق اجماعا فالملزوم كذلك فاستحال ان يكون ذلك اخبارا عن الطلاق الصادر منه في الزمن
الماضي او الحاضر واما انه يستحيل ان يكون اخبارا عن طلاق يصدر عنه في المستقبل من الزمان وذلك لان قوله انت طالق
لا يزيد لا لنه في صيرورتها موصوفة بالطلاق في الزمن المستقبل على قوله ستصيرين طالقة في المستقبل من الزمان ولو صرح بذلك
لا يقع الطلاق فكذا اذا لفظ بالا صيغة منه دلاله واللازم باطل لوقوع الطلاق بهذه الصيغة في الحال فيبقى الملزوم
فلا يكون ذلك اخبارا عن وقوع الطلاق في المستقبل فقد بطل الاقسام الثلثة فيستحيل كونها اخبارا واعلم ان هذا الدليل
قياس استثنائي استثنى فيه التالي لابتاج نقيض المقدم الوجه الثاني هو ان هذه الصيغ لو كانت اخبارا فاما ان تكون صادقة
او كاذبة والقسمان باطلان فيستحيل كونها اخبارا بيان اللزوم انه على تقدير كونها اخبارا فاما ان تكون صادقة او
كاذبة وذلك لانها اما ان لا تكون مطابقة للواقع او تكون فان لم تكن مطابقة لزم الاول وان كانت مطابقة للواقع لزم الثاني
فقد صحت الملازمة وكل واحد من اللازمين منتف اما بطلان الاول وذلك لان الكاذب لا عبرة به وجودا وعدما
وهو باطل واما بطلان الثاني وذلك لانها لو كانت اخبارا صادقة لحصول المطابقة اما ان تكون متوقفة على حصول هذه
الصيغ او لا واما كان كلاهو ما باطل اما اذا كان متوقفا فلانه يفضي الى الدور المستحيل بيان افضائه الى الدور وذلك لانا
نتكلم على تقدير توقف المطابقة على الصيغ الصادقة ويتوقف الصيغ الصادقة على الصادقة بالضرورة وصادقة الصيغة
يتوقف على وقوع مخبرها من اللفظ بها فيلزم توقف الصيغ الصادقة على المطابقة ويتوقف المطابقة على الصيغ الصادقة وذلك

دور ممتنع جزما وانه لكن متوقفا عليه يلزم وقوع الطلاق لسبب اخر غير هذا ضرورة ان الحكم لا بد له من سبب يتوقف عليه هذا الحكم
وح يقع الطلاق اذا وجد ذلك السبب وعدم هذا ولا يقع اذا لم يوجد ذلك وان وجد هنا وهو باطل بالاجماع فان قلت
لم لا يجوز ان لا يكون هذه الصيغ سببا لوقوع الطلاق ويكون شرطا لتاثير السبب او المؤثر في الطالقية وهنا لان التعدد انما
لزم من جعلها سببا لوقوع الطلاق ولا يلزم من عدم كونه سببا عدم كونه شرطا قلنا هذه الصيغ اما ان يكون سببا او شرطا لوقوع
الطالقية او لا يكون شرطا ولا سببا لا سبيل الى الاول والا يلزم الدور وذلك لانها ان كانت سببا او شرطا وجب تقدمها على
الطالقية ضرورة وجوب تقدم السبب والشرط على المسبب والمشروط فيلزم تقدمهما على الطالقية لكن الطالقية يتوقف على ذلك
الخبر الصادق ويتوقف الخبر الصادق والصادقية والصادقية يتوقف على تقدم المخبر عنه فيلزم تقدمها على الطالقية وتقدم
الطالقية عليها وذلك دور باطل الوجه الثالث قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن امر بالتطليق فيلزم ان يكون المكلف قادرا على
التطليق والا يلزم التكليف بالمحال وذلك لا يجوز بناء على ان التكليف بالممتنع باطل ولا مقدور له الا قوله طلقتك فدل ذلك
على ان قوله طلقتك موقع الطالقية لان التعقل لا يثبت الامر اللاتي المستحق منه فيكون انشاء الوجه الرابع انه لو كان للرجعية
طلقتك او انت طالق وقع الطلاق ولو كانت الصيغ اخبارا لما توقف صدقها على الوقوع ضرورة صدقه لصدور الطالقية منه قبل هذا
اللفظ هذه الوجوه التي يتمسك بها المصنف فلا يتم المطلوب وجوه اخرى سنذكرها في اخر الكتاب في قواعد الجدل ان شاء الله تعالى
فان قيل هذه الصيغ لو كانت اخبارا الى قبل التعليق واما يكون كذلك ان لو نفس منقلة للاخبار عند اقتران صيغة التعليق بها وهذا لا نسلم ان
الجواز ان يكون اللفظ على تجرده مفيدا للامر واذا اقترن به لفظ اخر او حكم او قرينة تغير الافادة وذلك لفظ الاسد اذا
تجرد عن القرينة افاد الحيوان المفترس واذا قال رايت اسدا يلقت بالاكوه فدل ذلك على انه راى شجاعا واذا عرفت ذلك فنقول قوله
انت طالق او طلقتك اذا تجرد عن حرف الشرط كان اخبارا عن وقوع الطلاق قبل التلفظ به لكن اذا اقترن به حرف الشرط تغير الافادة
وصار يفيد ذلك في المستقبل من الزمان عند وجود الشرط ويتوجه هذا الكلام ان يقول لا نسلم انه لو كان اخبارا على تجرده لما قبل التعليق
واما يكون كذلك ان لو بقي معناه الاخبار عند التعليق او يقول لا نسلم ان الماضي لا يقبل التعليق واما يكون كذلك
ان لو كان ماضيا محققا اما اذا كان ماضيا مقدرا فلا نسلم ذلك وذلك لانا نقدره في الزمن الماضي بعد حصول شرط المعلق عليه
وهذا خلاف الماضي فانه لا ينفي للشرط فمن ثم هذا الاشكال يتوجه على الاول من الوجوه واما الوجه الثاني فنقول لا نسلم
عدم الدور بل لا دور على توقف الطالقية على الصيغ وهذا لان تقدير الطالقية في الزمن الماضي يتوقف على الصيغ وصدق الصيغ
يتوقف على تقدير الطالقية فيقع امور ثلاثة احدها الصيغ ويترتب عليها تقدير الطالقية قبل الصيغ وترتب على تقدير الطالقية صدق
الصيغ وصدق الصيغ غيرها لان معناها المطابقة ومطابقة اللفظ عين اللفظ فيكون الصيغ متوقفا عليها الطلاق والصدق
متوقفا على الطلاق وتقدير الطالقية في الزمن الماضي متوقفا عليه الصدق فلا دور وحاصله ان الطالقية يتوقف على الصيغ ويتوقف
الصيغ على الطالقية بل يتوقف صدق الصيغ على الطالقية وصدق الصيغ غير الصيغ فلا دور ومنهم من قال هذا دور معية ولا
استحالة فيها هذا لو وجه على تقدير توقف الطالقية على الصيغ واما اذا لم يكن الطالقية موقوفة على الصيغة فنقول عرفت ان هذا
الاخبار صدق وان صدقه موقوف على حصول الطالقية قبله وان حصول الطالقية غير موقوف على هذه الصيغ هذا الحكم لا بد له من سبب
مثلا وقد تحقق ذلك السبب وهو العزم المصمم على التلفظ بهذا اللفظ تصميما لا ينفك عن التلفظ بهذا اللفظ البتة ويتحقق
مثل هذا السبب قبل اللفظ فلا فائدة في قوله لان تقدير حصول ذلك يمنع الطالقية وان لم يوجد هذا الجنس ويقدر عدمه لا يوجد
وان وجد هذا الجنس لانا نقول يمنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فاندفع ما ذكره ومن هذا التحقيق يعلم ضعف الوجهين
المذكورين بعد هذين الوجهين لانا نقول على الوجه الثاني ان اللفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور له فكذلك العزم الذي يتقدم
اللفظ ايضا مقدور وح يمكنه الخروج عن عهدة الامر بالاتيان بهما ويكون احدهما سببا لوقوع الطلاق والاخر علامة واما
الوجه الرابع فضعيف لانا لا نوقع الطلاق عند تقدير الصيغ تصديقا لاخباره حتى يمنع من الحكم بالايقاع في الرجعية لامكان
تصديقه من الايقاع بل انما حكمنا بالايقاع لدلالة هذه الصيغ على وجود العزم الذي هو الوقوع واذا عرفت ذلك عرفت ان
السبب المؤثر في هذه الاحكام الحادثة امور باطنة وما تحقيقه وهذه الصيغ علامات لتلك الاسباب الباطنة وهي باقية على احكامها

من كونها اخبارا دائما قلنا الجواب عن الاول ان نقول لو كانت الصيغ اخبارا عن الماضي او الحال باقيا على مدلوله لما قبل التعليق
بالضرورة والمنع مندفع والمقدمة ضرورية ثم نقول اللازم باطل فينتفي الملزوم فيلزم ان يكون اخبارا باقيا على مدلوله فيلزم انتفاء
المجموع المركب من الاخبار وكونه باقيا على مدلوله فيلزم انتفاء جزء من المجموع بالضرورة لا سبيل الى انتفاء المجموع بعدم البقاء تعين
انتفاؤه بالجزء الثاني وهو ان لا يكون اخبارا وانما قلنا انه لا سبيل الى انتفائه بعدم البقاء والا يلزم الترك بالاصل المقتضي لبقاء
ما كان بعين الثاني وهو المطلوب ولا يقال ما ذكرت من الاصل متروك في الصور المستشهد بها فاذن ما ذكرت من الاصل متروك لانا
نقول مقتضى ما ذكرنا من الدليل ان لا يترك في صورة من الصور وح نقول البقية للترك به فثابت مطلقا وترك العمل بالثاني في بعض
الصور يجري مجرى التنبيه عليه بنقضه الدليل واما قوله التعليق ينافي الماضي المحقق واما الماضي المقدور فلا فجوابه ان الصيغة
لو كانت اخبارا عن ماض محقق الوجود في الزمن الماضي لما قبل التعليق لكنه يقبل التعليق فلا يكون اخبارا عن طلاق ماض محقق
الوجود في الزمن الماضي ونحن لا ندعي الا ذلك وعلى هذا لا يرد ما ذكره الخصم او نقول لو كانت اخبارا عن طلاق محقق الوجود
او مقدور الوجود في الزمن الماضي لما قبل التعليق اما اذا كان محقق الوجود فظاهر واما اذا كان مقدور الوجود في الماضي من
الزمان فلان المقدور وجوده في الماضي من الزمان يستحيل توقف دخوله في الوجود ح ضرورة ان حكم المقدور وجوده على تقدير
وجوده هو حكم المحقق وجوده ولان اعطاء المعدوم حكم الموجود يقتضي ذلك والجواب عن منع الدور ان نقول لو كانت الصيغ اخبارا
صادقا ويتوقف الطالقية على الصيغ الصادقة يلزم الدور قطعا وذلك لان حصول الطالقية يتوقف على صيغ الاخبار الصادق
وصيغ الاخبار الصادق يتوقف على الطالقية فيلزم الدور اما الاول فلانا نتكلم على هذا التقدير واما الثاني فلان صيغة الاخبار
الصادق يتوقف على صادقيتها ضرورة ان صادقيتها ماخوذة مع المجموع ويتوقف المجموع على الجزء بديهي وصادقية الصيغة
يتوقف على حصول الطالقية فقد توقفت الطالقية على الصيغة الصادقة ويتوقف الصيغة الصادقة على حصول الطالقية وذلك
دور ممتنع وهذا الذي قررناه واضح غاية الوضوح للمتامل وبه يندفع قول القائل هذا دور معية والجواب عن قوله يجب سبب اخر
وهو العزم على التلفظ عزما مصمما لا ينفك عن التلفظ هو انا نقول اما ان يكون العزم على التلفظ على الوجه المذكور سببا لحصول
الطالقية ح اي على تقدير قولنا حصول الطالقية لا يتوقف على هذه الصيغ او لا يكون سببا ح فان لم يكن سببا ح فقد اندفع
الاشكال واما اذا كان سببا فلانه ح يلزم المحال وذلك لانه ح يلزم توقف حصول الطالقية على العزم المصمم الذي لا ينفك عنه
اللفظ فيلزم توقف الطالقية على اللفظ بالصيغة ضرورة توقفه على ملازمه وهو العزم المصمم الموصوف والمقدر خلافه فيلزم
المحال اما قوله اللفظ بهذا اللفظ كما هو مقدور له فكذلك العزم الذي يتقدم اللفظ مقدور له فالجواب عنه منع كون العزم
مقدورا له ولقد وجه هذا الوجه على طريقة من المنع من طرق المستدل وهذه دقيقة يجب على من يروم الدعاوي ان يحافظ عليها
ليسهل عليه دفع الاسولة عن نفسه بمجرد المنع وهذا لا يحصل الا لمن ملك القوة والتحرير الا ان تفان علمي المنطق والخلاف
ومن لم يتقنهما كان الغالب على كلامه الفساد ووجه ذلك ان يقول امر المكلف بالتطليق الموصوف فوجب ان يكون التطليق هو
فعلا من افعال الجوارح مقدورا عليه والا يلزم التكليف بالمحال وان منع كون التطليق فعلا من افعال الجوارح فجوابه ظاهر
وذلك لان التطليق هو التلفظ بالطلاق وذلك من افعال الجارحة التي هو اللسان ولا مقدور له الا قوله طلقتك ومعنى
هذا الكلام انه لا قدرة له على غير ان يكون تطليقا لغة او شرعا وهو من افعال الجوارح الا على اللفظ بلفظ الطلاق ان كان ناطقا
او على الاشارة الى الطلاق ان كان اخرس وان منع ذلك واصر على المنع يحكم بالاصل وهو الاستصحاب ويلزم من ذلك كون التطليق
انشاء اما قوله العزم الذي يتقدم اللفظ ايضا مقدوره قلنا لا نسلم ذلك وسند المنع ان العزم من باب الارادات
وجنس الارادات غير مقدور للمكلف فانه غير مقدور له عادة او حقيقة ولهذا لو اراد الانسان تحريك عضو من اعضائه ولا مانع له من
ذلك فان ذلك المراد يحصل عقيبها ولو اراد ان لا يتبعه الارادة السابقة على الارادة حيث يترتب الفعل على الارادة وبالجملة يتحقق
من وراء المنع وان ثبت انه مقدور له ولكن لا نسلم ان العزم على اللفظ سبب لوقوع الطلاق وهذا لانه لو صرح وقال عزمت على التلفظ
بلفظ الطلاق عزما مصمما لا يقع الطلاق ولو كان سببا لوقع ثم ذلك ولكن ثم وقد علمنا لانا انما ادعينا ان لا مقدور له من
جنس افعال الجوارح والعزم والعزم على اللفظ من افعال القلوب وليس هذا من افعال الجوارح وعلى ان هذا القائل يلزمه

ان يكون قوله تعالى فطلقوهن امرا لعموم في اللفظ من افعال القلوب حقيقة ومدلول اللفظ مجازا وهذا واضح الفساد
وبين بما ذكرناه فساد ما ذكره بعد ذلك بكونه مستدلا على ان العموم في اللفظ سبب لوقوع الطلاق **قال المصنف**
رضي الله عنه القسم الثاني في المجاز الى الاولى **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم رحمك الله تعالى ان المجاز في
المفرد قد علم حده واما المجاز في المركب فهو الاسناد الى ما ليس بمسند اليه في نفس الامر مثال الاول لفظ الاسد المستعمل في
الشجاع والحمار في البليد مثال الثاني ○ اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المفردات المستعملة في هذا البيت
هي حقائق ولا مجاز فيها وانما المجاز في المركب فان اسناد الشيب والافناء الى كر الغداة غير مطابق لما هو واقع حقيقة في
نفس الامر فان الاشابة والافناء حاصلان بفعل الله تعالى لا بغيره واذا علم كل واحد من قسمي المجاز انه قال المصنف المجاز
اما في مفردات اللفظ وقد سبق مثاله او في المركب اي في الاسناد الحكمي وقد سبق ايضا او فيهما ومثاله قول القائل احياني
اكتحالي بطلعتك فانه لفظ الاحياء استعملت في غير موضوعه لانها استعملت في السرور والاحياء غير موضوع للسرور واستعمل
في الرؤية ولم يوضع الاكتحال للرؤية فالمجاز اذن واقع في مفردات المركب والمجاز في الاسناد والعرف بين الاقسام الثلاثة
حققه الشيخ عبد القاهر النحوي رحمه الله ومورده في الكتاب العزيز والاخبار منه شيء كثير وقد اصطلح عبد القاهر على ان المجاز
اما في الاثبات او في المثبت ويريد بالمجاز في الاثبات المجاز في الاسناد ويريد بالمجاز في المثبت المجاز في المركب فلا تظنوا انهما
المجاز وبديس قول عبد القاهر ان المجاز اما في الاثبات او في المثبت لما بينا من اتحاد المعنيين فان قيل احد الامرين لازم
وهو اما ان لا مجاز في الاسناد في قوله احياني اكتحالي بطلعتك او لا مجاز في المركب بيان احد الامرين ان لفظي الاحياء والسرور
ان كانا مستعملين في معنييهما فلا مجاز في هذين المفردين وسوا صدا لامرين وان لم يكونا مستعملين في موضوعيهما كان
المراد بالاحياء السرور وبالاكتحال الرؤية واسناد السرور الى الرؤية ليس بمجاز قلنا لا نسلم ان اسناد السرور الى الرؤية
المعبر عنها بالاحياء ليس بمجاز وقد مر الجواب عن ما اورد على قولنا المجاز بالنقصان احد اقسام المجاز وذكر بعد جواب
عنه ههنا واعلم ان ابن الحاجب يمنع المجاز في الاسناد ويرى ان لا مجاز الا في المفرد ويقول اذا اريد بالاسناد الامر
العادي سقط هذا الكلام **قال المصنف رحمه الله** المسألة الثانية الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم
ان هذه المسألة واضحة غنية عن الشرح والبسط غير انا نجري على العادة في الكلام على جميع مسائل الكتاب لانه ربما اشكلها
انسان وان كان الغير يرى انها من الواضحات فنقول ذهب جمهور المحققين الى ان المجاز في المفرد موجود وخالفهم في ذلك
الاستاذ ابو اسحق والدليل على وجوده انهم استعملوا الاسد في الرجل الشجاع والحمار في البليد مع الاتفاق على ان لفظي
الاسد والحمار غير موضوعين في اول الامر لهذين المعنيين بل اطلاق اللفظ عليهما لما بين معنييهما وبين هذين من
المشابهة في الشجاعة والبلادة ولا معنى للمجاز الا ذلك ولان قول القائل شابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وركب
فلان متن الطريق وظهرها والشمس كبد السماء الى غير ذلك فاما ان يكون هذا النوع من الكلام حقيقة او مجازا لا سبيل الى
الاول لانه حقيقة في غيره بالاتفاق فلو كانت حقيقة في ظواهرها لزم الاشتراك واللازم من الاشتراك عدم سبق احدهما على
الغير الى الذهن واللازم باطل فالملزوم كذلك ومن الثاني وهو المطلوب واحتج المانعون بوجهين الاول ان اللفظ
لو افاد المعنى على سبيل المجاز فاما ان يفيده مع القرينة او بدون القرينة لا سبيل الى كل واحد منهما فلا سبيل الى كونه
مجازا اما انه لا سبيل الى الاول لانه لو افاده بدون القرينة لا يعلل المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك ولا
سبيل الى الثاني لانه لو افاده مع القرينة فهو مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره فيكون حقيقة فيه وبدون تلك القرينة
لا يفيد فلا يكون اللفظ على هذا التقدير حقيقة ولا مجازا واعلم انه يمكن ان يقال ان افاده فهو اما مع القرينة المخصوصة
فهو معها لا يحتمل غيره فلا يكون مجازا او بدون القرينة ولا يفيد بدونها اصلا ولا حاجة الى هذه المقدمات ○ الوجه الثاني
انه ما من معنى الا ويمكن التعبير عنه بلفظ موضوع له ووجود المجاز لا تقتضيه الحاجة ولا الحكمة لافتقارهما الى القرينة
دون الحقيقة فلا يصار الحكم اليه والجواب ان الحاصل افادته مع القرينة قوله هو مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غيره فيكون حقيقة
فيه قلنا لا نسلم بل يكون مجازا ولنا ان نقول اللفظ الذي لا يفيد معنى الا مع القرينة مجاز وهذا نزاع في الاصطلاح قوله اللفظ

مع القرينة حقيقة قلنا دلالة القرينة ليست وضعية ليست دلالته وضعية حتى يجعل المجموع المركب من اللفظ والقرينة لفظا واحدا
دالا على المسمى والحاصل ان هذا لا نزاع في التسمية فانا نقول اللفظ الدال على معنى من المعاني اذا اسند الا مع القرينة نسميه المجاز
واقول الخصم قسميه بالحقيقة فلا نزاع من حيث المعنى ولا مشاحة في هذا الطلب العام غير مسلم لم لا يكون دلالة القرينة وضعية
كقولنا رايت اسدا الرامي والعطا من اهل الدين والصلاح فان هذه الالفاظ تدل بالوضع على ان مرادنا بلفظ الاسد انه رجل
شجاع ولكنها دلالة التزام فيخرج كونها وضعية على الخلاف في التضمن والالتزام وانهما وضعيان ام لا لانا نقول هذا عطف لان
المنع لنا والمانع لا منع منه وحاصله يعود الى مقابلة المنع بالمنع وهذا هو من الكلام بل جواب المنع الدليل على الممنوع او المطلوب
ابانه وهذا ظاهر وذلك لانا قلنا لا نسلم ان اللفظ مع القرينة حقيقة وانما يكون كذلك ان لو كانت دلالة القرينة
وضعية فجواب هذا المنع اما باقامة الدليل على ان دلالة القرينة وضعية واما ان يقال الطلب العام غير مسلم فهو من باب مقابلة
المنع بالمنع واما قوله هذه الالفاظ تدل بالوضع على ان مراده بلفظ الاسد رجل شجاع فهو فاسد ايضا وذلك لان قوله
العطا من اهل الدين والصلاح يدل كل واحد منهما بالوضع على مدلوله فيدل الاول على انه من اهل الصلاح بالوضع وكذلك
الثاني ايضا كذلك وثبوت مدلولهما في حقيقة قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة الى المجاز وليس ذلك من القرائن اللفظية
فضلا عن الوضعية واما قوله يخرج ذلك على الخلاف في ان التضمن والالتزام وضعيان ام لا فهو تصحيح منه لمحل الخلاف في
هذه المسألة وهذا غلط من توهمه وبيان ذلك انه يصح ان يقال التضمن والالتزام ليستا بوضعيين لان اللفظ ما وضع بازاء
كل واحد منهما اعني الجزء واللازم ولا نعني بالوضع الا هذا ويمكن ان يقال هما وضعيان لتوقفهما على وضع اللفظ بازاء
المجموع او الملزوم ولا خلاف في ذلك اصلا بل الوضع صادق عليهما باعتبار كما ذكرنا وغير صادق عليهما باعتبار آخر
ويستحيل وقوع الخلاف في ذلك بحسب ورود النفي والاثبات على مورد واحد فيقول بعضهم مثلا لفظ الانسان الدال على
الحيوان بالتضمن غير موضوع للحيوان ويقول الاخر انه موضوع له **قال المصنف رضي الله عنه** المسألة الثالثة
في اقسام المجاز الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم انه لابد من تقديم بحث اول ان السبب يطلق تارة ويراد
به ما يتوقف عليه الشيء وبذلك فهو يتوقف على العلة التامة ويطلق اخرى والمراد به ما يتوقف على وجود الشيء والمراد بالسبب
هاهنا السبب بالمعنى الثاني دون الاول والثاني في الدلالة على ان الاسباب بالمعنى الثاني اربعة ولكن المدعى ان كل مركب
تركيبا طبيعيا يتوقف وجوده على الاسباب الاربعة وذلك لان الذي يتوقف عليه وجود المركب اما ان يكون مؤثرا في وجود
الشيء او لا فان لم يكن مؤثرا فاما ان يكون داخلا في ماهيته او خارجا عن ماهيته فان كان داخلا في ماهيته فاما ان يكون ذلك
الشيء به بالقوة وهو السبب القابلي او يكون به ذلك الشيء بالفعل وهو السبب الصوري هذا اذا لم يكن مؤثرا في وجوده وان
كان مؤثرا في وجوده فاما ان يكون مؤثرا في وجوده او في ماهيته الاول هو السبب الفاعلي والثاني هو السبب الغائي هذا هو البرهان
على انحصار الاسباب بالمعنى المذكور في الاربعة واما المثال فمعلول الدار مركب وله اسباب اربعة السبب القابلي ومثاله المادي
اعني الطين واللبن والاجر والخشب والقصب والسبب الصوري الهيئة الحاصلة للدار التي اذا حصلت صارت دارا وبنى التي
يمتاز بها الحمام والطاحون والمسجد والسبب الفاعلي البناء والسبب الغائي السكون فيها تحت نصونه عن الحر والبرد والمطر
والثلج والاهوية المزعجة التي يقصد بالمساكن دفعها وذلك بحسب العوائد المختصة اهلهم اعلم ببعد مراعاة القدر المشترك
المطلوب من المسكن قال المصنف الذي ذكرنا من اقسام المجاز اثنا عشر وعبر عنها بالوجه والمراد بالمجاز المجاز في الافراد دون
التركيب وهذا ظاهر فيقول النوع الاول اطلاق اسم السبب على المسبب والاسباب اربعة القابل والفاعل والغاية والصورة ولما
ثبت انحصار الاسباب في الاربعة كان اسماء تسمية الشيء باسم قابله مثاله سال الوادي وذلك لان الماء هو السائل ولكن لابد وان يسيل
في محل القابل له فذلك هو الوادي القابل للماء السائل ويمكن ان يجعل ذلك من نوع اخر وهو مجاز الحذف ومثال تسميته باسم
الصورة تسميتهم اليد بالقدرة وبيان هذا النوع من المجاز ان لكل عضو من الاعضاء صورة مختصة به بها يتم الفعل المطلوب
من ذلك العضو مثلا العين لها صورة خاصة ان بطلت صورتها الطبيعية او زالت وبالجملة اذا تغيرت لزم تغير الفعل المطلوب
من العين اما اختلالا او بطلانا وتلك الصورة بها تمام فائدة ذلك العضو على ما هو المقصود من خلقه والصورة الطبيعية للعضو

سبب قدرة العضو على ما هو المطلوب منه فالبـ[illegible]ه عن اليد على سبيل المجاز معبرا بالسبب الصوري عن سببه وفي هذا
المثال نظر وذلك لان القدرة ليست نفس صورة اليد بل القدرة لازمة لصورة اليد ومثال التسمية باسم الفاعل حقيقة
او ظنا تسمية المطر بالسحاب واما قال حقيقة وذلك لان خالق المطر هو الله تعالى ملبس السماء فاعل المطر ولكن ورد في
ذلك والمراد بالسماء اما السماء حقيقة او السحاب وهذا لان كل ما علا راس الانسان يسمى سماء **تنبيه** واعلم ان هذا النوع
من المجاز وغيره اذا لم يشترط في المجاز استعمال العرب بنوعه انما يجوز اذا لم يمنع منه مانع عقلي او سمعي وهذا لانا اذا قلنا
بجواز اطلاق اسم السبب على مسببه لا نقول بجوازه مطلقا حتى يجوز اطلاق اسم الخالق على المخلوق او اطلاق اسم المخلوق
على الخالق بل ذلك لا يجوز لوجود المانع واما اذا اشترطنا في المجاز ذلك فان وجد هذا الشرط ولم يمنع منه مانع اطلقنا
اللفظ عليه مجازا والا فلا قال المصنف ومثال تسمية الشي باسم الغاية تسمية العنب باسم الخمر والعقد بالنكاح وذلك لانه الغاية
المقصودة من العنب والعقد لكن الناس ولا يقدح في كون التناسل والتوالد مقصودا من العقد لان هذا المقصود
لا يتم الا بالوطي هذا هو الوجه الاول وقد انقسم الى اربعة اقسام الوجه الثاني من وجوه المجاز اطلاق اسم المسبب على
السبب وهو عكس الاول كاطلاقهم الموت على المرض الشديد وعلى المذلة وذلك لان المرض سبب الموت وكذلك المذلة العظيمة
سببها وبين الموت مشابهة ووجه المشابهة ظاهر واعلم ان ههنا بحثين الاول ان العلة الغائية لها حالتان الحالة الاولى
ان تكون ذهنية وهي الصورة المتخيلة التي في ذهن البناء الصالحة لدفع الحر والبرد والسكنى وبهذا تصير الفاعل فاعلا
فلولا تلك الغاية المطلوبة لما صار البناء بانيا ولما حصلت الصورة في المادة فاذن العلة الغائية حال كونها ذهنية
علة العلل الحالة الثانية ان تكون خارجية وهي في هذه الحالة معلولة العلل وهذا لان تلك الصورة المتخيلة ما صارت
خارجية داخلة في الوجود الا بعد تقدم الاسباب الثلاثة فاذن العلة الغائية يصدق عليها انها علة اي حال كونها
ذهنية ومعلولة اي حال كونها خارجية ولا استحالة في كون الشي الواحد معلولا وعلة باعتبارين مختلفين واذا ثبت ذلك
هذا فقد حصل لها علاقتان العلية والمعلولية وكل واحد منهما سبب يحسن المجاز بخلاف الثلاثة الباقية فانه ليس لكل واحد
منهما الا علاقة واحدة الا ان المجاز باسم السبب عن المسبب اولى واحسن من العكس لان السبب المعين يستدعي مسببا
معينا والمراد بالسبب المعين السبب التام والدليل على ان السبب التام اذا وجد وجد مسببه مذكور في الكتب العقلية فليطلب
منه واما السبب المعين فانه يقتضي نوع المسبب واما شخصه فلا مطمع في العقليات ان اباحة الدم لا بد له من سبب وهو اما كفر بعد
الايمان او زنا بعد احصان او قتل نفس بغير حق فهو مفتقر الى سبب واما السبب المعين فجوز زنا بعد احصان فانه يقتضي مسببا
معينا والذي اقتضى ذلك افتقار العلة الى المعلول واما المعلول فانه مفتقر لذاته الى علة معينة ولا نقول بل العكس اولى
لان وجود المسبب بدون السبب محال فالمسبب لازم للسبب ولا ينعكس لجواز تخلف المسبب عن السبب لانا نقول الكلام في السبب التام
ويمنع جواز التخلف عنه البحث الثاني هو ان علة الغائية لما اجتمع فيها الامران السببية والمسببية كان استعمال اللفظ فيه بطريق
التجوز اولى من بقية العلل لاجتماع الوجهين فيها دون غيرها الوجه الثالث من وجوه المجاز تسمية الشي باسم ما يشابهه مثاله
تسمية الرجل الشجاع بالاسد والحمار للبليد واعلم ان بين الشي وغيره مشابهة في اخص صفات الشي وفي اشهره فانه يطلق اللفظ
الذي يوضع للشي عليه مجازا بسبب المشابهة في الصورة المذكورة مثاله تسميتهم الرجل الشجاع بالاسد مجازا للمشابهة
في اخص الصفات او في اشهرها واحترزنا بالقيد المذكور عن البخر وما يجري مجراه [illegible] النوع من المجاز خاصة بالمستعار
على راي بعضهم وقال الاخرون كل مجاز مستعار وكل مستعار مجاز وليس بينهما عموم [illegible] الاصطلاح الاول بينهما عموم وخصوص
قال المصنف في كتاب دلائل الاعجاز المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم من اصله الى غيره للتشبيه استعارة
من باب البديع وايضا فلان العارية ان يعطي المستعير ما عندك واذا قلت زيد اسد فقد اثبت الاسدية للرجل فقد حصل الجنس معيرا
كان حاصلا للمعير وظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على سبيل المبالغة قال بعضهم هذا الفرق بين
المستعار باطل بالاجماع ولا يخفى على المتامل فساد هذا الاعتراض الوجه الرابع من وجوه المجاز تسمية الشي باسم ضده لقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ووجه هذا الكلام ان الفعل الذي هو جزاء السيئة ليس بسيئة

بل هو حسنة لانها حق وعدل والفعل الاول سيئة لانها ظلم وجور فاطلاق [illegible] السيئة على الفعل الذي هو جزاء الاول بسبب
التضاد الذي بين السيئة والحسنة ويحتمل ان يجعل وجه التجوز المشابهة [illegible] الفعل الذي هو الجزاء اشبه الاول في كونه سيئة
بالنسبة الى من وصل اليه ذلك الجزاء الوجه الخامس من وجوه المجاز تسمية الجزء باسم الكل كاطلاق اللفظ العام مع ان المراد منه
هو الخاص ونظائره كثيرة في القرآن وهو جميع العمومات الوجه السادس من وجوه المجاز تسمية الكل باسم الجزء كاطلاق
لفظ الاسود على الزنجي فان جزء الزنجي اسود ضرورة بياض سنه وعينه الوجه السابع من وجوه المجاز تسمية امكان الشي
باسم وجوده كما يقال الخمر في الدن انها مسكرة وهي غير مسكرة حال كونها في الدن بالفعل والوجود بل يمكن ان يكون مسكرة
لان شربها ممكن وترتب على الشرب السكر الوجه الثامن من وجوه المجاز اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه هذا
على الخلاف الذي سنذكره مثال اطلاق لفظ الضارب على الشخص بعد فراغه من الضرب الوجه التاسع من وجوه المجاز المجاورة
كمثل اسم الراوية من الجمل الى ما يحمل من ظرف الماء وكتسمية الشراب باسم الكاس ويمكن جعله من باب السبب الوجه العاشر من وجوه المجاز
هو ان اهل العرف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه واستعملوه في غيره فاستعماله في ذلك الغير يكون مجازا عرفيا
مثاله لفظ الدابة موضوعة لما دب مطلقا مع ان العرف خصصه بالفرس مثلا او الحمار مثلا كان ذلك حقيقة عرفية ومجازا
لغويا وذلك باعتبارين مختلفين فان ترك الاستعمال العرفي مثلا واستعمل اهل العرف في غيره بان استعمله في الكلب او في
النمل كان ذلك مجازا عرفيا وان استعمله في الحقيقة اي مطلق ما دب كان ذلك مجازا عرفيا ايضا فليقس المسئلة على هذا الوجه
فان قلت لفظ دابة اذا كانت حقيقة عرفية في الحمار ثم نقله العرف الى الفرس مثلا فكونه مجازا عرفيا في الفرس اما ان يكون
لكونه صار مستعملا في الفرس وحده او من حيث منع من استعماله في غيره وذلك لانه وجد في استعمالهم لفظ الدابة في الفرس وحده
حصر الاستعمال فيه حقيقة ووجد ايضا منع استعمالها في الغير وذلك لانهم لما نقلوا اللفظ اليه فمعناه انا اذا تكلمنا بهذه
اللفظة فانا نريد هذا المعنى فمن يرد بلغتنا فليرد بهذا اللفظ هذا استعماله لما ذكرنا وان اراد به غيره فلا يفي للفظ دلالة
عليه بحسب هذا الوضع لا سبيل الى الاول لانه من باب اطلاق اسم المطلق على الخاص المقيد فلا يكون قسما آخر ولا سبيل الى
الثاني لان المجاز كيفية عارضة للفظ من حيث هو دال على المعنى المخصوص اذ لا معنى للمجاز الا ذلك لا من حيث هو دال على الغير
قلت لفظ الدابة اذا استعمل في الحمار والكلب عرفا بعد ان العرف كان خصصه ببعضها من الدواب كان ذلك مجازا عرفيا وذلك لانه
يكون مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الاول والعلاقة ما بين الذاتين من المشابهة فلا يكون في الحقيقة قسما آخر واعلم ان لفظ
المصنف ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس هو من اطلاق لفظ العام على الخاص وصوابه ما ذكرنا وهو انه من باب اطلاق اسم
المطلق على المقيد فان قلت الجواب الذي ذكره المصنف غير مطابق للسؤال لانه عدل عن القسمين المذكورين في السؤال بل
الثالث لم يذكره وهو المشابهة لكن لا نصير هذا المجاز قسما آخر **تنبيه** ان لفظ الدابة لما كان موضوعا لغة لما دب فاذا استعمل
في دابة من الدواب فاما ان استعمل فيها بخصوصها او لا بخصوصها بل لوجود معنى الدبيب فيها فان كان الاول فهو مجاز لغوي
وان استعمل في الحقيقة الا [illegible] الوجه الحادي عشر من انواع المجاز المجاز بالزيادة او النقصان وقد سبق
بيانهما وبيان مثالهما [illegible] وجوه المجاز تسمية المعلوم علما والمقدور قدرة وهذا المثال من العلم بالعلم
من التعلق وذلك [illegible] المعلوم وتلك التسمية تسميتها بالتعلق وهذا العلم عبارة عن ذلك
التعلق ام لا وذلك [illegible] من في علم الكلام خاتمة لهذه المسئلة اعلم ان المصنف قال الذي يحصل
وجوه المجاز انما [illegible] نفه فلا بعد ذلك من الاشكال على المصنف فانه كما ادعى الحصر واذا
ظهرت هذه المقدمة [illegible] القرآن والنظم والنثر مما عد منها مجازات خارجة عما ذكره المصنف
مما ذكر بعض المجازات [illegible] اطلاق اسم المطلق على المقيد ونظائره كثيرة وليس لقائل ان يقول قوله اطلاق
بعض القسم المسمى باطلاق ا[illegible] يقول ذلك القسم من اطلاق اسم الكل على الجزء هكذا ذكره المصنف بقوله
العام هو الكل والخاص هو الجزء والمطلق والمقيد بالعكس من ذلك ضرورة ان المطلق جزء المقيد وبانها اطلاق اسم المصدر على
الفاعل والمفعول اما القسم الاول فمن نظايره اذا اطلق المصدر على الفاعل مبالغة كقول القائل زيد ضرب ومنه لفظ الجمع هو

السيلان وقد عبر به عن الدم السائل ومنه رجل عدل اي عادل وقيل المراد به ذو عدل فيكون على هذا القول من مجاز وقد
ذكره المصنف واما القسم الثاني وهو التعبير بالمصدر عن المفعول فله نظاير احدها منها قوله تعالى ان في خلق
السموات والارض اي مخلوق فتم هكذا ذكره بعض المتاخرين وفيه نظر ومنها قوله تعالى احل لكم صيد البحر اي مصيده
وفيه نظر ايضا ومنها قوله تعالى كتاب كريم اي مكتوب مكرم ومنها قوله تعالى الا من استرق السمع اي المسموع من الملائكة
اختطافا ومنه قوله تعالى من بعد وصية توصي بها اي الموصى به ومنها اللفظ المشترك في جميع معانيه
مجازا على راي بعضهم اذا قلنا بجوازه فيه ومنها اطلاق العلة التامة على المعلول وبالعكس واخرها اطلاق اسم الملزوم على اللازم
ومنه القول بقرب المعاني من انواع المجاز قوله تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان وقوله تعالى فجعله غثاء احوى
وفيه نظر واعلم ان صاحب الاحكام قال العلاقة بين الحقيقة ومحل التجوز اما المشابهة بمحل الحقيقة في شكله وصورته
او في صفة او بانه كان حقيقة فيه كاطلاق اسم العبد على المعتق او لانه يؤول اليه غالبا كالعصير او لانه مجاور له عادة
كقولهم جرى النهر والميزاب ثم قال وجميع جهات المجاز وان تعددت غير خارجة عما ذكرناه وهذا اجابة لا يخفى فساده [illegible]
واقسام المجاز عند الغزالي له انواع الزيادة والنقصان والاستعارة وعند الشيخ ابي اسحق صاحب اللمع اربعة اقسام الزيادة والنقصان
والاستعارة والتقديم والتاخير واعلم انا انما ذكرنا هذا القدر الزايد على ما ذكره المصنف تنبيها للطالب على امكان الزايد [illegible]

المسألة الرابعة إلى آخرها اعلم ان المصنف ادعى ان المجاز انما يدخل بالذات في اسماء الاجناس لا غير فلنشرح ما قاله ثم نتوجه عليه من
الاشكالات ما يحضر [illegible] بحث عنها وبيانه ان ما ادعاه يقول الكلمة اما اسم او فعل او حرف وقد سبق بيان الحصر فيقول لا يدخل
المجاز في الافعال والحروف بالذات ولا في الاسماء اذا لم يكن اسم جنس ويلزم من هذا ان لا يدخل المجاز بالذات الا في اسماء الاجناس اما
ان الحروف لا يدخل فيها المجاز بالذات فلانا بينا ان الحرف لا يفيد الا اذا انضم الى غيره فاذا انضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والا
فهو مجاز فالمجاز والحقيقة انما يعودان الى المركب لا الى الافراد وكلامنا في المجاز في الافراد وهذا البحث سوف [illegible] على
تفسير معنى الحرف وانه لا يفيد وحده بل حكمه حكم المهمل قبل الاوان ثم يقترن به حتى يفيد وقد سبق بيانه وقد صرح بذلك [illegible]
في كتابه المسمى بالتمهيد واما ان الفعل لا يدخل فيه المجاز بالذات فلان الفعل لفظ دال على ثبوت معنى لموضوع غير معين في زمن معين اما انه
دال على ثبوت معنى لموضوع لانه لا بد للفعل من دلالة على حدوث شيء لا يقوم بنفسه وهذا [illegible] الموضوع دال [illegible] على ان ذلك المعنى لا يقوم
بنفسه لا بد له من محل يقوم به وهو المسمى الموضوع وذلك كالقيام والقعود والاكل واما قوله غير معين فهو اشارة الى ان قام وقعد
واشباهها لا يدل على صدور القيام من واحد معين وذلك ظاهر في امثلة الماضي واما في امثلة المضارع فلانها موضوعة لصدور القيام
في زمن الاستقبال او في الحال من مفهوم كلي وذلك لان يقوم [illegible] موضوع لمفهوم المخاطب الكلي وهكذا
الكلام في اخواتها وهي [illegible] كل واحد منها موضوع لمفهوم كلي والى هذا المعنى الاشارة لموضوع غير معين واما قوله في زمن
معين فالمراد به احد الازمنة الثلاثة وهي اما الماضي او الحاضر او المستقبل هذا شرح كلام المصنف في حد الفعل ولسنا الان
[illegible] تصحيح هذا الحد وافادته وقد سبق بيانه في موضعه فكون الفعل [illegible] لان مدلوله مركب من حدوث وزمان
ذلك الحدوث [illegible] والدال عليه ايضا مركب والدليل عليه ان ضرب [illegible] الامر مستقر كذلك
[illegible] الحروف الاصلية وهي الضاد والرا والبا وهي المسماة [illegible] الهيئة المخصوصة
المخصوصة فانه يدل على الحدوث والزمان المعين [illegible] الزمن المعين هو
[illegible] ويكون المادة [illegible]
على الحدوث والصورة [illegible] الزمن المعين وذلك هو المطلوب ويلزم [illegible] ما ذكرت [illegible]
الماضي والمضارع [illegible] عندهم ونحن
نطلق لفظ المركب بالمعنى الذي ذكرناه [illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible] المصدر الذي [illegible] الفعل الخاص الذي هو
[illegible] الذي هو الامر وذلك ظاهر [illegible] المصدر [illegible]

صعد عن المجاز [illegible] بالذات [illegible] الاجناس

وهو حلال الفرض وكذلك اذا قال صلى او صام فان المستعمل له استعمله مع اتفاق المصدر الذي في ضمنها وصفه الاول وهو المدعى في الصلاة
والاسماك في الصوم استحال ان يستعمله والحالة هذه في المفهوم الشرعي وهذا [illegible] للتامل فقد صحت هذه المقالة وهي ان دخول
المجاز في الافعال تبع لدخوله في المصادر بالتفسير الذي ذكرناه والراغ المتامل لهذا الكلام التفسير المذكور فلا يدع سواه واما الاسم فهو اما
علم او مشتق او اسم جنس وذلك لان مدلول اللفظ اما ان يكون جزئيا او كليا اما اذا كان كليا فاما ان يكون ذاتا او صفة لذات الاول هو
العلم او ما يجري مجراه من المضمرات ان قلنا بجزئية مدلولها والثاني اسم الجنس ان كان مدلوله الذات او الاسم المشتق ان كان مدلوله صفة لذات
اما العلم فلا يدخله المجاز ولا الحقيقة فلا يقال للعلم انه مجاز او حقيقة والمراد بالحقيقة العرفية او اللغوية وكذا المجاز المراد به العرفي
او اللغوي والمدعى ان من سمى ولده زيد مثلا ان قال يا زيد قم او لا فانه لا يكون لفظ زيد المستعمل في المسمى به حقيقة ولا مجازا اعني انما
اللغوي او العرفي وليس المراد نفي الحقيقة العلمية بل مجاز عرفي ولا لغوي انه لا ينقل العلم عن المسمى به الى غيره مجازا فانهم ذلك لان العلم
اما ان يكون لفظا مهملا كطغرى وماه وجورا او لفظا مستعملا ككارب وعبد الله وابي عبد الله الى غير ذلك وانما كان لا يتطرق
المجاز والحقيقة الى الاعلام اما اذا كان المستعمل هو الاول فلا يكون اللفظ حقيقة ولا مجازا اما انه ليس حقيقة لان الحقيقة اللغوية او
العرفية هو اللفظ المستعمل فيما وضع اهل العرف او اللغة وهذا اللفظ مهمل في اللغة والعرف لغرض فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة
لغوية ولا عرفية واما انها ليست بمجاز لغوي ولا عرفي لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه لعلاقة بينه وبين الموضوع ومن
المتبين ان كون اللفظ مجازا لغويا يتوقف على وضع اللفظ اما في اللغة او العرف لمعنى ثم استعمل ذلك في غيره لعلاقة وههنا الشرط مفقود
هنا لا ينقل الوضع اللغوي والعرفي هنا هذا اذا كان العلم لفظا مهملا واما اذا كان مستعملا كعبد الله والحارث والامر اذا كان وليس ذلك
حقيقة لغوية او عرفية ولا مجازا لغويا ولا عرفيا اما الاول فظاهر لما سبق من توقفهما على الوضع اللغوي او العرفي وانتفاؤهما
هنا العرض واما الثاني فلتوقف المجاز مطلقا على العلاقة ولا علاقة واما التوقف فظاهر لان المجاز يقتضي ذلك واما انتفاء العلاقة
لان المجاز ليس مستعملا هنا لعلاقة مشتركة بين الموضوع له لغة او عرفا وبين محل التجوز لانه لو كان ذلك للزم من انتفاء تلك العلاقة عدم
صدقه عليه تجوزا قطعا واللازم باطل لان العلاقة منتفية ونفي العلمية الا ترى انه لو كان الحارث وصفا ان كان مزارعا حارثا ثم صار
زاهدا فسمي مزارعا او حارثا علما له والعلاقة انه كان مزارعا حارثا للدنيا والان صار زارعا حارثا للاخرة فلو صار فاسقا منهمكا وترك
الزهد والعبادة فان العلاقة زالت والعلمية صادقة عليه ولذلك لو سمي ولده صخرا وما ترك للنسبة بينهما من القوة او البركة بدلت
القوة بالضعف والبركة بالشوم فان العلاقة تنتفي وكذلك اذا سماه بالاسود او الاحمر او الطويل والقصير تبدلت الاوصاف
فان العلمية تبقى ولو كان ذلك مجازا لغويا او عرفيا للعلاقة لما بقيت تلك الالفاظ مجازا عند انتفاء تلك العلاقة والسر في ذلك ان الاعلام
وضعت للاشارة الى الذات المخصوصة من غير ما ولها اسم الصفات ولهذا قيل ان الاعلام تجري مجرى الاصوات بعد انضح غاية
الايضاح ان الاعلام ليست حقائق ولا مجازات بالتفسير المذكور هذا كله اذا كان المستعمل هو الواضع واما اذا كان المستعمل غير تعين
ما ذكره ان الدليل من غير فصل يقتضي ان المجاز لا يتطرق الى الاعلام وقد بينا انها ايضا انها لا تكون حقائق بالنسبة الى مسمياتها واما المشتقات
كالضارب والقاتل ولا [illegible] الا الاصل فهو المشتق منه بعين ما ذكرنا من الدليل في الافعال على التفسير الذي ذكرناه فلا
[illegible] الا الى اسماء الاجناس هو المطلوب واعلم ان كون الفعل لا يدخله المجاز الا
[illegible] من المصادر على ما هو راي البصريين دون عكسه هنا سرح ما قاله المصنف فقد
[illegible] من وجوه الاول انه ادعى ان الافعال لا يدخلها المجاز الا بعد دخوله
[illegible] في المستقبل مجازا مع ان المراد بالمصدر الذي هو في ضمن الفعل الماضي حقيقة
[illegible] وهي صيغة الماضي والمراد بها المستقبل وعكسه ان قام زيد قام عمرو حقيقة المجاز
[illegible] الثاني قوله المشتق لا يدخل عليه المجاز الا بعد الدخول على المصدر يبطل باسم الفاعل اذا اريد
[illegible] الماضي مع عدم [illegible]
المفعول واسم المفعول اذا اريد الفاعل مع عدم دخول المجاز في المصدر كما بينا في امثلة المجاز وكذلك يبطل باسم الضارب بعد زوال الضرب
فانه مجاز على رايه ولا مجاز في المصدر ههنا الوجه الثالث حصر الاسم فيما ذكره وان من جملة الاسماء اسماء الاشارة والمبهمات وهذا منع يسهل جوابه
الثاني لا [illegible] ما ذكره من [illegible] دخول المجاز في الافعال والمصادر وندفع الذي اوردتموه بلنا نعم ولكن لا نمنعه مطلقا بل [illegible]

النقل [illegible]

تمام اخر وبيانه هو انا نقول نسلم انتفاء المجاز عن الافعال والمشتقات بالتفسير المذكور ولكن لم قلتم انه يلزم منه انتفاء مطلق المجاز في الافعال
والمشتقات وظاهر عدم انتفائه لانه لا يلزم من انتفاء نوع انتفاء نوع اخر ولا جواب عن هذا اصلا ٥ لا يقال [illegible] الاصل عدم غيره
من المجازات لانا نقول قد بينا وجود غيره فما ذكرتم من الاصل مدفوع حينئذ فان قيل الاعتراض على هذا الكلام على مسلكين الاول ان يقول
لا نسلم ان مفهوم الحرف غير مستقل بنفسه بين ذلك ولكن لا نسلم عدم دخول الحقيقة والمجاز بالذات في الحروف بين ذلك ولكن
ثم مفيدا اذا انضم الى غيره ولا يسمى في الجملة فانه ما لا يسمى لم يكن مهملا وكلامنا في اللفظ الموضوع فاذا ثبت ان الحرف لا يسمى فاذا
استعمل في موضوعه الاصلي كان حقيقة سواء كان الاستعمال عند ضمه الى غيره او عند عدم الضم فان الاستعمال اعم منهما وقد
ذكرنا في حد الحقيقة هذا القدر فقط فكان حقيقة واما اذا استعمل في غير موضوعه او لا لعلاقة بينه وبين موضوعه كان مجازا من
غير تفاوت واقترن [illegible] بذلك قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الصلب يستعمل في موضوعه الاصلي [illegible] جذوع النخل ولم يتبع المجاز الا
في حرف في فانها للظرفية في الاصل وقد استعملت هنا لغير الظرفية ايضا فلو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات لما دخل فيه الحقيقة بالذات
ولو كان كذلك لما [illegible] ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فانه ذكر اكثر الحروف وبين معانيها على طريق الحقيقة بيان
الملازمة هو انه لو تعذر دخول المجاز في الحرف وحده بل في المركب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل في المركب فلكونه حقيقة او مجازا
انما يكون في المركب لا في المفرد وليس كذلك لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف ثم نقول ما الدليل على انه اذا انضم الى ما لا ينبغي ضمه
اليه فهو مجاز في المركب لا في الافراد ولم لا يجوز ان يكون الضم ليتبين غير ملائم له فهو قرينة في المجاز المفرد وهذا كما نقول في [illegible] الاسد
اذا انضم الى ما ينبغي ان يضم اليه بان يقول [illegible] اسد [illegible] فانه كان حقيقة وان ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه بان يقول [illegible] صار
ذلك قرينة دالة على انه اراد بلفظ الاسد معناه المجازي وهذا مجاز في المفرد دون المركب ٥ الوجه الثاني من المنازعة على حكمه بان المجاز لا
يدخل في الفعل الا بواسطة دخوله في المصدر فان هذا [illegible] قولنا استعمال اللفظ بعد [illegible] منه مجاز فاذا قال القائل [illegible] ضرب
عمرا بعد انقضاء الضرب بمدة كان هذا مجاز الذي [illegible] يستعمل في موضوعه ولا في المصدر لان المصدر لم يستعمل هنا اصلا فضلا ان يقال
انه استعمل حقيقة او مجازا وليس ايضا مجازا في المركب بمعنى المجاز هنا في الفعل بعينه دخوله في المصدر وهكذا نورد هذا النقض على حكمه على الاسم
المشتق ٥ الثالث على قوله الاعلام لا يدخلها المجاز فان القائل يقول حاتمي [illegible] وهو يريد طائيا من بني طي بهذا البيت على طريق الحقيقة [illegible] بطريق
المجاز فقد تطرق المجاز الى العلم [illegible] ومن المسمى بذلك العلم من التعلق ٥ المسلك الثاني من مسلكي الاعتراض ان يقول ان الذي اعتقد
المصنف [illegible] الى المجاز انما يدخل في اسماء الاجناس [illegible] ان الاسم الجنس متى [illegible] ما اشتق من الجنس [illegible] في نفسه
مجاز [illegible] في المزيد الاولى كالصلاة [illegible] السامع [illegible] الصلاة والحج [illegible] في العرف لا [illegible] الا المجاز اللغوي ولا
يستعمله [illegible] في اسماء الاجناس اذا [illegible] المستعمل [illegible] السامع من لفظ الجنس
الا المجاز [illegible] الكتاب [illegible] قوله تعالى [illegible] الاغماض من مجاز
النسبة لان [illegible] ويكون المجاز في هذا الفعل واما الارادة التي هي اسم الجنس [illegible] مجاز النسبة لا بالذات ولا بالعرض لان
المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والارادة لم يستعمل [illegible] واما استعمل الفعل المسند [illegible] المصدر مغايران معنى ولفظا
ولا يلزم من التجوز في [illegible] التجوز في الاخر ولا دخول المجاز فيه لان دخوله في [illegible] المشتقات احكامها بطريق
العرض بالذات في المشتق [illegible] الظاهر في الفعل [illegible] في الظاهر للفعل
وفي الحصر للمصدر وكذلك [illegible] والمشتقات [illegible] الاحكام [illegible] دخولها في اسماء
الاجناس [illegible] الاحكام [illegible] هذا صحيح [illegible] ذكرتموه وهو ان [illegible] اسميات الاجناس [illegible]
المحكوم عليه واما المجاز فهو استعمال اسماء الاجناس [illegible] الفعل انما [illegible] لفظ الفعل لم يطلق بلفظ
المصدر [illegible] واحكام المعاني [illegible] من الافعال واما لفظ المصدر الذي لا يستقل [illegible] حكما وهذا هو الفرق بين ما ذكرتموه
من النظائر [illegible] صاحب الكتاب [illegible] في غير المفعول مطلقا ولا في المفعول [illegible] المشتقات واما ما اتي في اطراف المفعول
اذا [illegible] المشتق منه [illegible] واما الاعلام [illegible] المجاز على علاقة [illegible] العلاقة
في [illegible]

وغير ذلك وما اشبه ذلك ولذلك يسمى باعتبار ما يوجد فيه من الصفات لبعض الموجودات الحميدة او الذميمة او في اخلاقه [illegible] اللفظ بعد
ذلك في حد المجاز لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لغة فيكون مجازا لغويا واما بعد الوضع فالعلاقة توجد ويجوز باعتبارها العموم
هذا حاتم جودا وزهير شعرا فاستعملوا لفظ العلم في غير موضوعه لما بعد الموضوع بعد صح وجود العلاقة قبل الوضع وبعده قوله
واما الحروف فلانه لا يدخل فيه المجاز بالذات فعليه اسولة احدها ان الحرف اذا انضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة كما قال والضم
ليس بشرط في كونه حقيقة فاذا [illegible] في الكلام بان كان مرادنا الظرفية الحقيقية كانت حقيقة او غيرها كانت مجازا فقد
تتصور الحقيقة والمجاز بدون التركيب فلا يكون التركيب شرطا وتقريره انا اذا قلنا الاسد ونريد ان نقول الاسد شجاع [illegible] على
قوائم الاسد فان كان قد استعملناه في السبع المفترس فهو حقيقة والا فهو مجاز ولا عبرة بالتركيب في استعمال مفردات الالفاظ حقائق
ولا مجازات في الاسماء ولا في الافعال ولا في الحروف وثانيها ان ظاهر لفظه يقتضي ان ضم الكلمة مع الكلمة يمكن ان يكون حقيقة
لغوية فيكون اعرابها موضع العرب المركبات كما وضعت المفردات وهو باطل [illegible] فيما سيأتي من المجاز في المركب وانه عقلي ٥
[illegible] ان قوله فهو مجاز في المركب ان اراد به انه مجاز عقلي فهو صحيح وان اراد به انه لغوي بطل قوله بعد هذا المجاز في المركب عقلي
ولا [illegible] اصل دعواه من ان المجاز انما يدخل بالذات في اسماء الاجناس فان المجاز في المركب اذا كان لغويا فهو داخل بالذات في المركبات
فيبطل [illegible] المجاز في اسماء الاجناس او وجوده على هذا التقدير في الحروف ورابعها انا نقول ان مجاز الافراد يدخل في الحروف
فان على موضوعه الاستعلاء واستعملت في تاكيد المعنى لقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم سبحانه تعالى [illegible] من الهدى [illegible] الراكب
من دابته فقد استعمل في غير الاستعلاء ويكون مجازا في نفسها وكذلك في موضوعها للظرفية واستعملت في [illegible] من الظرفية
في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل والجواب عن الاعتراضات في المسلك الاول هو انا نقول قد تقدم تفسير قولنا الاسم والحرف
معناه الا [illegible] وحاصله ان الحروف موضوع لسبب مخصوصة من النسب والنسب المخصوصة بين شيئين بدون ذكر [illegible] لا يتعلق اصلا ٥
القضية الاولى [illegible] ابن الحاجب في كتبه الادبية والاصولية والقضية الثانية بديهية واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لا نسلم ان الحرف
اذا كان له معنى في الجملة واستعمل في موضوعه الاصلي كان حقيقة لغوية في الافراد وانما يكون ان لو كان له معنى عند الافراد وذلك [illegible] على ما تقرر
من معنى الحرف واما قوله سواء كان الاستعمال عند ضمه الى غيره او عند عدم الضم فقد بينا انه عند عدم الضم لا يفيد اصلا وهذا معنى قولهم
الحرف معنى في غيره ما لم يذكر ذلك الغير لا يفيد ثم عند ضمه الى ملائمه ويكون حقيقة عقلية اي تركيبية لا لغوية واما قوله لو لم يدخل المجاز
بالذات في الحروف لما دخلت الحقيقة فيها بالذات [illegible] ليس كذلك [illegible] وقد علم ان الحقيقة والمجاز في الافراد لا يتطرق الى الحروف
عند المصنف قوله [illegible] ما ذكره في الباب الثامن فانا لا نسلم ان ما ذكره في الباب يقتضي كون الحقيقة يتطرق الى الحروف غايته ما في الباب انه ذكر معاني
الحروف ولم [illegible] الحروف [illegible] عند الافراد بل معناه ان الحروف لها معان [illegible] عند التركيب على ما [illegible] وعرف [illegible] اما قوله
ما الدليل على انه اذا ضم الى ما ينبغي ضمه اليه كان مجازا في المركب لا في الافراد ولم لا يجوز ان يكون الى ما لا يلائمه [illegible] قرينة في
المجاز المفرد قلنا هذا السؤال حقه ان يتقدم على ما مضى من الاسولة لانه مطالبة بالدليل على المدعى وذلك يتقدم على غيره من الاسولة
فما خرج عن تلك الاسولة غير جار على الاوضاع المعتبرة لقوانين البحث ومع ذلك فالجواب عنه ان نقول الدليل عليه ما [illegible] من كون
الحرف لا يفيد معنى اصلا عند الافراد بل يجري مجرى المهملات فاستحال ان [illegible] ما ذكرتم ٥ واما المثال المستشهد به
فهو فاسد ايضا لان [illegible] الاسد لا [illegible] لكونه حقيقة الى قرينة اصلا ولا معنى لقوله [illegible] واما قوله اذا قال القائل
ان زيدا ضرب عمرا بعد انقضاء الضرب [illegible] فذلك مجاز [illegible] وذلك لان الكلام ليس بمجاز اصلا وليس في هذا الكلام الا انه
هذا الكلام بعد انقضاء الضرب ضرب زيد عمرا وهذا الكلام يقتضي بطريق الحقيقة صدور الضرب من زيد في الزمن الماضي والامر
كذلك فلا مجاز في هذا الكلام اصلا واما قوله تعالى حاتمي [illegible] والمراد به طائفة من بني طي وهذا بطريق المجاز [illegible] بطريق
المجاز الى العلم قلنا قوله العلم لا يتطرق اليه المجاز معناه ان لفظ [illegible] اذا كان علما للشخص المعين فاستعماله في ذلك الشخص [illegible]
المسمى بذلك العلم لا يكون مجازا لغويا ولا عرفيا وقد قررنا ذلك بالدليل [illegible] لا يوجد في كتابي هذا وما ذكرتم لا ينافي
ما ذكرتم بل لا يصح اصلا على ما ذكرنا فان ما ذكرتم لا يدل الا على ان لفظ [illegible] اذا جعل علما فاستعماله في مسماه العلمي يكون مجازا
او لغويا بل هذا المجاز [illegible] مجاز الحذف هذا هو الجواب عن جميع ما اورده في هذا المسلك من الاعتراضات واما الجواب عما اورده

في المسلك الثاني هو ان المنقول مستند قول المصنف بما ذكرناه على انه لم يجبر وهو ليس على هذا الوجه الذي يجيبه صاحب الاعتراض وانما
قوله هذا ثابت في اسماء الاجناس اذا نقلت اولا وعمر انا نعلم المسبقة منها نقلت قلنا قلنا ذلك ع بل ذلك وذلك لانه
يستحيل التجوز بلفظه قتله اي ضربه ضربا شديدا مولما الا وقد ادخل اولا المجاز على المصدر الذي تضمنه ضربه وليس المراد من
العلم هنا العلم بالزمان بل المراد منه ما يفهم منه من تقدم الجزء على الكل فلا نصر الامر بعكس ما اراده المصنف من الاتحاد على ما عادته
واما قوله اذا امتنع نقل الشيء لقوله تعالى سيوردان ينقض فاهر الجواب عنه بما شرحنا من كلام المصنف وقد ذكرنا انه يستحيل دخول
المجاز في الامثلة المتقدمة في المصادر اي بما دل على معنى المصدر الذي هو في ضمن كل واحد من الامثلة بعد دخاله على ذلك المصدر
واما قوله هو غير مستعمل انه فلا نسلم انه غير مستعمل المصدر الذي في ضمن الفعل او نقول ان اردت به انه ما استعمل المصدر المجرد
عن جميع ما يشتمل من الافعال منه فمسلم ونحن لا ندعي ذلك وان اردت به انه ما استعمل المصدر الذي في ضمن المصدر فممنوع وقطع
استعماله وذلك لان اللفظ بضرب يضرب مشتمل على مادة هذه الامثلة وهي الضاد والراء والباء اعني المادة الحروف الاصلية المشتركة
من الماضي والمضارع والامر بحكم الاصالة وذلك انه لا مطرح عارض موجب لاسقاط شيء من الحروف الاصلية واما قوله لا نسلم في
غير المنقول مطلقا ولا في المنقول اذا لم يعلم نقل المشتقات فلما المصنف لا يدعي المجاز في جميع اسماء الاجناس وانما يدعي وقوع التجوز
في اسماء الاجناس على سبيل الاختصاص بما نقوله لانا نسلم في غير المنقول مطلقا ليس باشكال على المصنف بل قول المعترض لانا لا نسلم في
ظاهره انه لا يقع المجاز في اسماء الاجناس الا انما وقع فيه التجوز وهذا كلام مضطرب واما قوله يجوز ثبوت
العلاقة في الاعلام قبل الوضع وبعد الوضع فكلام لا يتجه على ما الحص من قول الائمة الاعلام لا يتطرق اليه المجاز فاما ملاحظة
العلاقة في الاعلام قبل الوضع وبعد الوضع فلا ينافي عدم دخول المجاز في الاعلام اصلا وبما ذكرنا سقط توجيه قوله هذا حاصل جوابا وذكر
سعد المجاز في الاعلام واعلم ان الامام حجة الاسلام الغزالي ذكر في المستصفى ان الاعلام لا يدخلها المجاز كزيد وعمرو لان الاعلام
اسامي وضعت للتعريف بين الذوات لا للفرق في الصفات نعم الموضوع للصفات قد يجعل علما فيكون مجازا كالاسود بن الحارث اذ لا يراد
به الدلالة على الصفات انه وضع له فيكون مجازا وهذا مستقيم على اصله لانه ما اعتبر العلاقة في المجاز بل قال المجاز ما استعملته العرب
في غير موضوعه فما ذكره مستقيم على اصله لا غير واما ما اورده على الحروف فالجواب عنه ما مر من الجواب عما اورد في المسلك الاول من
الاعتراض فلا نعيده **قال المسئلة الخامسة الى آخرها قال رضي الله عنه** اعلم ان المراد بتوقف المجاز اللغوي
على السمع ان ينقل عن العرب استعمال ذلك النوع الكلي من المجاز او نصرح اهل اللغة بتجويزه والاختلاف واقع في ذلك فالذي اختاره
المصنف التوقف على السمع المذكور وصار غيره الى عدم التوقف مكتفيا بالعلاقة بين الحقيقة والمجاز ومنهم الامدي صاحب الاحكام في المسئلة
ومال ابن الحاجب الى عدم التوقف والدليل على ما اختاره المصنف ان الاسد كما شبه الرجل في الشجاعة كذلك شبهه في البخر ونحوه
فلو كانت المشابهة كافية في التجوز من غير اشتراط السمع لجاز التجوز بالاسد من الابخر لوجود المشابهة واللازم باطل فالملزوم كذلك
فلو كانت المشابهة كافية في التجوز من غير اشتراط السمع عن الاب بالابن وعكسه وعن الشبكة بالصيد وعكسه وعن الطول عن الانسان بالنخلة واللازم
باطل واعلم ان الدليل المذكور فيه نظر وبيانه هو انا نقول لا نسلم ان العلاقة لو كانت كافية في التجوز لجاز التجوز في تلك الصور
وسند المنع انه عدم الجواز جاز ان يكون لفقدان شرط في العلاقة وهذا لانهم شرطوا في العلاقة التي تعتبر في التجوز ان يكون من باب المشابهة في
الخاصة المشهورة والبخر ليس من الخواص المشهورة للاسد وبه تبين ضعف غيره وهذا الجواز ان يكون الامتناع في جميع تلك الصور لاشتراط النقل
ونقوله بل لفقدان شرط في العلاقة واحتج المخالف بوجوه الاول انهم اتفقوا على ان وجوه المجازات [illegible] والاستعارات يفتقر الى مزيد
النظر واعمال الفكر ولو كانت المجازات نقلية لما افتقرت الى مزيد النظر واعمال الفكر لان النقليات لا يحتاج الى الفكر بل يكفي فيها الرواية
الوجه الثاني هو ان المقصود من الاستعارة التي هو احد انواع المجاز انما هو التعظيم على وجه المبالغة بما يستفاد من وجه الاستعارة والمبالغة في
التعظيم انما يحصل باعطاء معنى الاسد للمعار له دون اعارة اللفظ واعطائه اياه وذلك لانك لو سميت انسانا بالاسد على انه اسم
علم دون ان يفرع معنى الاسد وخاصيته لم يحصل المبالغة المطلوبة من الاستعارة فعلم ان المقصود من الاستعارة ما ذكرناه وذلك
يحصل بما قلنا والمعنى فلا يتوقف على السمع الوجه الثالث هو انه لو توقف على السمع لتوقف اهل العربية عليه واللازم باطل بالاستقراء
وهذا الوجه ذكره ابن الحاجب في كتابه والجواب ان الاول المنع وذلك لانا نقول انما يتوقف على الفكر استخراج وجه حسن المجاز وانما

المراد بتوقف [illegible] اللغوي [illegible] سمع [illegible]

نفس المجاز فلا وذلك لان احد انواع المجاز المستعار وله انواع وبعضها احسن من بعض ولادراك انواع المجاز مخلصه ومن اراد تفصيل
فليراجع الكتب المصنفة في علم البديع واما الثاني فلان هذه الاعارة ليست امرا حقيقيا فان الرجل الشجاع لا يصير اسدا حقيقة باعارة معنى
الاسد بل هي من الامور التقديرية فجاز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون البعض واما ما يتمسك به ابن الحاجب فالجواب عنه ان نقول
لا نسلم ان اهل العربية ما توقفوا عليه فان عنيت به تصريحهم بعدم التوقف فذلك ع ولا يكاد يوجد التصريح بذلك في كلماتهم وان عنيت به
انه لا يوجد شيء من شعرهم او نظمهم وهو مجاز غير مسموع فلا نسلم ذلك بل ما من مجاز الا ويمكن رده الى قاعدة كلية من القواعد المسموعة عن العرب
كيف وما امكنهم حصر انواع المجاز فجاز ان يكون ذلك من النوع الذي ما اطلعنا عليه واعلم ان الفاضل نجم الدين النخجواني ههنا كلمات
يؤل حاصلها الى الاستفسار عن صورة المسئلة والكل مندفع بما لخصناه من محل النزاع وتركناها وضعفها لم ننقلها ۞ **قال
المسئلة السادسة الى آخرها الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله ان المجاز الواقع في المركب انفرد بالتنبيه عليه
الفاضل عبد القاهر النحوي وتبعه المصنف والمورد لكن ابن الحاجب ولعلهم على ما اختاره المصنف مقدمات الاولى في حده وقد سبق
وتحديد المفرد بذكره لان الحاجة اليه هنا اشد فنقول كل كلمة اسندتها اخرجها مطابقا للواقع فهو حقيقة في المركب ونقل لها
الجملة التي بها الحكم الغير المطابق للواقع وذلك مجاز في المركب مثال الاول احيا الله العالم وانبت الله البقل واخرج من الارض
الاثقال مثال الثاني قوله تعالى فما ربحت تجارتهم وقوله الكريم زادته هذه ايمانا وقوله تعالى اكلها وقولهم احيا الربيع الازهار وادر
الاسقار وقوله نهاره صائم وليله قائم المقدمة الثانية في معنى نسبة الفعل الى الفاعل فنقول تارة يراد به وقوع الفعل بقدرة الفاعل اما
حقيقة او حكما وتارة يراد به وجود الصفة به والاول مثل قولك ضرب زيد من الفاعل حقيقة هو الله وحكما هو الانسان والفاعل
حقيقة هو الله وحكما هو الانسان الى ارادته والثاني مثل قولك مرض زيد وعلم الله كذا وقدر عليه وقد يتصور في الفعل ان يكون مسندا الى
الفاعل بالاعتبارين مثل قولك قام زيد لان القيام مسند اليه لكونه فعلا له ولكونه صفة له وبما عرفنا انه يجب الموصوف بالقيام
مسار للسحر العالم على ساقه ولكن من حيث الموثرية مغاير ونحاله لا شك في تغاير الاعتبارين وعدم تلازمهما والحق امكان اجتماعهما
وان كان لعوم فيه منع المقدمة الثالثة انا لا ندعي ان العرب ما وضعت المركبات بل نقول العرب وضعت المفردات ووضع المركبات على
وجه كلي بمعنى انها وضعت مركبا على وجه مخصوص وسماه بالخبر والمسند او الخبر ووضع مركبا اخر سماه بالمضاف والمضاف اليه وبه
حصل الفرق بين قولنا الدار لزيد وبين قولنا دار زيد ۞ المقدمة الرابعة ان الافعال ينقسم الى قسمين الاول ما يستحيل صدوره
من غير الله تعالى كالخلق والاحياء واخراج النبات وهذا القسم متى اسند الى غير الله فان اسناده مبطل عن اعتقاد كان
ذلك كفرا ومثاله قول الجاهل احيا الربيع الازهار وادر الاسقار وانطق الاطيار والقسم الثاني ما لا يستحيل صدوره
من غير الله تعالى اما حقيقة او حكما كالافعال الصادرة من الانسان او غيره كالحيوان كقولنا قتل زيد عمرا وقتل الاسد وهذا
القسم ما ندعي منه المجاز في المركب فلنفهم ذلك واذا ثبت هذه المقدمات فنقول المدعى ان الجملة المفاد بها النسبة المطابقة للواقع
على الوجه الذي تحصل في المقدمة الثانية فهو حقيقة في المركب والجملة التي افيد بها الحكم الغير المطابق للواقع فهو مجاز في المركب
على الوجه الذي تحصل في المقدمة الرابعة والدليل عليه وهو ان قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها الاخراج اسند الصادق
الى الارض وهو في نفس الامر غير مستند اليه بل الى الله تعالى وذلك حكم عقلي نقله عن متعلقه الى غيره فيكون ذلك حكما عقليا
ثابتا في نفس الامر لا لفظيا لغويا وذلك مجاز في المركب اذ لا نعني بالمجاز في المركب الا هذا القدر فان قيل لا نسلم ان هذا
مجاز في المركب بل هو مجاز في الافراد وذلك لجواز ان يكون اخرج واثبت حقيقة في صدور الخروج والنبات من القادر وقد استعمل
هاهنا في هذه المواضع في غير القادر اي في صدورهما من غير القادر فقد استعملت اللفظة في غير موضوعها فيكون مجازا لغويا
لا عرفيا ولا معنى للمجاز اللغوي الا ذلك ۞ قلنا ان امثلة الافعال لا تدل بالتضمن على خصوصية المؤثر الفاعل وذلك لان انبت
واخرج لا يدل واحد منهما الا على صدور الخروج والنبات عن شيء واما ان ذلك الشيء الفاعل هو قادر او حي او ليس بحي فلا يدل اللفظ
عليه اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون انبت واخرج موضوعا لصدور الخروج والنبات من القادر والدليل على الاول وجوه الاول
ان امثلة الافعال لو دلت على خصوصية المؤثر لكان المفهوم من لفظة اخرج ان القادر صدر عنه هذا الامر ويلزم ان يكون مجرد
قول القائل اخرج حرانا ما دقطعا ولو كان كذلك خبرا بما لا يتطرق اليه الصدق والكذب ضرورة ان نخرج احد الخبر يتطرق

المجاز الوا[illegible] المركب

التصديق اليه اللازم وهو باطل فالملزوم كذلك فلا يدل اسناد الافعال على خصوصية الفاعلين وذلك هو المطلوب ۞ الوجه الثاني
هو انه يصح ان يقال اخرجه القادر ولا يكون مرفوضا ولو دل قولنا اخرج على خصوصية القادر لكان قولنا اخرج القادر تكريرا واللازم
باطل فالملزوم كذلك الوجه الثالث هو ان [illegible] ان اخرج يدل على صدور الفعل من القادر وغيرنا نقول انما لا يدل على صدور الفعل
من قادر معين والا لزم الاشتراك بحسب كل واحد من القادرين وذلك خلاف الاصل فاذا استعملت هذه الصيغة في القادر الذي لم
يصدر منه ذلك الفعل كان ذلك مجازا في الاسناد جزما وذلك هو المطلوب لا يقال قولهم امثلة الافعال لا تدل على خصوصية المؤثر
باطل بقولهم افعل وتفعل ونفعل وبالجملة الامثلة المطلقة من المستقبل وقولنا [illegible] العرف من المجاز العقلي واللغوي فان اراد به
ان للعقل مدخلا في المسموع من الاستعمال بطريق المجاز فهذا مشترك بين المفرد والمركب بل ما من مجاز الا ومنه كذلك فان القائل اذا
قال رايت اسدا يرمي يعلم ان هذا الاستعمال مجاز لان العقل حاكم ان الحيوان الذي هو مسمى هذا الاسم لا يتصور منه الرمي فلا يمكن حمل اللفظ
عليه بل يجب حمله على المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع وهذا مجاز في الافراد لغوي باتفاق مع ان للعقل فيه مدخلا وان اراد به انه لا دلالة
اللفظ الذي دخله المجاز العقلي انما يعرف بالعقل وان المركب من هذا القبيل فهذا [illegible] لان كل لفظ يدل بالمطابقة فان
افادته لمعناه الحقيقي يكون بالوضع لا بالعقل [illegible] الاستفسار ولكنا نقول المستفاد من العقل كون الانسان لا يحصل وجود النبات
اما كون العرب ما وضعت لفظ الانبات [illegible] فهذا محل النزاع فانا نعتقد ان العرب وضعت الفاظا [illegible] في تلك الاحادات او نحو سقط
الحائط ويرد الماء مما لا كسب فيه وقتل زيد عمرا واكرمه [illegible] كسب عادي والله هو الخالق لهذه الافاعيل في جملة هذه الافعال وحاصل
الكلام ان العرب لم تضع اسناد الافعال لمخرج الحقائق من العدم الى الوجود فقط بل لموجودها على الحقيقة [illegible]
نحو قتل زيد عمرا [illegible] ولم يكتسب [illegible] ولم يلاحظ العرب في وضعها الاسناد الا [illegible] العامة كيف كانت كان
معها الايجاد اولا والعقل حاكم في الجميع باضافة جملة هذه الاثار الى قدرة الله تعالى ولا يلزم من حكم العقل باضافتها الى الله تعالى ان لا يكون
اللفظ حقيقة لغوية ولا مجازا نقول السؤال [illegible] العرب لتركيبه مع من يصلح للاجابة فان ركب معه كان حقيقة لغوية وان كان الله
هو الخالق للسؤال والاجابة [illegible] وان ركب مع غيره فهو مجاز لغوي كتركيبه مع العقوبة في الاية قوله امثلة الافعال لا تدل
على خصوصية المؤثر والا لكان قولنا [illegible] دلالة اللفظ على المعنى [illegible] على اضافة معنى لمعنى على سبيل التقييد
نحو دلالة [illegible] على اضافة [illegible] من الالفاظ المفردة ودلالة قولنا غلام زيد على [illegible] الغلام باضافته الى زيد [illegible] على المعنى
دلالة [illegible] الصفة نحو [illegible] زيد المحكوم عليه لانه مسند [illegible] دلالة اسناد نحو زيد قائم [illegible]
دلالة اللفظ ينقسم الى الدلالة على المفرد نحو الواحد والى المركب تركيبا تقييديا واللفظ مركب نحو غلام زيد والى المركب تركيبا اسناديا نحو
زيد قائم اذا تقررت هذه القاعدة فنقول مدلول اللفظ على اضافة معنى لمعنى [illegible] اجماعا نحو لفظ العشرة فان مسماها [illegible]
[illegible] فاذا [illegible] العرب [illegible] لذلك لفظ انبت يدل
على اضافة الانبات الى القادر ولا يكون في نفسه [illegible] وهو قولنا انبت القادر [illegible] مدلول اللفظ [illegible] ولا يكون
في نفسه نحو الكلام والخبر والمخبر والمتكلم فانه يدل على [illegible] وهذه الكلمات ليس فيها [illegible] لا نقول احد انه
[illegible] فان دل لفظه على [illegible] الملازمة [illegible] على القادر لكان [illegible] ومن المفردات الجملة والكلام [illegible] انواع المفردات
المتقدمة بدليل ما قررناه قوله في الالكان قولنا [illegible] القادر [illegible] وهو ليس [illegible] مفردها
[illegible] لا ما نقول المدعى ان امثلة الافعال لا تدل على الافعال خصوصية المؤثر بمعنى انها لا
[illegible] ويدل على ذلك ما ذكرناه من الدليل واما النقوض بامثلة المضارع فلا ترد لانها لا تدل على الاستلزام واما الاستفسار فجوابه
[illegible] ذلك لان [illegible] الاستفسار عائدا الى السؤال عن محل النزاع [illegible] هذا المعترض احتمالات ليس منها مراد الى المراد
[illegible] ما ذكره اما قوله المستفاد من العقل كون الانسان لا يحصل بوجود النبات اما كون العرب لفظ الانبات فهذا محل النزاع قلنا
لا نزاع ان لفظ الانبات وضعتها العرب ولا خلاف في ذلك والذي نقوله ان لفظ الانبات موضوع لاسناد النبات الى فاعل يصدر عنه
النبات واما ان ذلك الفاعل قادر فلا يسمعه اللفظ بل ذلك معلوم بالعقل وقد دللنا على ان النقل ان كان للفظ لغوية كان مجازا
لغويا وان كان المفهوم عقليا كان في المجاز في التركيب عقليا اما قول العرب وضعت الفاظا ركبت مع [illegible] نحو يرد الماء وسقط الحائط وليس [illegible]

في تلك المجازات اذا قلنا قد بينا في المقدمات انه يقول المصنف [illegible] ولانا نقول ان كل ما اسند الى غير الله فهو مجاز عقلي فالمعترض على كلامه [illegible]
والهم لم يخلص له ما يقوله المصنف في هذه المسئلة على الوجه الذي يعلم شانه واذا تم ما ذكره انه انما يقول ذلك في الافعال المختصة بالله
نحو الانبات والاخراج فلا يصح ما ذكره المعترض واما ما ذكره بعد كلامه الذي سماه بالقواعد وهو قولنا مدلول اللفظ على اضافة معنى
لمعنى ليس بصفة اجماعا وقد يكون بتفسيره بصفة اجماعا نحو لفظ العشرة فان مسماها ليس بصفة ومعناها [illegible] اذا قسموا العشرة قلنا هي خمسة
وخمسة او خمسة مع خمسة بتفسيرها بصفة ومسماها ليس بصفة لذلك لفظ انبت يدل على اضافة الانبات الى القادر ولا يكون في نفسه بصفة وتفسيره
وهو قولنا انبت القادر بصفة قلنا المدعى ان انبت لا يدل على اسناد النبات القادر لانه لو دل عليه انبت القادر بصفة قلنا المدعى ان انبت لا يدل
على اسناد النبات الى القادر لانه لو دل عليه لكان قولنا انبت مرادفه انبت القادر بالضرورة ويلزم منه اللوازم المذكورة والملازمة ضرورية
فان التفسير المطابق للمفسر يكون مثلا للمفسر بتفسير المفرد المطابق له يكون مفردا جزما وتفسير [illegible] اذا كان مطابقا لها يكون [illegible] بالضرورة
[illegible] الملازمة قطعا والمنع [illegible] ساقط لانه ورد على مقدمة ضرورية البوت اما قوله مدلول اللفظ على اضافة معنى لمعنى ليس [illegible]
اجماعا وتفسيرها [illegible] اجماعا كلفظ العشرة فان مسماها ليس [illegible] وتفسيرها [illegible] قلنا ذلك محال على ما بينا من وجوب مطابقة المفسر
للمفسر اما العشرة لفظ مفرد جزما فقوله [illegible] قلنا هي ساقطة لا اعتبار بها في التفسير بل تفسيرها احد [illegible] ومجرد دوله
خمسة وخمسة ليس تفسيرها جزما وقد يحمل المعترض اذ كلمة هي [illegible] في تفسير العشرة وهو باطل لان التصور يجب ان يكون تفسيره تصورا
والعشرة لفظ مفرد ومدلوله تصور فاستحال ان يكون تفسيره تصديقا وقولنا هي خمسة وخمسة تصديق فعلم ان [illegible]
ما ذكره المعترض [illegible] الملازمة ضرورية لا يتوجه عليها الا منع مكابرة وبما ذكرنا سقط ما ادعاه من الاجماع وانه
دعوى الاجماع من غير بينة اما قوله ان العرف [illegible] المجاز [illegible] الكذب قلنا العرف القرائن الحالية او المقالية [illegible]
وذلك لان هذا النوع من المجاز [illegible] الجملة التي تدل على اسناد غير مطابق لنفس الامر والكذب كذلك قلنا اما العرف
الناشي من احدى الجملتين دون الاخرى الراجع الى مفرداتها او المركب فمحال بل العرف القرائن الحالية او المقالية نحو ما اذا
علمنا صدور الجملة الخبرية من معصوم عن الكذب علمنا انه مجاز في التركيب وليس ذلك بكذب واذا لم يوجد هذه القرينة بل صادر من
يجوز عليه الكذب فلا يتعين لاحدهما الا بقرينة وهذا واضح والله اعلم قال المسئلة السابعة الى اخرها قال
رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انه يجوز دخول المجاز في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم عند اكثر العلماء وهو
المختار خلافا لابي بكر بن داود الاصفهاني ومحمد بن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة والرافضة اما احمد بن حنبل فقد نقل بعض
اصحابه عنه انه قال بجوازه وسبب هاهنا خلاف ابي اسحق الاسفرايني ومن تابعه في منع اصل المجاز في الكلام لانه منع اصل المجاز
في الكلام ويلزم منه منعه هاهنا ومنهم من يشترط ان يكون المجاز [illegible] الكلام الذي [illegible] الى [illegible] واعلم ان الخلاف في
دخول المجاز في كلام الله مشهور واما الخلاف في دخول المجاز في كلام النبي صلى الله عليه وسلم فليس بمشهور والاشبه انه مما انفرد به
المصنف [illegible] من احصر المحصول [illegible] بطريق وجود النقل في المحصول [illegible] قوله تعالى [illegible] ان ينقض بعد اطلق يريد والمراد به الاشراف
على الوقوع ولفظ يريد موضوع للاشراف على الوقوع وذلك من باب المجاز بطريق المشابهة لان من اراد نقل الشيء فقد قارب فعله والدليل
على هذا اللفظ مستعمل في هذا النوع من المجاز ان حمله على الحقيقة محال لاستحالة قيام الارادة بالجماد فان قيل لا نسلم ان حمل اللفظ
على الحقيقة محال وانما يكون كذلك ان لو لم يقم الحيوة والعلم بالجماد حال الخطاب وذلك جائز لان الله تعالى قادر على خلقهما فيه وعلى هذا
فلا استحالة في قيام الارادة [illegible] حال العلم والحيوة قلنا الجواب بعضهم عن هذا السؤال بان هذا من باب خرق العوائد وذلك لا يكون الا
في زمن النبوة وقصد النبي التحدي به ولا يكون ذلك في كل وقت على وفق اختيار الناس واذا ثبت ذلك فنقول لم يكن ذلك للتحدي فبطل هذا العذر
هذا جواب ذكره صاحب الاحكام ومنع بعضهم كونه لم يكن للتحدي في زمن النبوة وتمسك المصنف باية اخرى وهي قوله تعالى وجاء ربك وجه التمسك
به ان المجيء حقيقة في الحركة العامة بالاجسام عن اختيار حقيقة او عادة وذلك على الله محال لاستحالة الجسمية عليه فالحقيقة غير مرادة هاهنا
جزما فيجب حمل اللفظ على المجاز وذلك هو المطلوب واعلم انه نقل اصحاب احمد عنه انه قال بجواز المجيء على ذات الله تعالى في احد قوليه انه
يجيء بذاته على وجه يليق به وفي قول اخذ بها الى التاويل وهذا المذهب باطل لان البرهان قد قام على استحالة المجيء بذاته لاستحالة الحركة
المجيء منع وارد من الاجسام على الله تعالى وذلك المقدسة عن الجسمية واعلم ان احمد وافق على قوله تعالى انا معكم وذلك مجاز ومن استقرا كلام الله تعالى

وحدهٔ من المجاز ما لم يكن امكاده منها قوله تعالى تجري من تحتها الانهار عبر جاريه ومنها قوله تعالى واحصن لهما احتاج الاول من الرحمه
والاول لا احتاج له ومنها قوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هي الحج وانما هي الظرف لافعال الحج ومنها قوله تعالى لهدمت صوامع
وبيع وصلوات والصلوات لا تهدم ومنها قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ومنها قوله تعالى الله نور السموات والارض ومنها قوله تعالى
الله يستهزئ بهم ومنها قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله ومنها قوله تعالى احاط بهم سرادقها ونظايره ذلك كثيره في القرآن
ولا سبيل للخصم انكار المجاز في القرآن اذا استقرئ كلام الله تعالى وكان عالما بما يجوز على الله تعالى من الصفات والافعال وما لا يجوز
عليه من الصفات والافعال واحتج المخالف بوجوه الاول لو خاطب الله بالمجاز لوصف بالمتجوز والمستعير واللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمه هو ان المتجوز والمستعير هو المخاطب بالمجاز والاستعاره جزما والتقدير انه خاطب بالمجاز فيلزم ان يصدق عليه انه متجوز
ومستعير واما بيان انتفاء اللازم فظاهر والثاني هو ان المجاز لا ينبي بنفسه بمعنى انه لا يدل على المراد بمجرده لعدم الوضع للمعنى المجازي
فلو ورد في القرآن لادى الى الالتباس وذلك غير جايز على الله تعالى الثالث ان العدول عن استعمال الحقيقه الى استعمال المجاز
يقتضي العجز عن الحقيقه لان الحقيقه ادل على المعنى ومع القدره على الاول لا يعدل الى الاقل دلاله واللازم باطل لاستحاله العجز على الله
تعالى الرابع ان كلام الله حق وكل حق فله حقيقه وكل ما كان له حقيقه لا يكون مجازا قطعا والجواب عن الاول لا نسلم انه لو خاطب بالمجاز
لجاز وصفه بالمتجوز والمستعير وذلك لان المجاز والاستعاره من عوارض الالفاظ الصادره من المتكلم بها حقيقه والالفاظ مخلوقه
لله تعالى فهو قادر عليها وخالقها ولا نسلم صدق المتجوز والمستعير على خالق الالفاظ المجازيه والمستعاره سلمنا ذلك ولكن انما يجوز اطلاقهما
على الله ان لو لم تكن اسما الله توقيفيه والجواب عن الثاني منع الالتباس وانما يكون كذلك ان لو لم يكن مع المجاز قرينه داله على المراد وذلك
ممنوع والجواب عن الثالث ان العدول عن الحقيقه الى المجاز لاغراض ومصالح سنذكرها ان شاء الله تعالى وعن الرابع ان كلام الله تعالى
حقيقه كله بمعنى انه حق وصدق لا بمعنى ان الالفاظ المستعمله فيه باسرها حقيقه اي مستعمله في موضوعاتها الاصليه قال المؤلف

الثامنه الى اخرها قال رضي الله عنه اعلم ان العدول عن الحقيقه الى المجاز لا بد له من سبب جزما فنقول الموجب للعدول عن
الحقيقه الى استعمال المجاز اما امر يرجع الى اللفظ او امر يرجع الى المعنى او امر يرجع اليهما والحصر ضروري القسم الاول هو ان يكون
الموجب للعدول عن استعمال الحقيقه الى استعمال المجاز امرا عايدا الى اللفظ فذلك الامر اما ان يكون عايدا الى جوهر اللفظ اي
ذات اللفظ ونفسه او الى الخارج عنه العارض له والعايد الى اللفظ منحصر في القسمين المذكورين وذلك لان الامر العايد الى
اللفظ اما ان يكون نفس اللفظ او الخارج عن نفس اللفظ ولكن هو عارض للفظ من عوارضه نفس اللفظ اما العايد الى نفس
اللفظ فهو ان يكون اللفظ الدال على الشي بالحقيقه ثقيلا على اللسان واللفظ المجازي ليس ثقيلا على اللسان فيستعمل المجاز
لذلك وثقله على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه او لثقل وزنه والدليل على الحصر انه اذا ثقلت الامور
الثلاثه كانت مفردات الالفاظ خفيفه على اللسان والتركيب غير متنافر وجملة المركبه غير ثقيله على اللسان ويلزم من ذلك
ان لا يكون اللفظ ثقيلا فعلم ان الموجب لثقل اللفظ احد امور ثلاثه ولا بد من بيان تفصيلها وذلك ثم بمباحث ثلاثه الاول البحث عن
مفردات الحروف الثاني تركيب الكلمه عنها وانها متى تعد في الخفه والثقل البحث الثاني في سائر التركيب البحث الثالث في ثقل الوزن
اما البحث الاول فنقول قال علي بن عيسى ان مخارج الحروف سته عشر وهو نقل ذلك عن النحاه ولولا الاحتراز وخوف التطويل
لذكرنا تفصيلها فنقول الحروف المفرده على اختلاف مخارجها مختلفه في الثقل والخفه قال الخليل الذلاقه في المنطق انما تحصل بطرف
اسله اللسان وذلق اللسان تحديد طرفه كذلق السنان قال ولا ينطلق طرف شفاه اللسان الا بسته احرف وهي الرا واللام
والنون فلذلك سمي هذه حروف الذلاقه ويلحق بها حروف الشفهيه وهي الفا والبا والميم ثم نقول فلما ذلقت هذه الحروف
السته وذلق بها اللسان وسهلت عليه في المنطق كثرت في ابنيه الكلام فليس شي من ابنيه الخماسي التام يعرى منها وان وردت عليك
كلمه خماسيه او رباعيه معراه عن حروف الذلاقه وعن حروف الشفهيه فاعلم ان تلك الكلمه محدثه مبتدعه ليست من كلام العرب
وقال ايضا والعين والقاف لا يدخلان في بناء الا حسناه لانهما اطلق الحروف اما العين فافصح الحروف جرسا والذها سماعا
واما القاف فامتن الحروف واصحها جرسا فاذا كانا او احدهما في بناء حسن البنا لنصاعتهما فان كان البنا اسما لزمه السين
والدال مع لزوم العين والقاف لان الدال لانت عن صلابه الطا وكزازتها وارتفعت عن خفوت البا فحسنت وصارت حاله

الثاني من مخرج الصاد والزاي لذلك دال والحاء يحمل في البنا لسهولتهما وهما انما هي نقيض لا اعتراض فيهما وهذه الاعتبارات لا بد
من رعايتها ليكون الكلام سلسا على الالسنه عذبا على العذبات وهي كالشروط للفصاحه والبلاغه هذا تمام الكلام في البحث
الاول البحث الثاني في تركيب الحروف والشرط فيه ان يكون التركيب معتدل المزاج فلا يكون من المركبات ما يكون متنافرا كقوله
وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر وكقوله لم يضرها والحمد لله شي وانثنى نحو عزف نفس ذهول وقال انه
لا يستطيع احد ان ينشد هذين البيتين ثلاث مرات ولا يتعتع فيهما ولا يتلجلج ومنها ما يكون ثقيلا ولكن لا الى هذا الحد كقول
ابي تمام كريم متى امدحه امدحه والورى معي ومتى ما لمته لمته وحدي ومنه ما يكون كلفه ولكن لا يبلغ ان يعاب صاحبه والبيت في
هذا السابر اما الغرض القريب من مخارجها وذلك لان ما كان كذلك يحتاج فيه الى حبس الصوت في زمان قليل صعب فلا يظهر الجرب
الاول واما وجوب العود الى غير البدء كقولهم العميم واعلم ان هذه الدرجات كما هي متفاوته متوسطه في جانب الثقل كذلك
في جانب السلاسه البحث الثالث في ثقل الوزن فنقول نعرف في حقيقه الوزن امران احدهما ان يكون الكلمه متوسطه في قله الحروف
وكثرتها اما الحرف الواحد فلا يفيد اصلا واما الكلمه المركبه من حرفين فليس في غايه العذوبه بل البالغ في العذوبه الثلاثيات
لاشتمالها على المبدا والوسط والنهايه والسبب فيه ان الصوت تابع للحركه والحركه لا بد لها من هذه الامور الثلاثه فمتى كانت هذه
المراتب اتم ظهورا في الحركه كان الكلام جريا على اللسان واما الرباعيات والخماسيات فلا يخفى ثقلها والسبب فيه زيادتها على
الدرجات الثلاث التي يتعلق بها كمال الصوت الثاني الاعتدال في حركات الكلمه فاذا توالت خمس حركات كان في غايه الخروج
عن الوزن ولذلك قال الشعراء لا يحتملها واما اربع حركات فانها في غايه الثقل الفاضل المعدول الى حركتين بعضهما سكون فان
كان ولا بد فالى ثلاث حركات اعلم انا بينا ان الموجب للعدول عن الحقيقه الى المجاز امر يرجع الى اللفظ او الى المعنى او اليهما
وبينا ان العايد الى اللفظ امر راجع الى ذات الكلمه او امر راجع الى ما هو من عوارض اللفظ وهو ان يكون احد اللفظين صالحا
للسجع او الوزن او القافيه وامثلتها ظاهره بيان ذلك انك اذا تاملت قول الشاعر فامطرت لؤلؤا من نرجس وسقت
وردا وعضت على العناب بالبرد عرفت ان الالفاظ المجازيه التي يستعملها الشاعر في هذا البيت لو بدلت بالفاظ داله على
تلك المعاني بطريق الحقيقه فسد الوزن والقافيه واما السجع فهو انه يتاتى مراعاة السجع باللفظ المجازي ولا يتاتى مراعاته
بلفظ دال على ذلك المعنى بطريق الحقيقه مثاله ما قال الاعرابي وقد سالت اسما برك بوادعه مطرور وساعه مغمور ورحل
غير مسرور فانه لو ابدل اللفظ الاول بما يدل عليه حقيقه لم يات السجع ونظايره وكذلك سائر انواع البديع كالترصيع
والتجنيس والتطبيق ونظايرها فانه قد يتاتى بالفاظ مجازيه ولا يتاتى بالفاظ اخرى داله على المعنى بطريق الحقيقه والله اعلم
قال المصنف رضي الله عنه واما الذي لاجل المعنى الى قوله بالالفاظ الحقيقيه الشرح قال رضي الله عنه
اعلم انه قد سبق ان الموجب للعدول عن الحقيقه الى المجاز اما امر عايد الى اللفظ وقد سبق بيانه وشرحه او امر يرجع الى المعنى
وقد يكون ذلك هو معنى التعظيم او معنى التحقير او التوكيد او تلطيف الكلام ولا شك ان هذه معاني فنقول اما معنى التعظيم فمثاله
ما جرت به عوايد الناس في كل وقت من الخطاب اما بالمجلس العالي او السامي او الجناب العالي او الحضره العاليه على حسب مراتب الناس
وما تقتضيه العوايد والمناصب وانت تعلم ان من استعمل المجلس العالي في المكاتبات فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له لعلاقه
لان المراد بهذه الالفاظ الاشاره الى الاشخاص الذي كتب اليهم ولم توضع هذه الالفاظ بازاء تلك الاشخاص وذلك لانه
صار الشخص المكتوب اليه اعظم من ان يخاطب باسمه او كنيته فعدل عن الحقيقه الى المجاز لقصد التعظيم واما قصد التحقير فمثاله
التعبير عن اللفظ المستقذر بلفظ الغايط الموضوع للمكان المطمئن من الارض فانه لما استحقرت اللفظه المستقذره وقع
الاحتراز عن التصريح بذكره فعدل عن الحقيقه الى المجاز ووجه المجاز المجاوره على ما سبق ومن هذا الباب التعبير عن الوطي بالكنايات
الداله عليه مجاز واما زياده البيان فهو اما لتقويه المذكور او لتقويه الذكر اما تقويه المذكور فمثاله قول القايل رايت اسدا على
سبيل المجاز فان هذا الكلام دال على شجاعته من قوله رايت اسدا واثبت له الاسد فقويه المذكور وهي الشجاعه زيدا انما
يحصل على الوجه الاول دون الثاني والدليل عليه انك اذا قلت رايت اسدا فقد اعرت معنى الاسد للشخص ثم اطلقت عليه
اسم الاسد اعاره مع الاعاره معنى الاسد وهذا الطريق يحصل بقوته حال المذكور في الشجاعه بخلاف ما اذا قلت رايت شخصا

شجاع او شبه الاسد في الشجاعة فانه لا يدل هذا الكلام على قوة حال المذكور في الشجاعة مثل ما دل الكلام الاول فانه ليث
من شبه الاسد هو الاسد وهذا ظاهر غاية الظهور ولهذا قيل اذا قصدت الاستعارة فلا بد ان يسقط ذكر المشبه او لا يسقطه
فان اسقطت سمي استعارة بالاتفاق كقولهم رأيت اسدا ووردت بحرا وان لم يسقطه فلا يخلو اما ان يذكر الصيغة الدالة
على التشبيه او لا يذكر فان ذكر كقولنا فليس من الاستعارة بالاتفاق كقولهم زيد كالاسد او كأنه الاسد او شبه الاسد او مثل
الاسد وان لم يذكر مثل قولهم رأيت اسدا وهو يريد بها هنا اختلفوا في كونه استعارة والحق انه ليس باستعارة هكذا ذكره
المصنف في كتاب نهاية الايجاز في دلائل الاعجاز وهو الكتاب الذي ذكره هاهنا هذا هو القسم الاول وهو لتقويته المذكور
واما المجاز لتقوية الذكر فنظائره كثيرة منها قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فانه لو صرح بالحقيقة وهو الشيب او الشيخوخة
لم يكن دالا على [illegible] على المقصود بذكر ما يدل عليه مجازا وهو اشتعال الرأس وكقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
ولقولهم [illegible] عن ساق الجد واما الهنا واما التلطف الكلام فالمراد به ان التعبير عن المعاني بالالفاظ المجازية الزم من التعبير عنها
بالالفاظ الحقيقية [illegible] على شان هذا المقصود مقدمة فنقول اذا لم تعلم النفس على شيء بوجه ما اصلا ولا يحصل بها
شعورا اصلا لم يحصل [illegible] بالضرورة واما اذا وقفت على الشيء وادركته بتمامه وبكماله لم يبق لها شوق اليه ينقطع واما
اذا وقعت على شيء ببعض الوجوه فان ادركته من وجه دون وجه وذلك بسبب الشعور ببعض عوارض الشيء فيحصل لها
بسبب الشعور بذلك القدر الشوق الى تمام ما لم يحصل به الشعور فيحصل له لذة بسبب الشعور بذلك القدر ويحصل الم بسبب الحرمان والجهل
بالباقي فيحصل هناك لذات والام متعاقبة ولذلك يقول اذا العلم بالشيء بعد الشعور [illegible] وعدم العلم بالكلية الم وذلك
لان الشعور بالشيء بعد الشعور بالتالي اقوى ولهذا حصلت اللذة الكاملة لنا به بسبب الصحة الحاصلة له وكلما كان الشعور
اقوى كانت اللذة اكمل والم واذا عرفت هذه المقدمة فنقول اذا عبر عن المعنى باللفظ الدال عليه بطريق الحقيقة لم يحصل
اللذة القوية للمعنى واذا عبر عن المعنى بالدال عليه مجازا وهو التعبير بلوازمها الخارجية عرف لا على سبيل الكمال فيحصل الحالة
المذكورة ومن الالام من بعض الوجوه مع قوة الشوق الى ما لم يدرك وهذه الحالة كالدغدغة النفسانية والمراد بالدغدغة الم
الوضع الذي يحصل بسببها [illegible] والتجاوز لذلك التعرف [illegible] وهذا مثل انه يعظم ان الوقاع هذا
ما قاله المصنف وفيه نظر وذلك لانا نقول لا نسلم ان ادراك الشيء بلوازمه الخارجية ادراك الشيء بكماله بل التالي الذ
وسند المنع الوجدان [illegible] اذا حصل ادراك الشيء ببعض عوارضه ثم حصل ادراك الشيء بالكلية بعد الشعور ببعض عوارضه
فقط مع الجهل بالكلية كان الدغدغة على ما سميناه عليه في الشرح واما على الاطلاق فلا ويمكن ان يجاب عنه بان ادراك الشيء
بكماله وان كان موجبا للذة ولكن لم يهنأ السعيد لا كذلك اذا حصل ادراك الشيء ببعض عوارضه ولم يحصل الادراك
بالكمال فانه يدوم اللذة وذلك لان النفس [illegible] طالبة الكلية على الدوام ساعية بعض وجوه عوارضها مشتاقة الى
الكلية بسبب التعرف عن الكلية بدوام الشوق اليه مع الالتذاذ بما ادركته وهو عادته المخصوص به فيدوم الشوق والعشق
ولا ينقطع بخلاف ما اذا حصل ادراك الشيء بكماله ولهذا قيل ان لذة العشق عظيمة جدا وحرمت لذة الحسن لله تعالى فان
ادراك الكلية [illegible] وان [illegible] اللذة بما ذكرتم فكذلك [illegible] ما ذكرتم من كونها [illegible] لذات [illegible] ولكن تلك
الالم لا يخلو عن لذة [illegible] الى القدر المدرك [illegible] السامع [illegible] لا بما ذكرتم بل لانه يحصل له الشعور
بجودة قريحة المتكلم نظما او نثرا [illegible] وحسن اختياره للفظ العذب مع الاتيان بانواع
البديع فلنا [illegible] ادراكنا للمعنى البديع وشواهد ادراكنا للفظ السلس العذب الدال عليه ومن ادراكنا
لقوة قريحة الناظم والناثر وصحة فطرته وجودة ذكائه [illegible] على الاتيان بانواع البديع ولذلك يدرك النفوس الحاصل من الدادنا
بالمعنى اونا اللفظ الرائق ومن الالتذاذ بما ادركناه من قريحة الناظم والناثر وجودة ذهنه واذا ثبت ذلك فنحن ندعي ان
اللذة الحاصلة من ادراكنا التي بعض عوارضها [illegible] ادوم من اللذة الحاصلة من الادراك بالكلية وهذه لذات اخرى لا ينافي
وجود تلك اللذة [illegible] في بعض الصور [illegible] اذا حصل ادراك التي [illegible] مع ذلك ما ذكرتم من الشعور والتنبيه بجودة
قريحة الناظم والناثر [illegible] العاطفة [illegible] وذلك بان يحصل الشعور بالبعض دون البعض [illegible] ان العالم بصناعة النظم

والنثر فانه يكون محروما من تلك التمكن من ذلك [illegible] فانهما يحصل هذا النوع من اللذة الحاصلة بادراك تلك المزايا والمحاسن
واما من لم يدرك تلك الفضائل لجهله بصناعة النظم والنثر فانه يكون محروما من تلك اللذات حرمانا ولهذا لا يعرف الشعر
الا الشاعر ولا يعرف [illegible] الناثر وخطبة الخطيب الا الناثر والخطيب واذا ثبت ما ذكرنا امتنع ما اورد على هذا الموضع بان الامور
الخارجة عن المجاز لا تعلق الحكم بالتي اذا حصل دفعة قبل دفعة في النفس فاذا علم التي من وجه دون وجه تعب النفس [illegible]
الى تمام العلم فاذا حصل به بعد الحاجة [illegible] الداعية كان اوقع في النفس فان العطاء بعد الطلب في المنع اوقع في النفوس
لذا ان لفظ المجاز يوهم الحقيقة وغيرها فيحصل فيه جهل وعلم فيحصل للنفس حاجة الى الكشف واذا ادركت هذه الحاجة
بالقرينة المعينة للمجاز كان حصول العلم اوقع في النفس لانا نقول لا نسلم ان العطاء بعد المنع اوقع من العطاء قبل المنع اوقع في
النفس ثم نقول ما ذكروه منقوض باللفظ المشترك فانه لا يحسن استعماله الا في مواضع بعد الاجمال مع ما ذكروه يقتضي حسن
استعماله مطلقا وان استعماله احسن من استعمال غير المشترك وهو باطل ولا يقال ما ذكره المصنف هاهنا مناقض لما
اختاره من كون المجاز يتوقف على السمع لانه لا يبقى فرق حينئذ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لان كل واحد منهما يكون
معلوما لاهل اللغة فيحصل العلم بالحقيقة كما يحصل بالاخر غير انهم اصطلحوا على ان احدهما مجاز يستعمل مع القرينة
والاخر مجرد عن القرينة لانا نقول لا نسلم انه لا يبقى بينهما فرق وعلى ما في الباب انه صار كل واحد منهما معلوما لاهل
اللغة الا انه لا يلزم من استوائهما في المعلومية لان لا يبقى بينهما فرق وهذا لان التساوي في بعض الامور [illegible]
بالحقيقة وهاهنا الامر كذلك لان الحقيقة واللفظ الموضوع للمعنى والمعنى الحقيقي ما وضع اللفظ بازائه والمجاز اللفظ
الذي لم يوضع للشيء ويستعمل فيه لعلاقة بينهما فهما مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في المعلومية فلا تناقض اصلا نعم
لا يلزم من كون المجاز معلوما جواز استعمال اللفظ فيه الا اذا علمنا استعمال العرب ذلك النوع من المجاز والله اعلم
قال المصنف رحمه الله المسألة التاسعة في ان المجاز غير غالب على اللغات الشرح قال رحمه الله اعلم ان الغرض
المقصود من المسألة الرد على ابن جني بيان فساد دليله فنقول قال ابن جني اكثر اللغات مجاز والدليل عليه ان قام زيد معناه
انه كان منه القيام اي هذا الجنس من الفعل والجنس يتناول جميع الافراد ومعلوم انه لم يصدر منه جميع افراد القيام
لانه لا يجتمع لشخص واحد من افراد الانسان جميع افراد القيام الداخل تحت الوهم [illegible] الى الف سنة قال المصنف رحمه الله
وهذا ركيك من الكلام وذلك لان ابن جني ظن ان المصدر لفظ دال على جميع اشخاص الماهية واعلم ان لكل ان يمنع مدعاه ومطالبة والدليل على
ذلك ثم نقول ما ذكره باطل وكان يستدل ذلك بوجوه الاول ان المصدر لو دل على اشخاص الماهية الداخلة تحت العموم يلزم ان
يكون قول الشارع صم او صل تكليفا بالمحال من حيث انه امر بافراد لا نهاية لها وذلك محال واللازم باطل بالاجماع اما عند
من لا يقول بالتكليف بالمحال فظاهر وهم المعتزلة واما عند من قال بالتكليف بالمحال فلانه لا يقال انه مكلف بالمحال
من هذا الوجه الثاني وهو انه لو دل المصدر على اشخاص الماهية فاما ان يدل على اشخاص متناهية وهو محال لانه يلزم
الترجيح من غير مرجح او على اشخاص غير متناهية وذلك محال لانه يلزم ان يكون الواحد منا اذا امر بامر يريد به الحقيقة
ان يفعل امورا والماهية التي لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك محال الوجه الثالث وهو انه لو دل على الافراد التي
لا نهاية لها بطريق الحقيقة فاذا استعمل في الافراد المتناهية فاما ان يدل على ذلك بطريق الحقيقة او بطريق المجاز لا سبيل
الى الاول والا يلزم الاشتراك ولا الى الثاني والا يلزم المجاز وهما خلاف الاصل وهو انه لو قال قائل ضربت ضربة لكان
متناقضا ولكان قوله ضربت مرات لا نهاية لها للتكرار وهما على خلاف الاصل ولكان قول القائل ما تمت كلاما لا يقبله عينو
معلوم للسامع صورته ان كل احد يعلم انه ما صدر منه افراد القيام التي لا نهاية لها وصار ذلك بمنزلة قول القائل رحل قائم
واللازم باطل ولكان قوله ضربت ضربا متناقضا وكذا قوله ضربته واحد وضربك عنه فاسد واللازم باطل فالملزوم كذلك
وفي بعض هذه الوجوه نظر وتأمل واذا ثبت ذلك فنقول المصدر يدل على الماهية وابن جني يعترف بذلك حيث قال يدل على
الجنس وان منع منه فالدليل انه ظاهر من بعض الوجوه المذكورة والماهية لا يستلزم الوحدة ولا الكثرة لانها لا تستلزم
الوحدة لم يكن للماهية اذا وجدت في ضمن تلك الاشخاص تلك الماهية لا ينفك لانها في الوحدة ونعرف ذلك بدل على

انها لا تستلزم الكثرة وهذا معنى قولهم الماهية المسماة لا واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة واذا ثبت ذلك فنقول الاسم الدال
على الماهية لا دلالة له على الوحدة والكثرة فلا دلالة له على اشخاص الماهية اصلا او نقول لو استلزمت الوحدة لما وجدت
الماهية المتكثرة الاشخاص ولو استلزمت الكثرة لما وجدت الماهية التي نوعها في شخصها وكل واحد منهما لوجود كل واحد
من النوعين فدل ذلك على ان الماهية لا تستلزم شيئا منهما فالدال عليها لا دلالة له على الاشخاص اصلا وهو المطلوب وقال المصنف
عن ابن جني انه قال ضربت زيدا مجاز من جهة اخرى لانك ضربت بعضه لا كله اي بعض عمرو لا كل عمرو ولهذا اذا احتاط الانسان
واحترز عن المجاز قال ضربت راسه وهذا ايضا قد يكون مجازا لان الراس عبارة عن جميعه وهو انما ضرب جانبا من جوانب راسه فقط
فاذا قال ضربت راسه فقد اطلق اسم الكل واراد البعض وذلك مجاز قال المصنف رحمه الله واعترض ابو الحسين عليه بقوله فقال الكلام
في الضرب عمرو لا جزءه او مخصوصه قال المصنف هذا الاعتراض ساقط عن ابن جني لانه انما التزم المجاز في لفظ الضرب لا في
لفظ الكلام فالضرب عبارة عن امساس جسم حيوان بعنف والامساس حكم يرجع الى الاعضاء لا الى الجملة بالاتفاق واما الكلام
فهو امر ذلك الامساك مما ذكره من موقعه المتكلم الاعتراض على كلام ابن جني ساقط لا محالة لا نوجد له اصلا واما ان النفس هي
المدركة للمحسوسات فقط والحواس محال المحسوسات وتعرضها على النفس مع انها لا ادراك لها اصلا والحواس انما تدرك المحسوسات وتوصلها الى
النفس فهذا مما اختلف فيه العقلاء وهو امر خارج عما نحن فيه لا يمكن تصحيح اعتراض ابن جني الا على احد المذهبين اصلا
قال المصنف هنا وجوه اخر من المجازات السابقة فان القائل اذا قال ضربت زيدا فزيد هو عبارة عن جملة هيئة المشاهدة المحسوسة فان زيدا
عبارة عن الاجزاء الموجودة حال حدوثه الى اخر حياته والدليل على ذلك ان حيوانا لو كان عبارة عن الجملة المشاهدة في كل وقت لكان
الاجزاء المتغيرة ويلزم ان لا يكون زيد الصغير هو زيد ذلك الشخص اذا صار شابا واذا صار شيخا لا يكون ذلك الشخص هو بعينه واللازم
باطل فدل ذلك ان زيدا هو عبارة عن تلك الاجزاء الموجودة من اول عمره الى اخره مع الشخص العارض له واذا كان كذلك فاذا قلنا
ضرب زيد عمرا كان الكلام مجازا لان الضرب عبارة عن الامساس المذكور ولا يحصل الامساس لكل الاجزاء الاصلية فيكون الكلام مجازا من هذا
الوجه ولانك اذا قلت رايت زيدا فانما رايت الا لونه وشخصه وليس زيد عبارة عن لونه وشخصه بل هو عبارة عن الاجزاء الباقية من اول
عمره الى حين رايته مع الاعراض القائمة به مع ان [illegible] فكان الكلام مجازا من هذا الوجه ايضا واعلم ان هذا مجاز في التركيب
لان لفظ ضربت ورايت [illegible] لم يستعمل في موضعه الاصلي فيكون حقيقة لا مجازا فاما لفظ زيد فهو من الاعلام وقد علمنا انه لا مجاز
فيها لا يقال ادعى المصنف في اول المسالة ان المجاز غير غالب على اللغات ولم يذكر عليه حجة بل ذكر بعد ذلك ما يقوي حجة الخصم فانه نبه
على انواع غير هذه من المجاز ولان ما ذكره من المجاز في ضربت زيدا ورايت عمرا غير لازم وذلك لان كون اللفظ حقيقة انما هو لاجل
استعماله فيما صار موضوعا له اما من واضع واحد في الاصل مع اعلام واما بكثرة استعمال اللغة كما تقرر ذلك في حد الحقيقة
وقولنا ضربت زيدا وعمرا موضوع تركيبه ويستعمل من اهل اللغة استعمالا لا يبعد وضعه بازاء ما استعمل فيه وهذا الوضع انما
يكون بما يمكن وضعه ونوعه وذلك لانهم اذا استعملوه في الدلالة على نوعه فهذا الوضع يستدعي امكان وقوع المسمى والذي
يمكن ان يضرب من زيد او يرى هو ما يتعلق بظاهره وبشرته فسمي ضرب زيد هو امساس جسم ظاهره لظاهره بما يؤلمه بعنف ولذلك سمي
رايته هو ادراك البصر لسطحه ولونه وحجم بدنه سواء كان زيد ذلك في الحقيقة او عبارة عن جميع من كونه مغايرا بالاجزاء جسمانية كانت
واذا كان كذلك كان هذا الاستعمال بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز فيقول هب ان هذا مجاز ولكن لا نسلم انه في التركيب
ولم لا يجوز ان يكون في اللفظ المفرد وهو زيد وعمرو فانه اطلق لفظ زيد لا على حقيقته زيد بل على شيء يتعلق به وهو ظاهره وبشرته
وسطح بشرته وذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينهما وقوله لا يدخل المجاز في الاعلام قد بينا ما فيه وايضا فانما
منع ذلك بنا على ما زعم انه حصول العلاقة ممتنع في الاعلام وما نحن فيه انه قوي فبطل ان ذلك فان جميع ما يشتمل عليه متعلق بمعنى زيد
الذي هو اسم علم لانا نقول المقصود في هذه المسالة الرد على ابن جني في دعواه ان المجاز غالب على اللغات والمقصود من الرد بيان
فساد دليله وقد مر ذلك وقد وفينا بما عقد المسالة لاجله اما قوله بل يقوي حجته لانه ابدا وجوها اخر من المجازات فليس الذي ادعاه
ابن جني ان المجاز المفرد غالب على اللغات وهذا ظاهر من كلامه وورد عليه ان فساد دليله مثبته على انواع اخر من المجازات
غايته في التركيب ونوع المجاز في التركيب لا يقوي حجة من يدعي غلبة المجاز في الافراد واما ما ذكره من ان لفظ زيدا وعمرا

موضوع للدلالة على ما يمكن وقوعه الى اخره فهو مسلم وذلك لان يقتضي ان لا مجاز في مفردات هذا اللفظ والمصنف معترف بذلك
وانما يدعي المصنف المجاز في التركيب اما قوله لا نسلم انه مجاز في التركيب بل هو مجاز في لفظ زيد وعمرو فنقول لا مجاز في الاعلام فقد
سبق ما فيه الى اخره والجواب عنه انا بينا ان المجاز لا يدخل في اسماء الاعلام والمراد بالمجاز اما المجاز اللغوي او العرفي فنقول الدليل
ان ذلك الاعلام لم يضعها واضع اللغة ولا اهل العرف بل وضعها لشخص معين فاذا ثبت ذلك فلا يدخل فيها المجاز اللغوي ولا العرفي
لان المجاز اللغوي والعرفي يستدعي سبق وضع اللفظ بازاء معنى من المعاني من واضع اللغة او من اهل العرف وذلك لان المجاز هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فقد تحقق ان المجاز يستدعي سبق الوضع ولم يتحقق في الاعلام الا وضع لشخص
اللفظ بازاء شخص وليس ذلك الشخص هو واضع اللغة ولا اهل العرف فمن استعمل ذلك الشخص المعين لا يكون استعماله فيه بطريق
الحقيقة اللغوية لانتفاء الوضع اللغوي ولا بطريق كونه مجازا لغويا لان المجاز اللغوي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضعه
واضع اللغة لعلاقة بينهما ولا علاقة بين المسميات الاعلام وبين المعاني اللغوية ولهذا لو سمي ولده باسود اسود لونه لا يكون
استعمال لفظ الاسود حقيقة لغوية ولا مجازا لغويا اما انه ليس بحقيقة لغوية وذلك لان الواضع انما وضع لفظ الاسود
لما قام به السواد او ما قام به السواد اما بان هذا الشخص فلا واما انه ليس بمجاز لغوي وذلك لاستدعاء المجاز اللغوي
العلاقة ولا علاقة هنا سوى السواد وهو ليس بعلاقة وذلك لانه لو تبدل لونه فابيض يسمى بلفظ الاسود علما له ولا علاقة
مع تحقق العلمية فثبت ان الاعلام لا يدخل فيها الحقيقة والمجاز اللغوي او العرفي وقد سبق ما بيان هذا طلبا لما كان المعنى في
الحقيقة [illegible] المراد بقول الائمة الاعلام لا يدخلها الحقيقة والمجاز فانه من صرح بدخول المجاز مسمى اخر غير ما حكيناه
واورده اشكالا على كلام المصنف فهو غير وارد اما قوله زعم المصنف انه يمنع دخول العلاقة في الاعلام وما نحن فيه لغوي فبطل ذلك

فان جميع ما يشتمل عليه البدن متعلق بمعنى زيد الذي هو علم دليل هنا فيندفع لا ان المراد بقولنا لا مجاز في الاعلام هو المجاز اللغوي
او العرفي وبينا ان هذا جزما ضرورة على ما قررناه ولا يقال هذا مجاز باعتبار وضع هذا الواضع وهو الشخص المعين فانا اذا اعتبرنا
وضع هذا الشخص المعين لفظ زيد بازاء ولده فنحن اذا استعملناه فيه لم يكن ذلك مجازا باعتبار هذا الوضع جزما فان قلت كيف يكون
حقيقة باعتبار هذا الوضع قلنا ان اطلق عليه انه حقيقة باعتبار هذا الوضع فهو اصطلاح خاص ولا مشاحة في الاصطلاحات اصلا
تنبيه اعلم ان مراد المصنف بقوله هذا المجاز في التركيب ان قول القائل ضربت زيدا ورايت عمرا يقتضي اسناد الروية والضرب الى زيد
الذي هو عبارة عن الاجزاء الاصلية الموجودة من اول عمره الى يوم وفاته وهو في الحقيقة ليس كذلك اما في الضرب فلانه ما صادف
الا بعض الاجزاء الاصلية واما في الروية فلانه ما صادفت الا لونه وشكله ولا معنى للمجاز في الاسناد الا ذلك **قال المصنف**
رضي الله عنه المسالة العاشرة في ان المجاز خلاف الاصل **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان الائمة رحمهم الله يقولون
تارة الاصل في الكلام هو الحقيقة ويقولون اخرى الاصل عدم المجاز والمجاز على خلاف الاصل فقولنا الاصل في الكلام هو الحقيقة مع قولنا
المجاز خلاف الاصل مفهومان متغايران ولكنهما متلازمان واما قولنا الاصل عدم المجاز فمعناه دلالة الدليل على عدم حمل اللفظ على
المعنى المجازي فتارة يكون المدعى ذلك فيقتصر عليه لحصول المقصود وتارة يكون المقصود وجوب الحمل على الحقيقة فلا بد من ضم حمل على
المجاز لكون الاصل عدم المجاز فيحمل على الحقيقة ضرورة ان اللفظ واجب الحمل اما على الحقيقة او على المجاز الثاني ان قولنا الاصل في الكلام
هو الحقيقة مركب والمركب لا يعلم الا بعلم مفرداته فنقول يطلق الاصل ويراد به احد امور ثلاثة الاول الدليل الثاني الغالب الثالث الراجح
واما الكلام فقد سبق بيانه واما الحقيقة فلها مفهومان احدهما المفهوم المصطلح عليه في صناعة اصول الفقه وتقدم حقيقته الثاني
المفهوم المصطلح عليه في صناعة الجدل وهو المسمى بعلم الخلاف في اصطلاح المتاخرين فيقول الحقيقة بمقتضى اصطلاحهم تطلق على اللفظ
المستعمل فيما وضع له وتطلق ايضا باصطلاحهم على المعنى الموضوع له ويقال هذا ايضا استعمال بطريق الحقيقة اي استعمال اللفظ فيما وضع
له ويقابله الاستعمال بطريق المجاز ويستعمل ايضا هنا لفظ الاطلاق ويقال الاصل في الاطلاق الحقيقة ويراد به [illegible]
والاولى الاستعمال واذا اتضحت هذه الالفاظ فقولنا الاصل عدم المجاز او المجاز على خلاف الاصل او الاصل في الكلام هو الحقيقة
والدعوى ان اللفظ الموضوع للمعنى اذا تجرد عن القرينة الصارفة له عن موضوعه يجب حمله على ما وضع له وذلك لوجوه الاول
هو انه اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه فقط او على احدهما لا على التعيين او عليهما او لا يحمل على شيء من الاقسام

المصير وري ذلك لانه اذا تجرد عن القرينه فاما ان يحمل على الحقيقه على التعيين اولا فان حمل على الحقيقه على التعيين فهو الاول وان
لم يحمل على الحقيقه على التعيين فاما ان يحمل على المجاز على التعيين ام لا فان حمل على المجاز فهو القسم الثاني وان لم يحمل على المجاز على التعيين
فاما ان يحمل على احدهما لا بعينه ام لا فان كان فهو الاول لزم القسم الثالث وان لم يحمل على احدهما لا بعينه فاما ان يحمل عليهما معًا
اولا فان حمل عليه لزم القسم الرابع وان لم يحمل عليه لزم القسم الخامس والاربعه باطله سوى الاول اما بطلان القسم الاول من الاربعه
وذلك لانه لو حمل اللفظ المجرد عن القرينه على المجاز لصار المجاز حقيقه اذ لا معنى للحقيقه الا ما حمل عليه اللفظ المجرد عن القرينه واما
بطلان القسم الثاني منها وذلك لانه لو حمل اللفظ المجرد عن القرينه على احدهما لا بعينه كان اللفظ من الالفاظ المشتركه واللازم باطل واما
بطلان القسم الثالث منها وذلك لانه لو حمل اللفظ على المجموع اذا جرد عن القرينه كان اللفظ موضوعا للمجموع والغرض خلافه واما
بطلان القسم الرابع منها فلان اللفظ من المهملات والغرض خلافه واذا بطلت الاقسام الاربعه تعين الاول ضروره انحصار الاقسام
الخمسه فان قيل لا نسلم انه اذا حمل اللفظ على احدهما لا بعينه كان اللفظ من الالفاظ المشتركه وهذا لان المشترك ليس هو الذي يحمل اللفظ
على احد مفهوميه من غير قرينه بل المشترك هو اللفظ الذي لا يحمل اللفظ على احد معنييه الا بقرينه سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه اذا
لم يحمل اللفظ على شي منهما كان اللفظ من المهملات وهذا لان المهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وكلامنا في اللفظ الموضوع لمعنى فاما ان
خواص اللفظ المشترك انه لا يحمل على احد معنييه على التعيين الا بقرينه فان جرد عن القرينه فاللفظ المحمول على احدهما وهذا طرف
الاجمال الى المشترك فاذا حمل اللفظ على احد المعنيين لا بعينه عند عدم القرينه من خواص اللفظ المشترك وهذه الخاصه قد وجدت
هنا ويلزم من ذلك كون اللفظ من الالفاظ المشتركه والمفروض خلافه واما الجواب عن الثاني اما نعني بالمهمل هنا اللفظ الذي
لا يحمل على معنى من المعاني فاندفع ما ذكره الوجه الثاني من الوجوه الداله على ان المجاز خلاف الاصل ان المجاز يتوقف على وضع اللفظ
بازا المعنى وهو المسمى بالاصل ثم نقله الى معنى فان سماه المصنف هنا بالفرع ثم يتوقف على علة النقل وهي العلاقه فالحقيقه
يتوقف على امر واحد من الامور التي يتوقف عليه المجاز وهو الوضع للمعنى لا غير والمجاز يتوقف عليه وعلى غيره ومن المعلوم ان الموقوف
على امور كثيره اندر وجودا من الموقوف على امر واحد من تلك الامور ضروره ان الموقوف على امور كثيره يعدم بانعدام كل واحد من
تلك الامور والموقوف على امر واحد منهما يعدم بطريق واحد وكل ما كان طرق عدمه اكثر كان عدمه اكثر فعدم المجاز اكثر من
عدم الحقيقه لا يقال كون اللفظ مجازا في معنى على معنى بحيث لو استعمل فيه كان مجازا لا يتوقف لا يتوقف ايضا الا على الوضع لان الواضع
اذا وضع لفظا بازا معنى ولا شك ان هذا المعنى الذي هو مسمى اللفظ تام مع معنى اخر من العلاقه المجوزه لاستعمال اللفظ فيه لا بمعنى
ما لا يخلو عن مثل هذه العلاقه بعد اللفظ الموضع كان اللفظ بحاله اوبحيث لو استعمل في مسماه المنصوص من جهه الواضع كان
حقيقه ولو استعمل في معنى اخر بينهما علاقه كان مجازا فاذا الامرين الحقيقه والمجاز سيما ذكر لانا نقول هذا مندفع بتفسير المجاز
وذلك لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقه بينهما والذي اراده من المجاز هو تفسير اجزاء المعترض
وهو ان المجاز هو اللفظ الصالح لان يستعمل في غير ما وضع له فلا يتوجه ما ذكره اصلا ثم نقول ذلك يتوقف على وضع اللفظ
بازا المعنى وعلى وجود معنى ثان وعلى علاقه بينهما ولا نسلم وجود ذلك في كل لفظ وضع لمعنى وقد يجد الفاظ لا يوجد من معانيها وت
عرفها مناسبه وتمام هذا البحث سياتي في المسله التي يذكر فيها ان الحقيقه لا تستلزم المجاز الوجه الثالث من الوجوه الداله على ان المجاز
خلاف الاصل هو ان الحقيقه يستدعي وضع اللفظ بازا المعنى لان الحقيقه هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز لا يستدعي ذلك
لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقه بينهما وذلك يشترط كون ذلك المعنى نقل عن العرب استعمال اللفظ في نوعه
على راي وعن شرط به على راي اخر واذا ثبت هذه المقدمه فنقول الواضع اللفظ انما وضع اللفظ المعنى استعمله فيه ومعنى استعماله
فيه انه يطلقه مريدا به ذلك المعنى من غير قرينه بمكانه قال اذا تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني مرادي به هذا المعنى واكتفوا
به في الدلاله على ذلك المعنى من تكلم ملتفتا في الدلاله على ذلك المعنى بذلك اللفظ ولا معنى للحقيقه الا ذلك لا يقال هنا
الوجه مناقض لما اشترط في المجاز من سماع ذلك من اهل اللغه وذلك لابد وان يعني ايضا السماع من الواضع لانا نقول هذا
مندفع بتفسير الوضع المشروط في المجاز لما هو مشروط في الحقيقه من الوضع وقد مر سابقا الوجه الرابع من الوجوه الداله
على ان الاصل في الكلام هو الحقيقه اجماع الكل على ذلك والذي يدفع هذا الاجماع كونهم استدلوا بنفس الاستعمال على انه حقيقه بان

ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدعتها وقال الاصمعي
ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جاريه تقول اسقني دهاقا اي ملآن فقد استدلا هؤلاء بالاستعمال على انه حقيقه ولولا انهم عرفوا كون الاصل في
الكلام هو الحقيقه والا لما استقام الاستدلال باستعمال اللفظ في المعنى على انه حقيقه لا يقال العلم عرفوا ذلك بنقله حال الدهاق او نقل اليه
قلنا كلام ابن عباس والاصمعي صريح في انهما انما عرفا معنى اللفظ بمجرد الاستعمال وذلك يدل على ان مجرد الاستعمال افاد ظن الوضع بازا المعنى
وذلك هو المطلوب الوجه الخامس من الوجوه الداله على ان الاصل في الكلام هو الحقيقه وذلك لانه لو لم يكن الاصل في الكلام هو الحقيقه لزم
احد الامرين وهو ان يكون الاصل في الكلام هو المجاز او لا يكون الاصل واحدا من الامرين وكل واحد منهما باطل ويلزم من هذا كون الاصل في
الكلام هو الحقيقه بيان الملازمه هو انه لو لم يكن الاصل في الكلام هو الحقيقه فاما ان يكون الاصل في الكلام هو المجاز اولا على ذلك التقدير
فان كان الاول لزم الاول وان كان الثاني لزم الامر الثاني واما بيان انتفا كل واحد منهما اما انتفا الاول فبالاجماع للامه على انه
ليس الاصل في الكلام هو المجاز واما انتفا الثاني فلانه اذا لم يكن للاصل واحد من الامرين لزم تطرق الاحتمال الى كلام الشارع والى
سائر الالفاظ الصادره من الناس في استعمالاتهم فلا يفهم معنى من المعاني على التعيين الا بعد الاستفسار واللازم باطل فالملزوم كذلك
فان المصنف فرع الحاجه قال المصنف فرع الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان من الناس من قال المسله مفروضه فيما اذا
اذا ترجح المجاز الى حد يساوي الحقيقه في التبادر الى الذهن ثم سبقه الى حد الرجحان على الحقيقه والمراد بالحقيقه المساويه للمجاز ومنهم
من قال صوره المسله ما اشعر به ظاهر اللفظ ومن ان يترجح المجاز على الحقيقه بمعنى التبادر الى الذهن وتصير الحقيقه مرجوحه بمعنى عدم
التبادر الى الذهن وقال بعضهم ان عني بالمرجوحيه ان المعنى لا يخطر بالبال عند سماع اللفظ الا نادرا فلفظ الدابه بالنسبه الى
الحمل بل يسبق الفهم الى معنى اخر ففي مثل هذه الصوره صار المعنى الثاني حقيقه والاول نقل وهذا مما لا نزاع فيه وان كان
المعنى الاول والثاني متساويا في الخطران بالبال عند سماع اللفظ فهما سيان وكان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما
الا بنيه او بقرينه فان كان الفهم على احدهما اسرع اسباقا من الاخر فاحدهما حقيقه مجاز وجوابه يتخلص المدعي مما سياتي بعد ذلك
ان شاء الله تعالى واما المصنف فقد ذكر المسله في المثال وجعل مثال المسله لفظ الطلاق وقال هو حقيقه مرجوحه بالنسبه الى ازاله
مطلق القيد وهو مجاز راجح بالنسبه الى ازاله قيد النكاح ومنهم من قال مثال المسله لفظ النكاح فانه حقيقه في الوطي لغه ومجاز
في العقد الا انه كثر استعماله من جهه الشرع في العقد الى حد ارتفع عن درجه المجاز ولم يترجح على الحقيقه بل ساواها وكلام المصنف
في المثال يشعر بانحصار مساوي الحقيقه والمجاز الراجح عند الاطلاق فانه يتعدى الى تقويته والمختار ان صوره المسله اذا ذهنت
فيما اذا ذهب فيما اذا ساوى المجاز الحقيقه ولم يترجح عليها فالحق ما اختاره في المثال وذلك لانه يبقى اللفظ مجملا فلا يحمل على احدهما
الا بقرينه فيعد القول بالمذهبين الاخرين وجه لغلط اصحه واما اذا افرض صوره المسله فيما اذا ترجح المجاز على الحقيقه
بحيث يتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون الحقيقه كالحقيقه الشرعيه والعرفيه العامه والخاصه بالنسبه الى اللغويه فان كان
ذلك صادرا من الشرع فلا يحمل الا على الحقيقه الشرعيه وان كان صادرا من اهل العرف العام فلا يحمل الا على الحقيقه العرفيه
العامه وان كان صادرا من اهل العرف الخاص فلا يحمل الا على الحقيقه العرفيه الخاصه واما اذا صدر عن لا عرف له ولا قرينه فهو
محل الخلاف وقد نقل اقوال القول الاول وهو المنسوب الى ابي حنيفه رضي الله عنه ان الحقيقه المرجوحه اولى والقول الثاني
وهو المنسوب الى ابي يوسف رحمه الله ان المجاز الراجح اولى والقول الثالث وهو المنسوب الى جمع انهما متساويان ولا يحمل ساويهما على
الاطلاق بل يتحادسا ويهما في المجاز الاحسن كالغائط ولا في تعارض الحقيقه المرجوحه والمجاز الراجح الذي هو بعض افراد الحقيقه
والكلام في سياق الثبوت ولا في تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح الذي هو بعض افرادها والكلام في سياق النفي ولا
يدعي ذلك في صوره المجاز الراجح الذي هو بعض افراد الحقيقه والكلام في سياق النفي ولا في صوره الحقيقه المرجوحه والكلام
في سياق الثبوت والمجاز بعض افراده واذا لخص صوره النزاع فنقول الدليل على المدعى انه اجتمع في الحقيقه المرجوحه سبب القوه يقتضي
قوتها والاخر ضعفها اما سبب القوه فكونها حقيقه وذلك لما بينا ان الاصل في الكلام هو الحقيقه وكونها حقيقه يوجب القوه
نظرا اليها واما سبب الضعف فكونها مرجوحه فقد اجتمع فيها سببان قوه وضعف نظرا الى كل واحد من الجهتين واما المجاز
الراجح فقد اجتمع فيه ايضا سببان قوه وضعف اما سبب القوه الرجحان واما سبب الضعف فلكونه مجازا وذلك لان النظر الى المجازيه

سبب الضعف مساويا وان نظروا الى ما ذكرنا من الوجود السبعين في كل واحد من الخاص فانا نقول لا نسلم انه اجتمع في الحقيقة سبب قوة
وضعف وانما يكون كذلك ان لو كان في الحقيقة ما يقتضي ترجيح الشيء وانما توجب ترجيحه ان لو كانت سابقة الى الذهن ولو كانت سابقة
الى الذهن لكانت حقيقة راجحة والمفروض خلافه سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه اجتمع في المجاز سببا قوة وضعف اما قوله ان كونه
مجازا سبب ضعف قلنا لا نسلم ان مجازيته تقتضي الضعف وانما يكون كذلك ان لو لم يكن راجحا سلمنا انه اجتمع في كل واحد منهما سببان
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك تساويهما وانما يلزم من ذلك ان لو تساويا في افادة موجبهما وذلك سلمنا ذلك ولكن لا نسلم
انه اذا لم يتساويا على الاطلاق وانما يكون كذلك ان لو لم يكن رجحان احدهما اقوى وارجح في افادة موجبه من
الاخر وذلك غير ثابت ولكن لا نسلم ان ما ذكرتم يقتضي تساويهما على الاطلاق وانما يكون كذلك ان لو لم يكن رجحان احدهما
على الاخر ثابتا في بعض صور تعارضهما وهو ثابت في بعض صور تعارضهما اجزما وذلك اذا كان الكلام في سياق الثبوت كقول
القائل في الدار دابة فانه لا يكن تساويهما في هذه الصورة بل يفيد الكلام ثبوت الحقيقة المرجوحة جزما وثبوت
المجاز الراجح لانه ان حمل على الحقيقة المرجوحة فظاهر وان حمل على المجاز الراجح فكذلك لانه يلزم من ثبوت المجاز الراجح
الحمار والفرس ثبوت الحقيقة المرجوحة ضرورة استلزام المقيد المطلق الذي هو في ضمنه ولذلك اذا كان الكلام في سياق
النفي كقول القائل ليس في الدار دابة فانه يفيد نفي المجاز الراجح جزما لانه ان حمل على المجاز الراجح وهو الحيوان الخاص يلزم
انتفاؤه وان حمل على نفي الحقيقة المرجوحة فلا يلزم من نفي المطلق نفي المقيد وما حمله نفي الصورة الاولى بين اما الاخص
او الاعم بالضرورة قلنا اما المنع الاول فمندفع لانا انما ندعي اجتماع سببي قوة وضعف في كل واحد منهما نظرا الى كل واحد منهما
من حيث هو هو والامر كذلك وذلك لان الناظر اذا نظر الى كونه حقيقة من حيث هي قطع النظر عن غيرها يلزم ترجيحها
جزما ولذلك اذا اجرد النظر الى المرجوحية ولذلك اذا اجرد النظر الى مجرد مجازيته او الى الحقيقة واما قوله يلزم تساويهما
لو تساويا في افادة موجبهما قلنا نعم وهما متساويان في ذلك نظرا الى موجبه كل واحد منهما وذلك ظاهر ومن ادعى رجحان
احدهما على الاخر في افادة موجبه فذلك من باب المعارضة فعليه البيان وهو معارض بالنافي للرجحان وهو الاصل اما قوله اما يلزم
تساويهما لو ثبت رجحان احدهما في بعض الصور جزما وقد ثبت في الصورتين المذكورتين قلنا نحن لا ندعي التساوي عند التعارض
مطلقا وانما ندعي التساوي فيما عدا هذين الصورتين المذكورتين وقد صرحنا بذلك في اصل الدعوى في اول المسألة والله اعلم

قال المصنف رحمه الله المسألة الثالثة في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز فوجب ان لا يكون حقيقة ولا مجازا ك

الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان المدعى كون اللفظ قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا صرح بذلك ابو الحسين البصري
في الوضع الاول واسماء الاعلام ونص على ذلك في المعتمد واما في شرح العمد فنص على ان الاعلام ليست حقائق لغوية ولا عرفية
ولا مجازات عرفية ولا لغوية وقال في شرح العمد ان الاسماء التي ليست بالقاب لا تخلو عن كونها ولا مجازا ولم يعرض للوضع
الاول وشرائع ذلك في عبد الجبار فانه لم يتعرض للوضع الاول واستثنى من الحقيقة والمجاز الا الاعلام لا غير واما الغزالي
فقد نقلنا كلامه في الاعلام وانه اجازها التفصيل واما الوضع الاول فلم يصرح فيه بشيء وصرح صاحب الاحكام فان اللفظ في
الوضع الاول وفي الاعلام ليس بحقيقة ولا مجاز ووافقه ابن الحاجب في الوضع الاول ولم يتعرض للاعلام والمراد بقول الائمة ان العلم ليس
بحقيقة ولا مجاز اي الحقيقة اللغوية العرفية ولذلك الكلام في المجاز والدليل على ذلك ان من سمى ولده زيدا او صخرا او بالاسود
فان استعماله واستعمال غيره لفظ زيد وولده المعين ليس لان الواضع من اللغة او من اهل العرف وضعه لذلك حتى يقع احدهما فلا يكون
حقيقة لغوية ولا عرفية لان الحقيقة اللغوية هي اللفظة المستعملة فيما وضع له اهل اللغة والحقيقة العرفية هي اللفظة المستعملة فيما غلب
استعمال العرف فيه فيكون المستعمل تابعا لاحد الامرين اما اللغوي او العرفي فظاهر انه ليس بحقيقة على المعنى المذكور واما انه
ليس بمجاز لغوي ولا عرفي وذلك لان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فيستدعي كون اللفظ
مجازا سبق ذلك اللفظ لمعنى اخر لغة وعرفا لغيره ليتأتى استعماله في غير ذلك الموضوع بطريق المجاز فاذن ثبوت المجاز اللغوي والعرفي على
سبق ذلك اللفظ لمعنى اخر لغة او عرفا وعلى علاقة بين المعنيين وعلى اي تقدير كان اعني الحقيقي والمجازي فظاهر اما الوضع الاول
فضروري واما الموقف الثاني فلعل لا يشترط العلاقة فيلزم كون المجاز اللغوي والعرفي مع ذلك اللفظ بعينه بازاء معنى

اما لغة او عرفا وهذه النسبة معدومة في الاعلام وذلك لان كل من استعمل العلم في الشخص المعين فانه لا يستعمله بطريق التبعية
لواضع ذلك اللفظ بازاء معنى اخر لغة او عرفا فقد ظهر بما ذكرنا الظهور ان الاعلام المستعملة في مسمياتها الشخصية ليست حقائق ولا
مجازات واما الوضع الاول فالمراد قول الواضع سميت هذا الشخص بالحائط او سموه حائطا فلفظة الحائط في ذلك الوقت
نعني في الوضع الاول ليس بحقيقة ولا مجاز اما انه ليس بحقيقة ولا مجاز اما انه ليس بحقيقة فلان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما
وضع له اولا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا لعلاقة فاذن كونه حقيقة او مجازا يستدعي سبق الوضع للمعنى ولم يسبق
الوضع لان الكلام فيه فلا يكون حقيقة ولا مجازا جزما فان قيل يقال عند المناظرة في مسألة من النحو هذا سيبويه يقولون كذا ولكنا
يريدون به كتابه فيجوزون بهذا الاسم مع انه لم يعد في الكتاب قيل بل يريدون به سيبويه نفسه وانما يحذفون كتابه لفهمهم وايه
على انه كان يقولون ما ادعوه فان قيل اليس يقال الرجل يعني الوزير وسيبويه ويعني به كتابهما فحذف المضاف منه مجازا بالحذف و
والمضاف قلنا انا لم نمنع ان يستعمل اسماء الالقاب فيما ليس القابا له وفيما لم يجعل القابا له وانما اعتناقهم وصفهما بكونها حقيقة او
مجازا من حيث لم تقع في استعمالها الواضعين اللغة الاصلية او العرفية فلم يدخل تحت الوصف بالحقيقة او المجاز وما سألت عنه لا يقدح
فيما ادعاه هذا ان السؤالان مع الجواب لابي الحسين البصري ذكرهما في شرح العمد واعلم انا لما عند هذا الكلام ليعلم مراد الائمة بقولهم
الاعلام لا يدخلها المجاز واعلم انه قال المصنف في هذه المسألة الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له وليس الامر كذلك فان الحقيقة
هي اللفظة المستعملة فيما وضع له وكأنه تساهل هنا والاعتماد على ما سبق من بيان حدي الحقيقة والمجاز قال المصنف رضي الله عنه
المسألة الثانية في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لامتناع اجتماع النفي والاثبات من الجهة الواحدة

الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان المقصود في هذه المسألة بيان انه كيف يمكن اجتماع الحقيقة والمجاز في اي صورة وكيف يتعذر اجتماعهما وبيان ذلك انا ان نعتبر اللفظ
الواحد بازاء المعنى الواحد او بازاء معنيين اما القسم الاول فاما ان نعتبر ذلك بحسب وضعين او بحسب وضع واحد فان اعتبر ذلك
بحسب وضعين فذلك جائز ونظائره الحقيقة الشرعية والعرفية العامة والخاصة فان اعتبرنا الوضع اللغوي كانت تلك الحقائق مجازات
بحسب اللغة وذلك لان الواضع من اهل اللغة لم يضع تلك اللفظة بازاء تلك الحقائق وان اعتبرنا الوضع الشرعي او العرفي كانت حقائق
فيه بحسبه فاما بالنسبة الى واضع واحد فذلك محال والا لكان اللفظ الواحد موضوعا لمعنى واحد بعينه غير موضوع له من جهة واضع واحد
وهو محال هذا كله اذا اعتبر اللفظ بحسب معنى واحد واما اعتبر ذلك بحسب معنيين مختلفين فذلك ظاهر ونظائره اكثر من ان تحصى

تنبيه اعلم ان لفظ الدابة اذا وضعه اهل العرف بازاء الفرس كان بالنسبة الى الفرس حقيقة عرفية وبالنسبة الى الحمار مجازا عرفيا
وبالنسبة اليه حقيقة لغوية اذا استعمل فيه لا لخصوص كونه حمارا بل اذا استعمل فيه لخصوص كونه حمارا كان مجازا لغويا نعم اذا استعمل فيه
بازاء المطلق الذي يشتمل عليه هذا الخاص كان حقيقة لغوية قال المصنف رحمه الله المسألة الثالثة في ان الحقيقة هل تصير مجازا
او بالعكس الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا عرفا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية الشرح قال رحمه الله اعلم ان صاحب
المعتمد قال في شرح المعتمد اعلم ان الاسم اذا افاد معنى في اللغة على جهة الحقيقة وافاد غيره على جهة المجاز فانه يجوز ان يصير بالعرف او
بالشرع مجازا فيما كان حقيقة فيه وحقيقة فيما كان مجازا فيه ويجوز ان ينتقل بالشرع عن موضوعه في العرف وقد اتى قوم جواز ذلك والحاقه
الحروف واحتجوا بان سوبه واشباه الاخوين في الدين احاروا استعمال الاسم عن موضوعه في اللغة بالعرف انما اجازوا ذلك بما لم يكن
الاسم اللغوي يتعلق به حكم شرعي واما اذا تعلق به حكم شرعي فانه لا يجوز ان ينقل عن موضوعه الى معنى اخر لا يرجع الى المكلف اعلم ان اللفظ
الموضوع لمعنى المستعمل فيه قد يكثر استعمال اهل العرف لذلك اللفظ كثرة توجب تبادر الذهن الى ذلك المعنى عند الاطلاق فيصير
ذلك اللفظ حقيقة عرفية في ذلك المعنى وذلك كالالفاظ العرفية العامة والخاصة كالصوم والصلاة والموضوع والمحمول والمسند والخبر
واصل ذلك المعنى الموضوع له اللفظ مجازا عرفيا فتصير الحقيقة العرفية اللفظ المستعمل في المعنى المتبادر الى الذهن بغلبة الاستعمال والمجاز
اللغوي وقد صار بغلبة الاستعمال متبادرا الى الذهن فاذا استعمل فيه صار حقيقة عرفية واذا ابدل اللفظ والمعنى بحيث لا يفهم منه
بل غيره صار ذلك اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى مجازا عرفيا وذلك لانه لما صار حقيقة في المعنى المتبادر الى الذهن بغلبة الاستعمال
صار مجازا في غير المعنى المتبادر الى الذهن والحقيقة اللغوية غير متبادر فيكون مجازا فيه فقد صار المجاز اللغوي حقيقة عرفية وصارت
الحقيقة اللغوية مجازا فقد ظهر انه كيف تصير الحقيقة مجازا وكيف يصير المجاز حقيقة قال رضي الله عنه المسألة الرابعة الى اخره الشرح

اعلم وفقك الله تعالى انه لا خلاف في عدم استلزام الحقيقة المجاز واما العكس وهو استلزام المجاز الحقيقة ففيه خلاف والذي ذهب اليه المصنف وابو
الحسين البصري والقاضي عبد الجبار الاستلزام والذي ذهب اليه صاحب الاحكام عدم الاستلزام وقال ابن الحاجب في استلزام المجاز الحقيقة
خلاف والاقرب خلاف العكس والدليل على ان المجاز يستلزم الحقيقة ان حد المجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فلا يكون اللفظ مجازا الا وقد
وضع لغير ذلك المعنى المجازي قطعا فمتى استعمل اللفظ في ذلك المعنى كان حقيقة والحال هذه اذ لا معنى للحقيقة الا اللفظ المستعمل
في موضوعه الاصلي ولا يلزم من كون اللفظ مستعملا في موضوعه الاصلي ان يكون مجازا لان المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له اولا
لمناسبة بينه وبين الاول ومن البين انه لا يلزم ان يكون بين معنى اللفظ حقيقة وبين غيره مناسبة واستدل لذلك بطلاوة كثرة ... المصنف
وفيه نظر وبيانه ان المجاز انما استلزم اللفظ الموضوع بازاء معنى من المعاني والحقيقة ليست اللفظ الموضوع بل اللفظ المستعمل في معنى وضع
له اللفظ والمصنف نفسه اخذ الاستعمال في ذات الحقيقة وبهذا الطريق اخرج الوضع الاول عن كونه حقيقة وبعدم استلزام المجاز الحقيقة
بين فساد قول جمهور الاصوليين في اثبات الحقيقة اللغوية وذلك لانهم قالوا اللفظ ان كان مستعملا فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز
فالمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وذلك يستلزم كون اللفظ موضوعا لغيره اصالة وذلك هو الحقيقة منع ذلك بان قال المجاز يستلزم
سبق وضع اللفظ بازاء معنى من المعاني ولا يلزم من وضع اللفظ لمعنى ان يكون حقيقة فان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والجواب
انه اما ان ياخذ الاستعمال في ذات الحقيقة ام لا واياما كان يتوجه على كلامه الاشكال اما ان اخذه فبطل بتوجه عليه هذا الاشكال واما ان لم
ياخذه فلانه يبطل حد الحقيقة وذلك لانه اخذ الاستعمال في ذات حد الحقيقة ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بمنع الاستلزام بامر
يدفع الاشكال وهو انا نقول لا نعني باستلزام المجاز الحقيقة عدم الاشكال عنه بل نقول المجاز يستدعي سبق وضع اللفظ بازاء معنى اخر
اصالة حتما وذلك يستلزم صدق قولنا متى استعمل فيه كان حقيقة فالمجاز استلزم كون اللفظ موضوعا بازاء غيره وكون اللفظ موضوعا
لذا غيره يستلزم صدق قولنا متى ما استعمل اللفظ او كلما استعمل اللفظ في ذلك المعنى الموضوع له كان حقيقة ولا نعني بالاستلزام
الا هذا وعلى هذا لا يرد اشكال ولا مناقضة بين هذا الكلام وبين ما سبق من الرد على الجمهور وكون اللفظ في الوضع الاول لا يكون حقيقة
ولا مجازا لا ينافي ما لا يسلم انه لم يرد من المجاز وضع اللفظ بازاء معنى اخر اصالة وهذا لان كون اللفظ مستعملا في غير موضوعه الاصلي
يصدق على وجهين احدهما ان يكون له موضوع اصلي واستعمل في غيره والثاني ان لا يكون له موضوع اصلا ويصدق انه استعمل في غير
موضوعه الاصلي وان لم يكن موضوعا اصالة لان غير الشيء ما لا يكون عين الشيء فاللفظ المستعمل اذا استعمل في اي معنى كان ذلك
استعمال اللفظ في غير موضوعه الاصلي ولا يستدعي ذلك موضوعا اصليا ... ذلك ولكن لا نسلم كون الحقيقة لا يستلزم المجاز واسمائهم
ما ذكره ان لو توقف المجاز على الوضع او على السماع اما اذا لم يكن كذلك بل يكفي في ذلك كون اللفظ موضوعا لمعنى وان يكون للمسمى علاقة
في معنى اخر فانه يلزم من مجرد وضعه اللفظ بازاء المعنى ان يكون مجازا في غيره اذ ما معنى يتصور موضوعا اصليا للفظ الا ويكون بينه وبين
معنى اخر علاقة ما يصير اللفظ مجازا في ذلك المعنى فتصير الحقيقة مستلزمة المجاز كما ان المجاز مستلزم الحقيقة لانا نقول المجاز هو اللفظ
المستعمل بازاء معنى مغاير للمعنى الذي وضع اللفظ وهذا تصريح بان المجازات تستلزم وضع اللفظ بازاء معنى من المعاني متى استعمل اللفظ
فيه كان حقيقة فالمنع مندفع ولا يرد المهمل لانه ان استعمل في معنى لا يصدق عليه انه لفظ استعمل بازاء معنى مغاير للمعنى الذي وضع له
اللفظ اذ لو صدق عليه لما كان مهملا والمفروض خلافه نعم لو قال قائل المجاز هو اللفظ الذي لم يستعمل فيما وضع له بطل ذلك
بالمهمل اذا استعمل في معنى من المعاني ولم يفرق هذا القائل بين قوله المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي وبين قولنا
هو اللفظ الذي لم يستعمل في موضوعه الاصلي والفرق بينهما ظاهر بين واما الثاني فانه قاعد ظاهر لانه منع توقف المجاز وتمسك بالعلاقة
فقولنا ان توقف المجاز على السماع فظاهر وان لم يتوقف فلا استلزام ايضا لذلك لتوقف المجاز على العلاقة ولا يلزم وجود العلاقة بين
الحقيقة وغيرها في كل لفظ هو حقيقة في معنى من المعاني واستقرأ الحقيقة منها لفظ الرحمن قال ابن الحاجب لو استلزم لصح اطلاق الرحمن
على غير الله والتالي انه انما ... يعني به انتفاء اللازم وهذا الكلام يصلح ان يكون دليلا على عدم استلزام الحقيقة المجاز وقال ايضا لو لم يستلزم
اي المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن الفائدة واللازم باطل وهذا مندفع بالمنع فان الوضع يتوقف عليه المجاز والمجاز فائدة وقال ايضا
لو استلزم لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة واللازم باطل ثم عارض بانه لو لم يستلزم يلزم ان يكون لمعنى محقق ظاهر
والتزم ذلك فهو مشترك الالزام والجواب الحق منع انتفاء اللازم واما قوله لو لم يستلزم لكان المعنى محقق فهو ممنوع ونقل المع

قال المصنف رحمه الله الخامس لما اخرها الشرح قال رحمه الله اعلم انه قد اتضح ان حمل اللفظ على الحقيقة واجب بدون القرينة
وانه لا يجوز حمله على المجاز الا بقرينة فعلى هذا ... في مورد من ... العمل والمعنى عن العمل بهما ولا
معرفة احلالهما في كون احدهما حقيقة والاخر مجازا فلا ... الطريق الى الفرق بين الحقيقة والمجاز ام ليس لنا طريق الى ذلك فنقول اما
على راي من لا يقول بالتكليف بالمحال فلا بد من الطريق الى معرفة ذلك والا لزم التكليف بالمحال واما على راي من يجوز التكليف بالمحال فيقول
ليس هذا من باب التكليف بالمحال فان لنا طرقا الى معرفة ذلك وبيانه ان الحقيقة تنفصل عن المجاز اما بالتنصيص من واضع اللغة او لا بالتنصيص
بل بالاستدلال اما التنصيص فمن وجوه ثلاثة الاول ان يقول واضع اللغة هذا حقيقة في كذا وكذا اللفظ مجاز في كذا الثاني ان يوجد
من الواضع التنصيص على حديهما وذلك بان يقول هذا اللفظ ان عني به كذا فقد عني به ما وضع له اللفظ وان عني به كذا فقد عني به
ما لم يوضع له اللفظ بل هو غيره لمناسبة ومن البين ان هذا تنصيص على الحقيقة والمجاز بالتنصيص على وجود حد الحقيقة في احد الموردين
وحد المجاز في الثاني الثالث يوجد من الواضع التنصيص على خاصة الحقيقة في مورد وعلى خاصة المجاز في غيره وذلك بان يقول هذا اللفظ ان
عني به كذا فقد اسقط لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل وان عني به كذا فلا يسقط لفظه معناه الا بزيادة او نقصان او نقل
بناء على ان هذا المعنى المعبر عنه بالاسقاط خاصة مساوية للحقيقة وعدم الاسقاط خاصة مساوية للمجاز فهذه اقسام التنصيص واما الاستدلال
فمما ليس للواضع فيه احدى النصوص الثلاثة ويكون من وجوه احدها سبق المعنى المخصوص الى افهام جماعة من اهل اللغة عند سماع ذلك اللفظ
المخصوص من غير قرينة فيستدل بسبق ذلك المعنى الى افهامهم من ذلك اللفظ دون غيره من المعاني من غير قرينة فيستدل بسبق ذلك ان ذلك
اللفظ موضوع لذلك المعنى وذلك لانه لولا انه اضطر من السامع من قصد الواضعين انه وضعوا اللفظ لهذا المعنى والا لما سبق ذلك المعنى
بخصوصه دون غيره الى فهمه ولا يقال ما ذكره يبطل باللفظ المشترك وبالمجاز الراجح لانا نقول للفظ المشترك سابق معنا ما اعني كل
واحد منهما او منها الى ذهن من هو عالم بالوضع واما الاستعمال في الجميع ان الحمل على الجميع اذا امتنعه فهو غير المتبادر فاذن هو حقيقة فيما
هو متبادر الى الذهن وجواب صاحب الاحكام عنه بانه حقيقة في احدهما فاسد لانه يلزم منه ان يكون مجازا في كل واحد من الخاص وهو باطل
واما المجاز الراجح المتبادر الى الذهن فهو حقيقة والحالة هذه فلا يرد وثانيها انهم اذا ارادوا افهام الغير معنى من المعاني اقتصروا على
عبارة مخصوصة مجردة عن القرينة واذا عبروا عنه بعبارة اخرى لم يقتصروا عليها بل يضمون قرينته فيعلم ان الاول حقيقة والثاني
مجازا وذلك لولا انه استقر في انفسهم استحقاق تلك اللفظة لذلك المعنى بمجرد الوضع لما اقتصروا عليها والا اضافوا اليها دليل الحقيقة
وعدم الاقتصار دليل المجاز وثالثها اذا علق الكلمة على ما يستحيل تعلقها به عقلا علم انها في اصل اللغة غير موضوعة له لان الواضع لا يضع اللفظ
الا لما لا يستحيل تعلقه على الشيء الذي وضع له اللفظ فيعلم انه مجاز ومثاله قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله تعالى واسأل القرية ورابعها
ان يضع اهل اللغة لفظا لمعنى عام في موارده ثم يتركوا استعماله الا في بعض افراده ثم بعد ذلك يستعملونه في غير ذلك الشيء واما نعلم من ذلك ان استعماله
فيه مجاز عرفي ومثاله لفظ الدابة فانها حقيقة بما يدب مطلقا ثم انهم تركوا استعماله في النملة والقملة واستعملوه في نوع خاص وتركوا استعماله
في الاول صار حقيقة عرفية بالنسبة الى ذلك النوع لوجود حد الحقيقة العرفية واذا صار ذلك حقيقة عرفية يلزم ان يكون استعماله لغة اولا مجازا عرفيا
فالخاصيتان الاوليان للحقيقة وذلك لان الخاصة الاولى هي السبق الى افهام جماعة من اهل اللغة بدون القرينة وذلك يدل على كون اللفظ
موضوعا لذلك المعنى وانه لفظ المستعمل فيما وضع له والخاصة الثانية هي تجرد اللفظ عن القرينة اذا قصد به افهام معنى مخصوص للغير وعدم تجرده
عن القرينة اذا عبر ذلك المعنى بعبارة اخرى يدل ذلك على كون استعمال اللفظ المجرد عن القرينة عند قصد افهام الغير ذلك المعنى هو
كون اللفظ موضوعا له وانه استعمله فيما وضع له وعدم سبق المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ لا يدل على كون اللفظ مجازا فيه وهذا لجواز
ان يكون اللفظ مشتركا ولهذا قال المصنف الخاصيتان الاوليان للحقيقة واما كون الخاصتين الاخريين للمجاز فذلك ظاهر واعلم ان صاحب المعتمد
ذكر ان الفرق بين الحقيقة والمجاز اما بتنصيص من اهل اللغة واما استدلال بعاداتهم والاسبق الى افهامهم وتمثل للحقيقة والمجاز اما الاول فنحو
ان يقولوا هذا حقيقة وهذا مجاز ويقولوا هذا الكلام اذا عني به كذا فقد عني به ما وضع له اللفظ واذا عني به كذا لم يكن عني به
ما وضع له اللفظ او يقولوا اذا عني به كذا اسقط لفظه معناه من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واذا عني به كذا اسقط لفظه
معناه الا بزيادة او نقصان او نقل هذا القسم يعد حمل من وجوه التنصيص يعني الاول التنصيص على ان هذا حقيقة وذلك
مجاز الثاني التنصيص على حديهما الثالث التنصيص على خواصهما فان ما ذكر في الثالث هو التصريح بالخاصة وقد سبق بيان كونها

خاصة في حد الحقيقة والمجاز فانه من البحث وقد نقل المصنف ذلك بعينه الا انه زاد فيه لفظ الحد والخاصة ثم قال صاحب
المعتمد واما الاستدلال فبان يسبق الى افهام اهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة معنى من المعاني دون معنى
اخر فيعلموا انها حقيقة فيما يسبق الى الفهم لانه لولا انه اضطر من السامع بعلة الواضعين الى انهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى
لما سبق الى فهم ذلك المعنى دون غيره ثم قال وجه اخر وهو ان يكون اهل اللغة اذا ارادوا افهام غيرهم معنى من المعاني اقتصروا
على عبارة مخصوصة واذا عبروا عنه بغيرها لم يقتصروا عليه فيعلمون ان العبارة التي اقتصروا عليها هي حقيقة في ذلك المعنى لانه
لولا ما استقر في انفسهم من استحقاق ذلك المعنى لتلك اللفظة وانها تفيده وحده لما اقتصروا عليها واعلم انا اعتمدنا على عبارة
صاحب المعتمد في هذا الموضع لانها تشعر بان المقصود من الاستدلال على الحقيقة والمجاز ههنا ما يفيد العلم وتوابعه في الاشعار
صاحب المعتمد فليتامل الناظر هذا الموضع فانه صرح المصنف ايضا فانه يعلم **تنبيه** اعلم ان وجوه التنصيص لما شرحناه ودل
عليه ايضا كلام هذا المصنف صريحا وكلام الاول التنصيص على ان هذه الالفاظ حقيقة وذاك مجاز الثاني التنصيص على حديهما الثالث
التنصيص على خواصهما وقد نقل لفظ المصنف في المحصول اذ ذكر حديهما وربما يوجد في بعض النسخ او ذكر احدهما وهو ما يستدل به صحيح
وصرح بما ذكرنا صاحب الحاصل وتحديدهما واشتهر ذلك على صاحب التحصيل وغيره فلبسه وجه فساده من حيث المعنى ظاهر فان التنصيص
على احدهما حقيقة لا يكون تنصيصا على ان الاخر مجاز وهذا واضح غاية الوضوح واعلم ان الوجه الرابع دفعه صاحب المعتمد فقال هذا
الوجه لا يصح لانا انما علمنا بالعقل ان لفظة العربية لم يرد واما ان اسم الصورة مجاز في اهلها صحاح الى دلالة لانه يجب اذا لم يرد المتكلم معنى
من المعاني واراد غيره ان يكون الكلام مجازا في ذلك القدر الاترى ان الكلمة اذا كانت مشتركة بين حقيقتين وعلمنا استحالة ارادة الحكيم
لاحدهما وانه قد اراد الاخر لم يكن الكلام مجازا فيه وهذا موقف صحيح وقال بعض الفضلاء المتاخرين قد يكون الانسان عالما بعدو
اسماء كثيرة وحدود ومع ذلك فقد اشتبه عليه اشخاص تلك الاشخاص عليه في بعض الاحوال ولا تنفعه معرفة الحد في التمييز بين تلك
الاشخاص ان يعرف حد كل نوع من انواع الحيوان ثم يرى من بعد اشخاصا تتحرك فيعلم انها حيوانات ولكنه لا يمكن ان يعرف انها
من اي نوع هي وهل بين تلك الاشخاص اختلاف في النوع ام لا وكونه عالما بحد كل نوع لا يفيده فاذن في هذا الباب لا بد من طريق
اخر يتوصل الى هذا المطلوب من ذكر حد الحقيقة والمجاز لا نعني بالتمييز ههنا لانه يرد في الحد المذكور للحقيقة هل هو موجود
في هذه الاشياء ام لا او في بعضها ولذلك حد المجاز فذكر الحد لا يغني عن التنصيص واما ذكر الخواص فسياتي ذلك في
باب الاستدلالات ولا يعد ذلك من التنصيص هذا ما قاله وهو مندفع عنه بما ذكره المصنف لان المراد من التنصيص على حديهما قول
اهل اللغة حد الحقيقة صادق على هذا اللفظ وحد المجاز صادق على هذه اللفظة او يقول هذا اللفظ اذا اعني به كذا فقد استعمل
فيما وضع له واذا اعني به كذا فقد استعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له اللفظ فالحاصل ان المقصود من معرفة
حديهما معرفتهما فقط بل ذلك مع معرفة صدق حد الحقيقة على لفظة كذا او صدق حد المجاز على لفظ كذا فاذا يندفع ما ذكره اما قوله
ذكر الخواص يندرج في باب الاستدلال فليس كذلك لان المقصود من التنصيص تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ او حد الحقيقة صادق
عليه او خاصة الحقيقة الثابتة موجودة ههنا وكذا الكلام في جانب المجاز فقط وحد في كونه خاصة الحقيقة ووجوها هنا صريح
لفظ ناص على ما ذكرناه واما الاستدلال فبان يوجد دليل دال على كون اللفظة حقيقة او مجازا سيما اذا لم يوجد التنصيص على
احدهما وهو من اللغوي **قال المصنف رضي الله عنه** اما الفرق الضعيفة الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وبعد الله تعالى
ان من الفروق بين الحقيقة والمجاز اطراد الحقيقة وعدم اطراد المجاز قال الغزالي والدليل عليه ان العالم لما صدق على ذي علم واحد صدق
على كل ذي علم وليس المجاز كذلك فانه يصدق واسأل القرية ولا يطرد ذلك فانه لا يصح ان يقال اسأل الفرس او البساط او
الدار والمراد به صاحب الفرس او البساط او الدار قال المصنف هذا ضعيف لانا نقول الدعوى كلية او نقول هي عامة من الدعاوي
العامة والعامة لا يصح بالمثال الواحد فان الخصم يسلم الحكم في هذا المثال الواحد او المثلين او العشرة او المائة لكنه ما بلغ من رتبة
الحصر ويمنع الدعوى الكلية او العامة وسند المنع ظاهر وهذا الجواز ان يكون الحكم في هذا المثال او هذه المثل كذا ولا يكون
فيما عدا هذا المثال والمثل كذا فانا ايضا ان اراد بالاطراد جواز استعمال اللفظ في جميع صور نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه
يجوز استعماله في جميع صور استعمل العرب وان اراد به جميع صور استعمال اللفظ في غير موضوع الواضع لكونه مشتركا بوضع النص في

المعنى المجوز للاستعمال فهذا قياس في اللغات وعند الغزالي لا قياس في اللغات سلمنا جواز القياس لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة
لان الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة الاول ان يمنع منه العقل كلفظ الدليل فان من الناس من قال هو حقيقة في فاعل الدلالة
والله تعالى فاعل الدلالة والعقل منع من استعماله في حق الله تعالى الا مقيدا فيقال يا دليل المتحيرين ولا يقال يا دليل ولا يستعمل
الا مقيدا وذلك لما كان استعماله في نفس الدلالة منع من ذلك بعد الايهام والاساءة الثاني ان يمنع منه السمع اي يمنع السمع من الاطراد وذلك
كلفظ الفاضل والجواد والسخي فان الفاضل حقيقة فيمن وجدت فيه الفضيلة والسخي فيمن وجد فيه السخاء والجواد والسخي فيمن وجد فيه الجود
وقد وجدت هذه المعاني في الباري سبحانه ولا يجوز اطلاقه على قولنا اسماء الله توقيفية ولا يوصف في هذه الالفاظ الثالث ان يمنع منه
اهل اللغة وذلك كلفظ الابلق فان اهل اللغة منعوا من استعماله من غير الفرس من الاشياء الملونة بلونين فلا يقال ثوب
ابلق ولا ثور ابلق ولا حمار ابلق وان وجد فيها اللونان فان قيل الابلق لغة هو الملون بلونين بشرط كون هذين
اللونين في الفرس فلا يلزم مما ذكرتم ان سبب عدم المجاز ما ذكرتم من المعنى فلا يمكن ان يستدل بعدم الاطراد على المجاز واعلم ان هذه
الاسولة واردة على كلام الغزالي غير ان المصنف لم يوردها على الرسم الصناعي المحدود في علم المنطق فالصواب ان يقال ان عني
بالاطراد ان اردتم به جواز استعمال اللفظ في غير مورد النص لما ذكره فذلك من باب القياس في اللغات ولا قياس في
اللغات على راي صاحب هذا الفرق سلمنا ولكن لا بد من الدليل على الاطراد وتوجيهه لا نسلم اطراد الحقيقة واما الدليل فهو
مثال او مثل وجاز اختصاص الحكم به او بها سلمنا ذلك ولكن الحقيقة قد لا تطرد لوجود المانع منه اما عقلا او سمعا او لغة فهذا
هو الترتيب الصحيح للاسولة واعلم ان هذا الفرق غير مختص بالغزالي بل ذكره غيره من الاصوليين والسؤال الاخير لا يمكن ان يجاب عنه
بان يقال نحن لا ندعي الاطراد مطلقا وانما ندعي اطراد الحقيقة فيما اذا لم يتحقق مانع عقلي او سمعي او لغوي فالحقيقة تطرد عند
عدم المانع المذكور من الاطراد والمجاز لا يطرد مع عدم المانع المذكور قال ابو الحسين البصري والصحيح ان نفي الاطراد من غير
مانع دليل على ان الاسم مجاز لانه قد ثبت وجوب اطراد الاسم في حقيقته واطراده لا يدل على انه حقيقة لان المجاز قد يطرد
الا انه يجوز اطراد بعضه ولا مانع من ذلك وما ذكروه من السؤال من النخلة نحو سال الوادي ولا يمكن ان يدعى انه استقرئ الالفاظ
كلها فلم يوجد فيها مجاز مطرد ولو كان كذلك لكان قد علم الفاظ المجاز واعلم ان ما عداها حقيقة قبل العلم بنفي اطرادها وذلك
يقتضي ان يكون الفصل بينهما قد علم قبله هذا ما قاله ابو الحسين البصري في هذا الموضع وقال في باب ذكر احكام الحقيقة والمجاز ان من حكم
الحقيقة ان تطرد في فائدتها على الحد الذي يفيدها اما مشروطة او مطلقة الا ان يمنع من ذلك مانع مثال المطلقة طويل فانه يفيد
ما اختص بالطول فاذا علمنا ان اهل اللغة سموا الجسم طويلا لاختصاصه بالطول ولولا ذلك ما سموه طويلا فلذلك علمنا انه يسمى
كل طويل فسمينا كل جسم فيه طول بانه طويل ومثال المشروط تسميتهم ما وجد فيه السواد والبياض من الخيل بانه ابلق فانا نطرد
ذلك في كل فرس وجد فيه دون سائر الاجساد وهذا هو معنى قولنا ان القياس يستعمل في الحقائق والمخالف في ذلك اما ان يخالف في
الاسم او يخالف في المسمى فان وافق في المعنى وخالف في الاسم فقد اعطى معنى القياس وهو اثبات حكم الشيء في غيره بما رد اليه لعلة من العلل
وان خالف في المعنى فمن وجهين احدهما ان يمنع من تعدي الاسم الى غير ما شاهده اهل اللغة وان وجدت المساواة في فائدة الاسم وهنا
انه قال به اصطلاح اللغة وليس كذلك اذا لم يطرد المجاز لان الحقائق يستوعبها المثبتات وليس يمنع من اطراد الحقائق قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها لانه في ذلك انما يقتضي تعليمه اسماء ما حضر دون ما يحدث لان نص الله عز وجل على الاسماء لا يمنع من ان ينص على
ان بعض ملل انه اذا لم يحدث ان يكون كلها توسعا ووجب تخصيص قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها والوجه الاخر ان يطرد المخالف للاسم في
معناه الا انه يقول انما نعلت ذلك لعلمي باضطرار من قصد واضعي اللغة انهم انما سموا ما فيه طول كلما اختص بالطول ما حدث
وما سيحدث ويمكن ان يقال له في ذلك انما علمت ذلك لعلمك انهم سموا الطويل طويلا لاختصاصه بالطول وانهم اذا كان هذا غرضهم وجب طرده
فيما لو ذهب انك علمت ذلك ضرورة اليس لو لم تعلم ضرورة وعلمت انهم سموا الطويل طويلا لاختصاصه بالطول لا غير لكنت تعلم ان كل ما حصل فيه
ذلك يسمى طويلا فلا بد من ان يقال له ولو لم غرضنا من وجوب اطراد الحقائق واما المانع من اطراد الحقيقة فضربان احدهما ان يكثر استعماله
في المجاز كالدابة فلا يجوز اطلاقها في موضع لا يحسن ايهام ذلك المجاز فيه نحو وصفنا الله تعالى بانه دليل عند من يقول ان قولنا حقيقة
فاعل الدلالة لانه قد كثر استعماله في الدلالة فصار اطلاقه على الله موهما والضرب الاخر السمع فانه منع من تسمية الله تعالى

انه فاصل وبحى وان افاد المنع فاما المجاز فمعنى ان نقول في نوع ما استعمل فيه فلا يتعدى عنه الى غيره نحو تسميتهم الرجل نخلة فانه لا يجوز ان يسمى كل
طويل بذلك ولا يجب ان يسمى غير الرجال بذلك والحقيقة تتعدى النوع وهذا الذى سموا الرجل الاسود بانه اسود جرى ذلك على غيره
من الاجسام السود ولو اطرد اطراد المجاز اطراد الحقيقة لما بقى بينهما فصل فان قيل الفصل بينهما ان الحقيقة اصل المجاز طارئ
قيل قد احسن عن ذلك بان الحقيقة ايضا قد يطرأ على الحقيقة فان قيل الفصل بينهما ان المجاز يحتاج الى دلالة في حمل ما يحمل عليه و
كذلك الحقيقة قيل لا يحتاج الحقيقة الى دليل اذا كان اللفظ مشتركا بين حقيقتين ولعل المراد ان يقول يكون الفصل بينهما ان المجاز
لا يسبق الى الفهم ما هو مجاز فيه ويسبق الى الفهم ما هو حقيقة فيه سواء كان حقيقة في معنى واحد او اكثر ويمكن ان يحتج لنفي
اطراد المجاز بان المجوز للاسم في غير ما وضع له انما رخص به قدر لغرض لا يوجب ان يوجد في غيره لجواز ان يكون تفاهم ذلك الشيء قد عاه
بشده اهتمامه به الى ان يبالغ في وصفه فيشبهه بغيره نحو تسميتهم الرجل الطويل بالنخلة ولا يجب حصول هذا الغرض في غير الناس ولكنه
قائم في كل رجل وقع الاهتمام به فان قيل فقد اطرد المجاز في نوعه فلم ان اريد باطراده هذا ملا بالنخلة فان قيل لعلهم يجوزوا بالنخلة في الطول
بشرط كونه من الرجال وطرد الاسم فيما وجد فيه شرطه دون ما عداه وهو ما علم عنه شرطه فيساوي الحقيقة والمجاز في ذلك قيل
هو اسلم لما موهوم من ان المجاز لا يتعدى نوعه وان علل بقوة ما ذكرتم ولعل المراد ان يقول اذا كانوا قد يجوزوا باسم النخلة في الرجل
الطويل على طريق المبالغة في وصفه بالطول لاهتمامهم فيجب اذا حصل هذا الغرض في غيره من الاجسام ان يجوزوا بهذا الاسم فيه
وفى ذلك اطراد المجاز واعلم ان ما اورده المصنف على الغزالي وارد بعينه على ما ذكره ابو الحسين البصري الا ان الغزالي لا يقول
بجريان القياس في اللغات ولا كذلك ابو الحسين فانه صرح بجريان القياس في الحقائق اللغوية على ما نقلنا عنهم حاصل ما تمسك
به في وجوب اطراد الحقائق المشتقات كالطول والقصر وامثالهما والمشتق موضوع لمعنى كلي موجود في موارد كثيرة فيلزم
من ذلك حينما وجد المعنى الكلي واذا فرض المجاز في امر كلي سائغ لغة يطرد المجاز ايضا في جميع افراد ذلك الكلي مطلقا او مقيدا
فلا فرق وبما ذكرنا تبين ضعف ما ذكر من كون الطويل موضوعا باذا ما كان حادثا عند الوضع واستعماله فيما لم يكن حادثا بطريق
القياس لما بينا انه لا يسند الى القياس لكونه موضوعا لمعنى موجود في تلك الموارد العرق الثاني من الفروق التى ذكرها الغزالي
امتناع الاشتقاق ومعناه ان اللفظ اذا كان حقيقة في شيء تصرف فيه بتثنيه وجمع واشتقاق اسم الفاعل والمفعول
منه بيانه ان لفظ الامر لما كان حقيقة في القول المخصوص اشتق منه الفاعل والمفعول ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم كان
مجازا فيه لما اشتق اسم الفاعل والمفعول فلا يقال بمن صدر منه الاكل والقيام آمر هذا ما قال الغزالي وتبعه الامام المصنف
بان ما ذكره باطل طردا وعكسا اما طردا فلان لفظ الحمار يقال على البليد مجازا ويثنى ويجمع واما عكسا فلان لفظ الرائحة
حقيقة فيما وضع له ولا يشتق منها اسم الفاعل والمفعول وبان الفاعل الكلية لا يصح بالمثال الواحد وان دل المثال البنية على
العاعل الكلية فلما قد سوينا انه اذا كان كذلك بطل الدليل فان تمسك بالاشتقاق منع ذلك وقد سبق بيان فساده وهذا
الفرق ذكره ابو الحسين البصري وتبعه ما ذكره الامام المصنف واما عبد الجبار فانه ذكر وارتضاه مثل النقطة قال ومن الفروق
بين الحقيقة والمجاز ان يعلم ان اللفظة حكما وتصرفا من اشتقاق وتثنية وجمع او يعلم بالعرف فاذا استعملت في مكان وهذا الاحكام
منتفية كانت مجازا فيها ولعل مثاله ان لفظة الامر حقيقة موضوعة للقول دون الفعل وانها في الفعل مجاز لان الاشتقاق والتصرف
فيما لا يصح الا في القول قال ابو الحسين البصري في شرح العمد اعلم ان هذا فرق بين الحقيقة والمجاز من قبل تصرف اللفظة
نحو الاشتقاق والتثنية والجمع والتعلق بالغير فما حصل ذلك كان حقيقة فيه وما لم يحصل فيه ذلك كان مجازا فيه وذلك لان تصرف
اللفظة يدل على تمكن اللفظة في المعنى وتحقيقها به وقد يدل على انها كانت اللفظة حقيقة فيه والاشبه ان يكون هذا فيه ليس
بطرد مع مسائل العلم وايضا فان من الحقائق ما لا يشتق منه فان اسم الواحد لا يشتق منهما اسما لفاعليهما كما يشتق لمن سود الخل اسم اسود
ولم حركه اسم محرك وقد يسمون من الحجارة وقد يسمون الحجارة ويجمعونه فيقولون جماعة البلد بانهم حمر ويقولون للرجلين البليدين
هذان حماران كما يصفون البليد بانه حمار وفي الحقائق اسماء الاجناس لفظها مجموع فان زعم فاعلم ان خلو اللفظة من التثنية والجمع
والاشتقاق بمجموعها له دلالة على انه مجاز واجتماعها فيه كلها فيه دلالة على انه حقيقة وما ذكره الراجحة وان لم يسمح منها فانها
تثنى وتجمع ولفظ الحمار وان ثنى وجمع ولفظ فليس تاتى فيه الاشتقاق فلم يجتمع فيه هذه الامور باجمعها فلم يلزم ان يكون حقيقة

فاكثر ما في ذلك ان هذه اماره اشتبه فيه ترجح فيه الى اماره اخرى كان وجها تقتضي الترجيح والظن واما العلم بالفروق الا انه من
الفروق التى ذكرها اختلاف صيغ الجمع على الاسم يدل على انه مجاز في احدهما مثاله الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبمعنى
الفعل يجمع على امور وهذا ضعيف جدا لما ذكر المصنف ولجواز اختلاف صيغ الجمع لا اشعار له بكون اللفظ حقيقة او مجازا فان
الفرق الرابع من الفروق التى ذكرها الغزالي هو ان المعنى الحقيقي الذى وضع له اللفظ اذا كان من الامور التى لا تدل الا من التعلق
كالقدرة فانها من الامور التى لها تعلق بالمقدور فلا بد للقدرة من نسبة الى المقدور فاذا استعمل فيما لا يتعلق له كالنبات الحسن
كان مجازا وهذا الفرق ضعيف وهذا الجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنيين احدهما امر نسبي كمعنى النسبة سوى الاخرى
نسبة وقد تكلمنا في الفروق التى ذكرها المصنف فلنتكلم في الفروق التى لم يتعرض لها كلا يخلو الباطن هذا الكتاب الى غيره
من الكتب الاصولية فنقول من الفروق منها انا اذا علمنا استعمال اهل اللغة اللفظة في شيء ولم يدل دلالة على انه مجاز فيه كان حقيقة
فيه وهذا ضعيف لان لقائل ان يقول انما علمنا انه حقيقة لعلمنا انه غير مجاز لقوله تعالى وحدائق غلبا مثلها او باسم ما يؤدي اليه
كالنكاح او باسم ما يشبهه كاسم البليد حمارا كان مجازا وهذا ضعيف لان لقائل ان يقول ان التسمية والحمار وغير ذلك وجوه لاجلها يجوزوا
وليس امارات المجاز لانه لا يمنع الاسم وبما يشبهه وبما يؤدي اليه وبما يؤدي الى الغير اصل الوضع فينبغي ان يعلم ان الاسم
مجاز فيما هو جزاؤه لعلم انهم انما تجوزوا به لاجل ذلك وهذا الفرق ذكره القاضي عبد الجبار وارتضاه وتبعه ابو الحسين
البصري في المعتمد وفي شرح العمد والرشيد صحيح قال صاحب الاحكام من الفروق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الاسم
قد اسس على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور وجمعه مخالف الجمع المسمى المذكور فيعلم انه مجاز فيه وذلك كاطلاق اسم
الامر على القول وعلى الفعل في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فان جمعه بمعنى الحقيقة باوامر وفي الفعل
بامور وهذا ضعيف لانا نمنع ان ذلك يدل على ما ذكره وما ذكر مجرد دعوى لا دليل عليه قال ومنها ان يكون الاسم موضوعا
لصفة ولا يصح ان يسمى الموصوف بها منها اسم مع علم وورود المنع من الاشتقاق وذلك يدل على كونه مجازا كلفظ الامر اذا اطلق
على الفعل فانه لا يسمى من قام به الاسم الامر بخلاف القادر والجمع فانه ورد المنع من اهل اللغة ولا يستعمل ذلك كاطلاق الرائحة
القائمة بالجسم فانه يشتق له اسم المروح وضعف هذا قد تبين ما ذكره المصنف واما ما سماه بالنقض فهو العكس ويكفي في ذلك
ما ذكرناه ولا حاجة الى دعوى بطلانه عكسا ودال ايضا ومنها ان يكون الاسم المستعمل لمعنى قد سوق اطلاقه عليه على تعلقه
بمسمى ذلك الاسم في موضع اخر ولا كذلك العكس فيعلم ان الموصوف مجاز وان الاخر غير مجاز وهذا ضعيف لجواز وضعه لكل
واحد منهما لا حدهما تعلق بالاخر ولا يندفع ذلك بالاصل الثاني للاشتراك لما ذكرنا ومنها صحة نفيه في نفس الامر كقولك
للبليد ليس بحمار بخلاف الحقيقة فانه لا يصح ان يقال هذا ليس بانسان وقولنا في نفس الامر ليندفع ما اذا قيل للانسان ليس بانسان لانه لا معنى
الى الدور ومنها الالتزام لتقييده في مسمى مخصوص مثل جناح الذل ونار الحرب وقد يطرأ ايضا لجواز ان لا يكون مشتركا بين معنيين احدهما
نسبي والاخر ليس بنسبي بحيث الالتزام تقييده فلذلك في المسمى النسبي وحسبك يلزم ذلك في المسمى الذى ليس بنسبي واعلم ان المنافي
للاشتراك لا يفيد الا الظن بانه ليس حقيقة فيهما وذلك لا ينتهي الى كون اللفظ المستعمل في موضعين حقيقة في موضع بعينه
ولا يعلم فرقا يرجع الى شيء بعينه اذا وجد باه شيء علم به على انه حقيقة او على انه مجاز فلا فائدة بالمتصل بالنافي للاشتراك
في هذا الموضع والله اعلم قال المصنف رحمه الله الباب السابع في العارض الحاصل من احوال الالفاظ اعلم ان الخلل
في فهم مراد المتكلم من كلامه مبني على خمس احتمالات الاشتراك والنقل بالعرف او الشرع الى قوله فلا يبقى بعد ذلك خلل
في الفهم قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الكلام يتضح ببيان مقدمات ملاك ذكرها المقدمة الاولى في بيان
ما عقد الباب لاجله فنقول هذا الباب يتضمن بيان التعارض الحاصل من احوال الالفاظ واحوال الالفاظ هي الامور العارضة
للالفاظ دون غيرها كالاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص ومن البين ان هذه الخمسة من عوارض الالفاظ واما النسخ
وعدم المعارض العقلي وصحة النقل فليس من عوارض الالفاظ اما النسخ فانه من عوارض الاحكام المدلول عليها بالالفاظ
واما نسخ التلاوة فهو نسخ حكم شرعي وهو جواز تلاوة اللفظ واما عدم المعارض العقلي فليس ذلك من عوارض الالفاظ بالعروض
واما صحة النقل فامر راجع الى الناقل لا الى اللفظ المنقول المعلومة ببيان انحصار الاحوال العارضة للالفاظ بالخمسة المذكورة

الخ فهم مراد المتكلم من كلامه في الخمسة والدليل عليه ان اللفظ الموضوع لمعنى من المعاني اما ان لا يحتمل غيره اصلا او يحتمل فان لم يحتمل فلا
يحصل عند سماعه خلل في فهم معناه الراجع الى عارض من عوارض اللفظ اصلا وان احتمل فاما ان يكون احتماله لذلك المعنى اما بطريق
الحقيقة او لا فالاول وهو ان يحتمل ذلك بطريق الحقيقة فيلزم وضع اللفظ للمعنيين جميعا بالضرورة فاما ان يكون ذلك الوضع
لهما في زمن واحد او في زمانين فان كان في زمن واحد فهو المشترك ويستفاد منه احتمال الاشتراك وان كان في زمنين فهو المنقول ونشأ
منه احتمال النقل وان لم يكن بطريق الحقيقة يلزم ان يكون احتماله للمعنى الاول بطريق المجاز والمجاز ينقسم الى قسمين بالضرورة
احدهما المجاز الذي هو اضمار او تخصيص وثانيهما ما ليس باضمار ولا تخصيص فقد انحصرت الاحوال العارضة للالفاظ على التفسير المذكور
في الخمسة بالدليل القاطع وهو الترديد الدائر بين النفي والاثبات ولقائل ان يقول هكذا ان الاحتمالات المذكورة على التفسير المذكور منحصرة في
الاشتراك والنقل والمجاز والمجاز اولا ينقسم الى قسمين احدهما ليس باضمار ولا تخصيص وثانيهما ما هو اضمار او تخصيص وهذا القسم
ينقسم الى اضمار او تخصيص فالمجاز ينقسم الى ثلاثة اقسام قطعا القسم الاول ما ليس باضمار ولا تخصيص القسم الثاني ما هو اضمار او تخصيص
فهما قسمان فالمراد بالمجاز المذكور في الاصل ليس مطلق المجاز بل المجاز المقابل للاضمار والتخصيص المقدمة الثالثة ان هذه الاحتمالات
ان يعارض منها اثنان على السواء فذلك قادح في الظن جزما واذا كان قادحا في الظن كان قادحا في اليقين بالضرورة ولا ينعكس
وذلك لجواز انتفاء اليقين وحصول الظن فان قيل في هذا الكلام نظر من وجوه الوجه الاول انه قبل هذا جعل المجاز منقسما
الى اقسام ومن جملتها التخصيص والاضمار وكان التخصيص من جملة الوجوه المذكورة وهو اطلاق الكل وارادة البعض وههنا
جعل لكل واحد من التخصيص والاضمار قسيما للمجاز فان قلت هناك لما جعل المجاز قسيما للحقيقة وفي مقابلتها صار المجاز عموما واندرج
فيه كلما خرج عن الحقيقة فصارت الاقسام مندرجة في المجاز واما في هذه الصورة فلما كان قصده معرفة كل حكم في نوع في القوة
والضعف وقد يعدل عن الحقيقة احتاج الى التفصيل وخص اسم المجاز ببعض الوجوه قلت لانه لم يف بذلك حيث انه متى انتفى احتمال
الاشتراك والنقل والمجاز والمجاز والاضمار كان المراد باللفظ ما وضع له فان هذا غير لازم على هذا التقدير لان التخصيص لما كان
خارجا عن المجاز فاللفظ الذي نفي عنه احتمال التخصيص لم يكن الحكم حاصلا بان المراد من اللفظ ما وضع له وان انتفى سائر الاحتمالات
لجواز ان يكون المراد باللفظ بعض ما وضع له اللفظ وبعض الشيء غيره وليس هو عين سؤال قيل انه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل
والمجاز والاضمار فان المراد باللفظ ما وضع له لم يطالبه بتصوير وقوع التعارض بين النقل والاشتراك وكذا بين النقل والمجاز في
لفظ واحد لان الاشتراك انما يتحقق في اللفظ عند استواء احتماله ودلالته على المعنيين او على المعاني واللفظ انما يصير منقولا اذا بطل
الدلالة والتحقت او ضعفت والمجاز انما يتحقق حيث يكون على احد المعنيين ضعيفا لا يفهم الا بالقرينة ويكون الدلالة على الاخرى بدونه
ظاهرة فان قيل اذا خاطبنا الشرع بلفظ ثم وجدنا اللفظ مستعملا في معنيين عند اهل العرف واللغة فيقول ما هو مشترك
بين هذين المعنيين اما النقل عن واضع اللغة واما لان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة واذا حصل الاشتراك في اللفظ يحمل ويقولوا
على انا نعرف المراد باللفظ ومنا من يقول هو حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر ويجب الحمل عند التجرد عن القرائن على هذا
المعنى الحقيقي فهذا تصوير التعارض بين المجاز والاشتراك وكذا بين النقل والاشتراك فان اهل العلم من يقول هو مشترك
فلا يحمل على واحد الا بقرينة والاخر يقول هو منقول الى هذا المعنى بكثرة استعمال الشرع او العرف فيجب الحمل على المنقول اليه قلت
ليس يطالب بتصوير هذه الصورة لسان يسأل كيف يصح المدعي للاشتراك ونحوه بل المقصود انه كيف يتصور ذلك حيث لا يكشف الحكم
بما شاء عن واضعه ويرجعهم الى هذه الادلة الضعيفة التي ذكروها فالسائل الصحيح كيف وقد اورد وجوها من الاعتراض في بعض الصور ولم
يجب عنها فكيف صح حكم الشرع على اساس هذه الادلة بل نقول في الصورة الاولى ينظر الى دلالة اللفظ والحالة هذه فان كان اللفظ دالا على
واحد من المعنيين على السواء حكم بالاشتراك والاجمال ولا يحمل على واحد منهما الا بدليل منفصل سواء كانا مستفادين من الوضع الاصلي
واسميا او كانا حادثين بكثرة الاستعمال فيهما او كان احدهما مستفادا من الوضع الاصلي والاخرى من كثرة الاستعمال فيها
حيث صارت الدلالة الحادثة مساوية للدلالة الاصلية فالضابط في اللفظ المشترك والمجمل هو تساوي الدلالتين في القوة لا غير
وكذا في الصورة الثانية فان تساوت الدلالتين بمعنى الاشتراك مطلقا والاخر مشتركا او منقولا او مجازا احد المعنيين عليه في الدلالة
فوجب الحمل عليه بعينه سواء كان الرجحان مستمرا بحكم الوضع الاصلي ويكون حقيقة فيه ومجازا في الاخر او كان حادثا بكثرة الاستعمال

حتى صار الاول مرجوحا وهذا هو الحمل على المنقول اليه وترك المنقول عنه وهذا ايضا حقيقة في الراجح المنقول اليه ومجاز في المرجوح المنقول عنه
نعلم من هذا ان التعارض من الاحوال يكشف بادنى تامل والنظر في هذه الضوابط ولا يحوج الى الاستدلال بما عدا من الوجوه الضعيفة
ونعود فان هذا الخلل في اليقين لا في الظن لان الظن حاصل مع قيام الاحتمالات صونا على كلامه سؤالان احدهما قد ذكر ان
الادلة السمعية لا تفيد اليقين لا تفيد اليقين الا بعد عشرة وطرقها انتفاء هذه الخمسة وانتفاء النسخ والتقديم والتاخير وتغير الاعراب
والتصريف وعدم المعارض العقلي ومعلوم ان هذه الخمسة انما اخلت باليقين فيكون مضافا للخمسة الاولى ويبطل حصره في الخمسة
وثانيهما ان كلامه اما ان يكون في انواعها او في اصناف كل واحد منهما فان كان الاول فالانواع ثلاثة الاشتراك والنقل والمجاز
وان كان في اصنافها فقد ذكر من اصناف المجاز الاضمار والتخصيص واخل بسبعة انواعه وذكر النقل ولم يتعرض لاصناف النقل
ثم سؤال يبطل باحتمال التقييد فان اللفظ المطلق يحتمل ان يكون المراد منه المقيد قلنا الجواب عن الاول ما لخصناه ومن حمل
المجاز على نوعه ثم تقسيم المجاز الى قسمين اما قوله انه لم يف بذلك فانه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار كان
المراد باللفظ ما وضع له فان هذا غير لازم على هذا التقدير فان التخصيص لما كان خارجا عن المجاز فاللفظ الذي نفي عنه
احتمال التخصيص لم يكن الحكم حاصلا بان المراد من اللفظ ما وضع له فلما كلامه على انه متى انتفت الاحتمالات الاربعة كان المراد
من اللفظ ما وضع له اذا كان اللفظ خاصا وعلى هذا فلا اشكال واما الجواب عن المطالبة فهو ان اللفظ الخاص اذا كان موضوعا
لمعنى وانتفى احتمال الاشتراك والمجاز والنقل والاضمار كان اللفظ لمعنى واحد وقد ارشد الى ذلك واما مطالبته بتصوير التعارض بين الاشتراك
والنقل فالجواب عنه ظاهر وذلك كما اذا اعلمنا ان لفظا من الالفاظ استعمل في معنيين واحتمل ان يكون استعماله فيهما بطريق
الاشتراك واحتمل ان يكون بطريق النقل واحتمل ان يكون بطريق كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر احتمالا على السواء ولم نعلم
تساوي الدلالة على المعنيين ولا رجحانها فاذا لم نعلم سوى الاستعمال فيهما وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره فانه عول في ترجيح احد
المتعارضين على الاخر على رجحان احدى الدلالتين على الاخرى وفي الاجمال على تساويهما والغرض بيان تصوير انواع التعارض على
ما لخصناه واما الوجوه التي اوردها ولم يجب عنها فلعله ترك لما ان الناظر المعتني عنها وسنذكر الجواب عنها مفصلا ان شاء الله تعالى اما قوله
الخلل في التصريح في الظن قلنا لا نسلم بل تعارض احتمالين على السواء في طرف احد الاحتمالين جزما ضرورة ان ظن احد المتقابلين مانع من
ظن المقابل الاخر والا يلزم رجحان كل واحد من المتقابلين على الاخر فيظن الطرفان في زمن واحد وذلك باطل فمن المحال ان يظن كونه
مشتركا في وقت ويظن كونه منقولا في ذلك الوقت فتعارض احتمال على التفسير المذكور قادح في الظن بالضرورة اما قوله انحصار
الاحتمالات في الخمسة المذكورة باطل لاخلاله باحتمال النسخ والمعارض العقلي وصحة النقل والتقديم والتاخير قلنا احتمال
النسخ والمعارض العقلي وصحة النقل خارج عن الاحتمالات الناشئة من الامور العارضة للالفاظ على ما بينا واما التقديم والتاخير
فهو من عوارض الالفاظ المركبة والكلام في الالفاظ المفردة فلم يبطل الحصر المطلوب المذكور ههنا اما قوله احتمال التقييد
خارج عما ذكره والتقييد والاطلاق من عوارض الالفاظ قلنا نعم ولكنه مندرج تحت التخصيص فان المطلق له عموم بحسب
الشيوع وصدق المطلق على جميع افراد النوع فيندرج من هذا الوجه تحت التخصيص فاندفعت الاشكالات كلها ولكن اذا فهم
كلامه على الوجه الذي لخصناه مرجوحا او يحمل كلامه عليه من احسن الظن وفهم ما ذكرناه في مجاري كلامه وقوته والله الموفق اعلم
ان المصنف اورد على نفسه سؤالا فقال ترك احتمال الاقتضاء ومعناه انك ادعيت انحصار الاحتمالات التي هي من عوارض الالفاظ
في الخمسة وهي غير منحصرة فيها لان من جملتها احتمال الاقتضاء اجاب عنه بان الاقتضاء اثبات شرط يتوقف عليه وجود المشروط مثاله قوله
اعتق فانه يستدعي تحصيل الملك فان العتق يتوقف على الملك شرعا فالامر بالعتق يستدعي الامر بتحصيل الملك ولا يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه
ان قول القائل لا يتوقف دلالته على طلب الملك بل الملك شرط لصحة العتق شرعا وليس شرط الدلالة اللفظ اصلا ولا يعين المراد
ليبطل العتق وقد سبق بيان الاقتضاء فلا نعيده واما قوله اذا انتفى احتمال الاشتراك والمجاز والنقل الى آخره فقد اتضح بما ذكرناه
ونفهم هنا ان اللفظ ان كان خاصا وانتفت الاحتمالات تعين لمعنى واحد وان كان عاما فلا بد من انتفاء احتمال التخصيص
قال المصنف رضي الله عنه واعلم ان التعارض بين هذه الاحتمالات الى قوله فكان المجموع عشرة الشرح قال رضي الله عنه
اعلم ان التعارض الواقع بين هذه الاحتمالات الخمسة يتأتى على عشرة اوجه من التعارض في شأنه اما تعارض المشترك المحتمل مع ما يعارضه من

الاحتمالات الاربعة وتفصيلها ونقول احدها احتمال الاشتراك والمجاز وثانيها احتمال الاشتراك والنقل وثالثها احتمال الاشتراك والاضمار ورابعها احتمال الاشتراك والتخصيص بمثل وجوه اربعة لا مزيد عليها ولا يقال هذه مناقضة للاصول تعارض هذا من ذا الى هو نعنيه بما يعارض ذاك وهو امر هذا يعارض الاشتراك والنقل هو نعنيه تعارض النقل والاشتراك ضرورة والضابط في هذه الا... حوجب الاشتراك ورجحان ما يعارضه لانه يحتمل حال عدم القرينة بخلاف الواقع ثم سقط الاشتراك من الاعتبار لكونه اعسر من الاربعة وتعتبر النقل مع الثلاثة الباقية فهذه ثلاثة احتمالات ايضا وضده احدها احتمال النقل مع المجاز وثانيها احتمال النقل مع الاضمار وثالثها احتمال النقل والتخصيص فهذه ثلاثة اخرى واسقط النقل من الاعتبار لكونه مع الجميع ثم تعتبر المجاز مع الاضمار والمجاز مع التخصيص وهاتان اثنان ويسقط من الاعتبار ثم تعتبر الاضمار مع التخصيص فهذا نوع واحد من انواع التعارض فهذه عشرة اوجه من انواع التعارض لا مزيد عليها تفصيلها اربعة وثلاثة واثنان وواحد فالمجموع عشرة **قال المصنف رحمه الله** المسئلة الاولى الى اخرها **الشارح قال رحمه الله** اعلم انا اذا وجدنا لفظة مستعملة في معنيين فصاعدا واحتمل ان يكون مستعملا بطريق الاشتراك واحتمل ان يكون مستعملا فيهما بطريق النقل بان يكون وضع اولا لمعنى واستعمل فيه ثم نقل الى غيره واستعمل فيه ولم نعرف ذلك قرينة ... الاستعمال المجمل النقل عن الاستعمال علم الاشتراك مثاله لفظة الزكوة فانها موضوعة للنماء ويستعمله فيه ثم نقل الى العدد المودى زكوة واستعمل فيه وهذا بناء على القول بالنقل فنقول احتمال النقل راجح على احتمال الاشتراك والدليل عليه ان اللفظة المنقولة موضوعة لمعنى واحد في الازمنة كلها اما قبل النقل فالمنقول عنه واما بعد النقل فللمنقول اليه واما المشترك فانه موضوع لمعنيين فصاعدا في الازمنة كلها فقد تعارض في هذا اللفظ احتمالان احتمال الاشتراك واحتمال الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة الى احتمال الانفراد لما سبق في بيان الاصل عدم الاشتراك فان قيل ما ذكرت وان دل على ان احتمال الاشتراك مرجوح ولكن معنا ما يدل على ان احتمال الاشتراك راجح وبيانه من وجوه احدها ان النقل لا يحصل الا مع النسخ والاشتراك يحصل بدون النسخ وما يحصل بدون النسخ فهو راجح على ما لا يحصل الا مع النسخ بيان الاول ان الاشتراك يحصل بوضع اللفظ لمعنيين فصاعدا وذلك لا يستلزم نسخ وضع اصلا واما النقل فانه لا يحصل الا بنسخ الوضع الاول والمعنى بنسخه ان لا يسبق الى الذهن المعنى الاول بعد ان كان يسبق الى الذهن عند الاطلاق ولا نعني بالنسخ في هذا المقام الا هذا بيان الثاني ان الاشتراك احترز من النسخ بناء على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ويلزم من هذا ان يكون الاشتراك خيرا من النقل ضرورة استلزام النقل المرجوح والمستلزم للمرجوح مرجوح وثانيها ان الاشتراك قال جميع المحققين والنقل انكره كثير من المحققين ويلزم من ذلك رجحان النقل على الاشتراك ضرورة ان ما ذهب اليه المحققون اولى مما انكره المحققون وثالثها ان المشترك اما ان يوجد معه القرينة او لا وايما كان لا يوقع الاشتراك في الغلط اما اذا وجد مع القرينة فظاهر واما اذا لم يوجد فلانه يتوقف عن حمل اللفظ على معنى من المعاني ولا غلط مع التوقف فعلى التقديرين لا يقع في الغلط ولا كذلك النقل فانه ربما لا نعلم النقل الجديد فيحمله على الاول فيقع في الغلط ومن صوره ان نعلم ان النقل من معنى الى معنى اخر ولا نعلم عين المنقول عنه او اليه ورابعها ان الاشتراك قد يحصل بوضع واحد وذلك لان الحاجة قد تدعو الى التكلم بالكلام المجمل لما مر في اول الكتاب فيحتاج الى وضع اللفظ تحصيلا لذلك الغرض فيقول الواضع وضعت هذا اللفظ بازاء هذا وبازاء هذا بالاشتراك واما النقل فلا يحصل بوضع واحد فانه لا بد في النقل من ان يكون اللفظ موضوعا اولا بازاء معنى ثم يهجر استعماله في ذلك المعنى ويوضع لمعنى اخر فانما يتوقف على امور ثلاثة بخلاف الاشتراك والموقوف على امر واحد اولى من الموقوف على امور كثيرة ولان الموقوف على امور كثيرة عدمه بانعدام كل واحد من الامور فقطعا فيكون عدمه اكثر ولا كذلك الموقوف على امر واحد فان عدمه اقل فكان ثبوته اغلب على الظن وخامسها ان السامع قد يسمع استعماله في المعنى الاول وفي المعنى الثاني وقد لا يعرف انه نقل من الاول الى الثاني فيظنه مشتركا فيحصل فيه جميع مفاسد الاشتراك مع مفاسد اخرى وهو جهله بكون اللفظ قد نقل من معنى الى معنى مع المفاسد الحاصلة من النقل على ما عرفنا وسادسها ان المشترك اكثر وجودا من المنقول بالاستقراء فلا يكون المفاسد الحاصلة من الاشتراك اكثر والا لكان الواضع قد رجح ما هو اكثر مفسدة على ما هو اقل مفسدة وذلك لا يفعله الحكيم الجواب اعلم ان المصنف اجاب عن هذه الوجوه بان قال السابع اذا انتقل اللفظ عن معناه اللغوي الى معنى شرعي لابد وان يشتهر ذلك النقل على لسان حملة الشريعة وان ينقل ذلك نقلا متواترا وذلك لان الحاجة تدعو الى نقلها ولا مانع واذا انعدمت الدواعي وانتفت الصوارف

وجب النقل اما تواترا او قريبا من التواتر وعلى هذا يزول المفاسد المذكورة هذا ما ذكره المصنف وهو ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكلام في لفظ يحتمل ان يكون مشتركا او يكون منقولا ليحتملا على السوآء فلا يصح الجواب المذكور والصورة هذه الثاني ان الاستشهاد لا يزيل نسخ الوضع الاول وتوقف ... به وعلى وضع جديد الثالث التواتر لو حصل لا يحصل الا متدرجا والمفاسد قائمة قبل حصول التواتر فان تمسك متمسك بانه فيهما منقول وعارضه معارض بانه فيهما مشترك فالاول راجح على الثاني لما ذكره في الدليل ولا يرد على هذا النوع من الترجيح في التعارض المذكور شيء من تلك الوجوه واعلم انه يمكن الجواب عن تلك الوجوه على التفصيل فنقول معنى النسخ في هذا المقام ان لا يسبق الى الذهن من اللفظ المنقول المعنى الاول وليس معنى النسخ الذي جعل راجحا عليه واذا علم ذلك اتجه المنع المذكور وبيانه ان نقول سلمنا ان النقل لا يحصل الا مع النسخ على ما ذكرتم من التفسير والاشتراك يحصل بدون النسخ ولكن لم قلت انه يلزم من هذا رجحان الاشتراك على النقل غاية ما في الباب انه راجح على النسخ ولكن لا على هذا التفسير فلم قلت انه يلزم من رجحانه على النسخ بذلك التفسير رجحانه على النسخ بهذا التفسير سلمنا ذلك لكن فلم قلتم انه يلزم من هذا رجحان الاشتراك على النقل غاية ما في الباب انه راجح على النسخ الذي هو من لوازم النقل فلم قلت انه يلزم من ذلك رجحانه على النقل الذي هو ملزومه والظاهر انه لا يلزم من رجحان الشيء على اللازم رجحانه على ملزومه اما قوله الاشتراك ما انكره احد من المحققين ولا كذلك النقل قلنا لم قلت انه يلزم من هذا القدر رجحان الاشتراك وهذا لان ... ان النقل انكره بعض من المحققين ولا يلزم من انكار بعض ومن ثبوته مرجوحيته فانه قد لا يكون نظر المحقق في هذه المسئلة نظرا سديدا صحيحا والحق لا يصير باطلا بانكار محقق ولا الباطل يصير حقا بقول بعض المحققين ولا يعلم صحة المذاهب وفسادها باسناد القول الى المحق والمبطل فهذا القدر لا يفيد الرجحان اما قوله الاشتراك لا يوقع الغلط بخلاف النقل قلنا ممنوع قوله لجواز ان يعرف النقل الجديد فيحمل على الاول قلنا انه لا نسلم انه اذا عرف النقل ولم يعرف النقل الاول يحمله على الاول بل يتوقف ايضا الى ان يعرف النقل الجديد معروف النقل الجديد كالقرينة فان عرف حمل اللفظ عليه وان لم يعرف ولكن عرف نفس النقل فانه يتوقف ولا فرق واما قوله الاشتراك قد يحصل بوضع واحد قلنا اللفظ دائر بين كونه من المشترك الذي هو اكثر افراد الامكان حصوله بوضع واحد وبين كونه من انواع المنقول الذي هو اقل افراد النوع على مقدمات اكثر ولكن لا نسلم انه يلزم من هذا رجحان كونه من النوع الذي هو اكثر الافراد وانما يلزم ان لو لم يرجح بعض لازم ماهية النوع وهو الافراد وان لم يرجح بعض لازم النوع فلا نسلم المرجوحية بعض كثرة الافراد وقلة الافراد اما قوله السامع يسمع استعمال اللفظ في الاول وفي الثاني فيظنه مشتركا قلنا ممنوع وانما يكون كذلك ان لو كان الاستعمال دليل الحقيقة وان سلمنا ذلك ولكن النافي للاشتراك يمنعه من ظن كونه مشتركا فلا يحصل المفاسد المذكورة اما قوله المشترك اكثر قلنا ... ولا نسلم الاستقراء سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان الكثرة ملزومة لرجحانه اما قوله والا لكان الواضع رجح ما هو اكثر مفسدة على ما هو اقل مفسدة قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان الواضع المشترك والناقل واحدا وهو ممنوع وفساد دعوى الاتحاد ظاهر **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية** اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى الى اخرها **قال رضي الله عنه الشارح** اعلم انه اذا استعمل لفظ في معنيين ولم يعلم ان استعماله فيهما بطريق الحقيقة فيكون مشتركا بينهما او بطريق الحقيقة في احدهما والمجاز في الاخر فكونه مشتركا مرجوح وكونه مجازا في احدهما حقيقة في الاخر راجح مثاله لفظ النكاح المستعمل في العقد والوطي والدليل على ذلك وجهان الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك بالاستقراء وحمل اللفظ من قبيل الاغلب اولى من جعله من قبيل الانذر الدال عليه انا اذا وجدنا فردا من جملة اغلب افرادها موصوف بصفة وافراد افرادها غير موصوف بها فانه تغلب على ظننا كون هذا الفرد من قبيل الاغلب فيغلب على ظننا كونه موصوفا بتلك الصفة وهذه القاعدة هي قاعدة الحاق النادر بالغالب من قواعد علم الظن وسنوردها في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى الوجه الثاني ان اللفظ اذا كان له حقيقة ومجاز فان تجرد عن القرينة حمل على الحقيقة فيتعين مراد اللافظ باللفظ وان لم يتجرد حمل على المجاز فلا يخلو عن تعين المراد ولا كذلك اذا جعل اللفظ مشتركا فانه عند وجود القرينة يتعين المراد وعند عدم القرينة لا يتعين فجعله مجازا اولى فان قيل ما ذكرت من الدليل الدال على ان المجاز اولى معارض بوجوه الاول ان السامع اللفظ المشترك اما ان يطلع على القرينة فان اطلع على عين المراد فلا خطاء وان لم يطلع يتوقف وح لا يحصل الا محذور واحد وهو الجهل بمراد المتكلم واما اللفظ المحمول على المجاز فالقرينة قد يسمع اللفظ ولا يطلع على القرينة فيحمل اللفظ على الحقيقة لان الحمل على الحقيقة واجب عند عدم القرينة او عدم الاطلاع عليها فيحصل محذوران احدهما الجهل بمراد المتكلم وثانيهما اعتقاد ما ليس بمراد مرادا الثاني ان الاشتراك يتوقف على مقدمات اقل والمجاز

يتوقف على مقدمات أكثر ويلزم من ذلك أولوية الاشتراك أما أن الاشتراك يتوقف على مقدمات أقل فذلك لأن الاشتراك يحصل بوضع واحد على ما يعلم بيانه وهو أن أحد مثبتي الاشتراك أن يضع شخص واحد اللفظ بإزاء معنيين أو يضع ذلك قبيلة واحدة وأما المجاز فيتوقف على وضع اللفظ بإزاء معنى لو استعمل فيه كان حقيقة وعلى وجود ما يصلح أن يكون مجازاً وعلى العلاقة التي لأجلها يحسن جعل اللفظ مجازاً وعلى تعذر حمل اللفظ على الحقيقة ووجه التوقف على هذه الأمور ظاهر فإذن المجاز يتوقف على مقدمات يتوقف الحقيقة على مقدمة واحدة منها وهي وضع اللفظ بإزاء معنى إذا استعمل فيه كان حقيقة فيه ويلزم من ذلك أولوية الاشتراك لأن ذلك الموقوف على مقدمات أربعة يعدم بعدم كل واحدة واحدة منها وهي أكثر فعدمه أكثر والموقوف على مقدمات أقل عدمه بكل واحدة واحدة منها وهي أقل فعدمه أقل ولا معنى لرجحانه إلا هذا القدر واعلم أن شرط تمام هذا الترجيح أن يتوقف كل واحد من الأمرين المتعارضين على شيء آخر بعينه أو على شيئين بعينهما أو على أشياء بأعيانها ويعود أحدهما بتوقفه على غير ذلك وأما أن أحد المتعارضين يتوقف على مقدمات أكثر ولا يكون بينهما اشتراك في شيء من المقدمات فتوقف أحد المتعارضين على مقدمات أكثر على هذا الوجه لا يقتضي مرجوحيته لجواز انعقاده بالزيادة والقوة كما وصفنا الثالثة أنه إذا دل الدليل على تعذر حمل اللفظ المشترك على أحد مفهوميه تعين حمله على المفهوم الآخر وإلا يلزم تعطيل اللفظ عن الفائدة ولا كذلك المجاز فإنه إذا دل الدليل على خروج الحقيقة عن الإرادة لا يجب حمله على مجاز بعينه بل يجب حمله على مجاز من المجازات احترازاً عن تعطيل اللفظ عن الإفادة فتعين المراد في المشترك ظاهر دون المجاز لا يقال إن كون اللفظ مشتركاً بين معنيين وبين جملة من المعاني فإذا تعذر حمل اللفظ على معنى واحد من المعاني الكثيرة لا يجب حمله على معنى واحد من المعاني البواقي بل يدل على واحد منها فلا فرق بينهما وبين المجاز من هذا الوجه لأنا نقول المجاز غير متعين ولا محصور عند تعذر الحمل على الحقيقة ولا كذلك إذا تعذر حمل اللفظ على معنى من المعاني الذي جعل اللفظ مشتركاً فيه وبين غيره فإن العا[...] واحد بعينه على تقدير الثاني وبه حصل الغرض فيهما الرابع أن اللفظ المشترك يفيد أحد الأمرين أو أحد الأمور وأيهما أراد كان اللفظ دالاً عليه بطريق الحقيقة ولا كذلك المجاز لأنه يستعمل دلالة اللفظ على ما لم يوضع له حقيقة ويلزم من هذا رجحان الاشتراك على المجاز وفيه نظر لرجحان الحقيقة على المجاز الخامس أن صرف اللفظ إلى أحد المعنيين أو أحد المعاني الذي جعل اللفظ حقيقة له لا يستلزم ترك الحقيقة ضرورة كون كل واحد من تلك المعاني حقيقة ولا كذلك صرف اللفظ إلى المجاز فإنه يستلزم ترك الحقيقة والإعراض عنها ويتبع المعنى بالشرع بجعله مشتركاً أولى وهذا الوجه غير الوجه الثاني الرابع أن السادس أن فهم المعنى المعين من اللفظ يحصل بأدنى القرائن ضرورة تساوي المعاني بالنسبة إلى اللفظ المشترك ورجحان أحد المتساويين على الآخر يحصل بأدنى سبب ولا كذلك فهم المعنى المجازي وذلك لأن المعنى المجازي مرجوح لأصالة الحقيقة وترجيح المرجوح على الراجح لا يكفي فيه أدنى القرائن بل لا بد من سبب قوي الجواب أن ما ذكرتم معارض بما يفيد الاشتراك على ما سبق من فوائد المجاز

قال المصنف رضي الله عنه إذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار فالإضمار أولى إلى آخرها

الشرح قال رضي الله عنه اعلم أن مثال التعارض بين الاشتراك والإضمار قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الإبل شاة فإن أحد الخصمين يقول كلمة في مشتركة بين الظرفية والسببية لاستعمالها فيهما بطريق الحقيقة أما في الظرفية فظاهر وأما في السببية فلقوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الإبل معناه أن قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة من الإبل لاستحالة أن تكون النفس المؤمنة ظرفاً لمائة من الإبل والأصل في استعماله الحقيقة وقد تعذر ههنا حملها على الظرفية لاستحالة كون خمس من الإبل ظرفاً للشاة فتعين حملها على السببية فيكون الواجب متعلق المال فلا يسقط الزكاة بهلاك النصاب لبقاء المطلوب والخصم الآخر يقول كلمة في للظرفية فقط إلا أن المقدر ههنا مقدار شاة فيكون الواجب جزء النصاب فيسقط بهلاك النصاب فقد وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار فيقول الإضمار أولى والدليل عليه أن الخلل الحاصل بسبب احتمال الإضمار يختص ببعض الصور فإن أكثر الكلام لم يدخله إضمار والخلل الحاصل بسبب احتمال الاشتراك لا يختص ببعض الصور بل هو عام في جميع الصور فإنه ما من لفظ إلا ويحتمل أن يكون مشتركاً ويحتمل أن لا يكون مشتركاً فكان الاشتراك أكثر إخلالاً بالفهم أولى لما في مقابلته من المفسدة المناسبة من الخلل في الفهم فإن قيل الاشتراك أولى والدليل عليه هو أن الإضمار يتوقف على مقدمات أكثر لتوقفه على ثلث قرائن قرينة تدل على الإضمار وقرينة تدل على المضمر وقرينة تدل على محل الإضمار فإنه بوجود هذه القرائن يتم الكلام ويفهم المعنى على التمام وبعدم واحدة من هذه القرائن لا يحصل فهم الكلام وأما الاشتراك فإن فهم الكلام المشترك يتوقف على مقدمة واحدة معينة للمراد وبعلمه يعلم المراد فكان المراد أكثر إخلالاً بالفهم لأن الفهم كلما توقف على مقدمات أقل كان أسرع من الفهم إذا توقف

إذا توقف على مقدمات أكثر ولا معنى لهما في الخلل في الفهم إلا ذلك قلنا هذا النوع من الترجيح لا يجدي نفعاً في هذا المقام وذلك لأن احتمال الاشتراك عام في جميع الصور واحتمال الإضمار يختص ببعض الصور فالمشترك يفتقر إلى قرينة واحدة في جميع صور الاشتراك وهي عامة والإضمار يفتقر إلى ثلاث قرائن ولكن في صورة قليلة خاصة فكان الخلل الحاصل من احتمال الاشتراك أكثر فصار تكثر القرائن في صور الإضمار يعارضها عموم احتمال الاشتراك وترجح بعدم اختصاصه بلفظ دون غيره ثم نقول ما ذكرتم يعارضه أن الإضمار من باب الاختصار والإيجاز الذي هو من محاسن الكلام قال عليه السلام أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام وليس المشترك كذلك

قال المصنف رحمه الله المسألة الرابعة إذا وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص فالتخصيص أولى إلى آخرها مثاله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم يقول أحد الخصمين النكاح حقيقة في العقد فقط دفعاً للاشتراك فيقتضي الآية أنه لا يجوز نكاح منكوحة الأب سواء كانت منكوحة نكاح صحيح أو نكاح فاسد إلا أنه خص عن قضية النص المنكوحة بنكاح فاسد للفارق فبقي المنكوحة بنكاح صحيح داخلة تحت النص فلا يصح نكاحها فيبقى النص حجة في حرمة المصاهرة ويقول الخصم الآخر لفظة النكاح مشتركة بين العقد والوطء للاستعمال فيهما والأصل في الاستعمال الحقيقة ولا يمكن حملها في الآية على العقد وإلا يلزم التخصيص وهو على خلاف الأصل فيتعين حملها على الوطء فلا يكون النص حجة في حرمة المصاهرة فقد وقع التعارض بين الاشتراك والتخصيص والدليل عليه هو أن التخصيص راجح على المجاز على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والمجاز راجح على الاشتراك على ما مر ويلزم من هذا رجحان التخصيص على الاشتراك ضرورة أن الراجح على الراجح على الشيء راجح على ذلك الشيء

قال المصنف رحمه الله المسألة الخامسة إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز أولى إلى آخرها

الشرح قال رحمه الله اعلم أن مثاله لفظة الصلاة فإنه يتعارض فيها احتمالان أحدهما النقل ويقول الشارع نقل هذا اللفظ من مفهومه اللغوي إلى هذه الأركان وثانيهما أن اللفظ مقرر في موضوعه إلا أنه يستعمل في الأركان مجازاً والأول مذهب المعتزلة والثاني مذهب أصحابنا وهو مختار المصنف فيقول إذا وقع التعارض بين النقل والمجاز فالمجاز أولى لوجهين الأول أن النقل يفتقر إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك متعذر أو متعسر لا يتحقق من بعد اتفاق طائفة على جعل لفظة واحدة بعينها أو اتفاقاً وأما المجاز فإنه لا يفتقر إلى ذلك بل يفتقر إلى قرينة تمنع المخاطب من فهم الحقيقة وذلك متيسر فكان المجاز أظهر فإن قلت ما ذكرتم معارض بوجه آخر يدل على أن النقل أولى وبيانه هو أنه إذا ثبت النقل وعلم من الناقل ذلك فإن كل أحد يفهم مراد المتكلم بحكم الوضع فلا يختل الفهم أصلاً ولا كذلك المجاز فإنه لا يشعر [...] المنقول فإن قيل هذا الترجيح إنما يتأتى إذا علم النقل وثبت وليس الكلام في مثل هذا اللفظ وإنما الكلام في لفظ تعارض فيه احتمالان ولم يعلم واحد منهما قلنا حاصل هذا الدليل راجع إلى أنه إذا جعلناه منقولاً [...] جعلناه من قبيل ما [...] استفادة وهو أولى من عكسه فاندفع ما ذكرتموه قلنا ما ذكرت من الدليل وإن دل على أن المنقول أولى ولكن ما يدل على أن المجاز أولى وبيانه من وجهين أحدهما [...] على فهم المجاز وذلك لاشتراط العلاقة في المجاز ولا كذلك النقل فإنه إذا أخرج المنقول عنه عن أن يكون مراداً بدليل دل عليه فإنه لا يتعين المعنى الثاني المنقول إليه فكان المجاز أقرب إلى الفهم من هذا الوجه وثانيهما أن المجاز يشتمل على ما ذكرنا من الفوائد فيصار إليه تحصيلاً ولا كذلك النقل فكان المجاز أولى

قال المصنف رحمه الله المسألة السادسة إذا وقع التعارض بين النقل والإضمار فالإضمار أولى والدليل عليه ما ذكرناه من أن المجاز أولى سواء بسواء

الشرح قال رحمه الله اعلم أن مثاله قوله تعالى وحرم الربوا وذلك لأن الخصم يقول الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة وهو مقرر على موضوعه الأصلي ههنا إلا أنه أضمر فيه الأخذ فيصير تقدير الكلام والله أعلم أخذ الزيادة ويقول الآخر الربا في اللغة هو الزيادة إلا أنه نقل عن موضوعه في اللغة إلى العقد الذي يستحق به الزيادة فعلى الأول يكون المحرم الزيادة ولا حرمة في العقد فيفيد العقد الفاسد الملك على هذا وعلى الثاني يكون المحرم هو العقد فلا يفيد الملك فالعقد الفاسد لا يفيد الملك

قال المصنف رضي الله عنه إذا وقع التعارض بين النقل والتخصيص إلى آخرها

الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى أن مثال هذا النوع من التعارض قوله تعالى وأحل الله البيع فإن أحد الخصمين يقول البيع عبارة عن مبادلة الشيء بالشيء قال الشاعر ما تعلم بعني إلا لو صلكم ولا أسلمها إلا يداً بيد خص عنه بعض المبادلات وهي الباطلة فبقي الباقي مندرجاً تحته فيصح البيع الفاسد فيفيد الملك وقال الآخر البيع لفظة نقلت بالشرع إلى مبادلة مال بمال مستجمعة

لشرائط الصحة ولم يوجد جميع تلك الشرائط في البيع الفاسد لفساده فلا يكون النص متناولا للبيع الفاسد فقد وقع التعارض
بين النقل والتخصيص والتخصيص اولى لان التخصيص راجح على المجاز على ما سياتي والمجاز راجح على النقل على ما مر فيكون التخصيص
راجحا على النقل لان الراجح على الراجح على الشيء راجح على ذلك الشيء بالضرورة قال المصنف رحمه الله المسئلة الثامنة اذا وقع
التعارض بين المجاز والاضمار فهما سواء الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان مثال هذا النوع من التعارض بين المجاز والاضمار
قول القائل لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فانه يمكن ان يجعل البنوة مجازا عن الحرية فيعتق ويحتمل ان يكون الكلام مضمرا فيه وتقديره
الكلام هذا كابني فلا يعتق والاحتمالان على السواء لان كل واحد من المجاز والاضمار يفتقر الى قرينة مانعة من فهم المخاطب
الظاهر واحتمال الخفاء في تعين المجاز مثل احتمال الخفاء في تعين المجاز واعانة الحقيقة على فهم المجاز كاعانتها على فهم الاضمار
لانه لا بد من دلالة لفظ هو الكلام على المضمر لان احد الاضمار بان يسقط من الكلام شيء يدل الباقي قال المصنف رحمه الله
اذا وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص اولى الى آخرها الشرح قال رحمه الله اعلم انه اذا وقع بين المجاز والتخصيص
فالتخصيص اولى مثاله قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان احد الخصمين يقول الذكر عبارة عن التلفظ باللسان فيقتضي عموم
الاية ان لا يحل اكل متروك التسمية ناسيا الا انه خص عن النص الفارق فيجري فيما عداه للعموم فلا يحل اكله فالتزم هذا القائل
التخصيص ويقول احد الخصمين الذكر مجاز عن الذبح فيكون النص نهيا عن اكل غير المذبوح فالتزم هذا القائل المجاز واذا علم المثال
فالتخصيص اولى لوجهين الاول انه في صورة التخصيص اذا لم يطلع على القرينة المخصصة يجري العام على عمومه لقيام الاصل
المقتضي لارادة الحقيقة فيحصل مراد المتكلم وغير مراده جزما وفي صورة المجاز اذا لم يقف على القرينة الخرجة للحقيقة عن
الارادة يجريه على الحقيقة لقيام الاصل الدال عليه فلا يحصل مراد المتكلم لان المفروض ان مراده المجاز ويحصل غير مراده
للغرض المذكور والثاني انه في صورة التخصيص انعقد اللفظ دليلا على جميع الافراد الداخلة تحت اللفظ بحكم العموم فاذا اخرج
البعض عن الارادة بدليل بقي العام دليلا على الباقي فلا يحتاج الى فكر واجتهاد وهذا بخلاف المجاز لانه اذا اخرجت الحقيقة
عن الارادة بدليل دل عليه فلا بد من صرف اللفظ وليس المجاز واحدا معينا فيحتاج في الصرف الى المجاز الى فكر واجتهاد
فالاشتباه في فصل المجاز اكثر في فصل التخصيص اقل قال المصنف رضي الله عنه المسئلة العاشرة اذا وقع التعارض
بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى الى آخرها الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انه اذا وقع التعارض
بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص اولى والدليل عليه ان التخصيص خير من المجاز على ما مر والمجاز والاضمار سيان فيلزم
رجحان التخصيص على الاضمار ضرورة ان الراجح على احد المثلين راجح على الاخر مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
فمنهم من قال هذا خطاب للورثة ومعناه ان القاتل بالقتل صار حربا على الورثة فاذا قتل اندفع شره عنهم فصاروا احياء فكان
القصاص حيوة ومنهم من يقول ان هذا الخطاب للقاتل فان القاتل اذا قتل احيى اثمه فيبقى حيا في الدار الاخرة ومنهم من يقول
الخطاب لكافة الناس ولكن الشرع مضمر فيه تقديره لكم في شرع القصاص حيوة ومعناه ان الناس اذا علموا ان من قتل اقتص منه ومن قصد
القتل بعضهم عن البعض فلا يقتل بعضهم بعضا فيعيشون فالاول والثاني يلزمهما التخصيص والثالث يلزمه الاضمار قال المصنف رحمه الله
فروع الاول الى آخرها الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان هذه مسائل متفرعة على ما تقرر من القواعد في تعارض الاحتمالات
العشرة فلهذا اسماها المصنف بالفروع الاول اعلم ان النسخ تخصيص في الازمان على ما سياتي بيانه في كتاب النسخ ان شاء الله تعالى
والتخصيص اخراج بعض الاشخاص عن مقتضى اللفظ فهما يشتركان في اخراج البعض الا ان النسخ يختص بالازمان اي بعض اخراج
بعض الازمنة عن مقتضى الخطاب الاول بخلاف التخصيص واذا عرفت ذلك فحيث قلنا ان التخصيص راجح على الاشتراك عند التعارض
اردنا به التخصيص في الاشخاص واما اذا وقع التعارض بين التخصيص في الازمان وهو النسخ وبين الاشتراك فالاشتراك اولى
والدليل عليه ان اللفظ بعد النسخ لا يبقى له تاثير اصلا فيصير كالباطل ولا كذلك اللفظ المشترك فالمفسدة الناشئة من النسخ القائلة
الى اللفظ اعظم من المفسدة الناشئة من الاشتراك فالتزام الاشتراك اولى ولهذا احتيج في النسخ ما لا احتيط في التخصيص والدليل
عليه انه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد والقياس ويجوز تخصيصه بهما على ما سنقرره في بابه والعلماء المقررة في باب النسخ ان
نسخ المتواتر بالمتواتر جائز ونسخ الاحاد بالاحاد جائز ايضا واما نسخ المتواتر بالاحاد جائز عقلا غير واقع سمعا خلافا لبعض اهل

اهل الظاهر واما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فواقع خلافا للشافعي رضي الله عنه وانما ذكرنا هذه القاعدة هنا ليكون الناظر في هذا
الموضع على بصيرة فيما ننقله من احكام النسخ ومنع بعضهم عدم جواز نسخ العام بخبر الواحد والقياس وقال كلاهما جائزان وبما ذكرنا
من تفصيل احكام النسخ خرج الجواب عنه عن الفرع الثاني اذا دار اللفظ بين ان يكون متواطئا او مشتركا فالتواطؤ اولى والدليل عليه
ان اللفظ المتواطئ موضوع لمعنى واحد فلا تعدد فيه اصلا وانما تعددت محاله ولا كذلك المشترك فانه لفظ موضوع لمعان متعددة
مختلفة بالحقيقة فالمتواطئ مفرد وهو راجح على المشترك لما مر الثالث اذا وقع التعارض بين ان يكون اللفظ مشتركا بين علمين
او بين معنيين والمراد بالمعنى هنا المعنى الكلي اصطلاحا وقد جعل المصنف الكلي في مقابلة العلم الذي مدلوله جزئي مثاله لفظ محمود
دائر بين ان يكون مشتركا بين علمين لشخص وبين ان لا يكون علما بل هو عبارة عن الامر الكلي وهو الذي حمد في افعاله واخلاقه فان
الافعال الحميدة غير الاخلاق الحميدة بالماهية فاذا جعل المحمود لفظا مشتركا بين هذين المعنيين كان دائرا بين علمين وبين معنيين فجعله
مشتركا بين علمين اولى من جعله مشتركا بين معنيين لان الاعلام انما تصدق على ذوات مخصوصة مشخصة واسماء المعاني تطلق على كل
محل يوجد ذلك المسمى فيه ولا تختص بذات مخصوصة دون الاخرى وكان اختلال الفهم بجعله مشتركا بين علمين اقل من اختلال الفهم بجعله
مشتركا بين معنيين كليين وذلك لانحصار مدلول الاول وتخصصه وعدم انحصار مدلول الثاني وعدم تخصصه وبما ذكرنا ظهر وجه
الفرع الرابع الخامس اللفظ اذا ساوى وامرا على ان يكون ساوله له بطريق الاشتراك ويحتمل ان يكون بجهة التواطئ فحمله عليه بجهة
التواطئ اولى مثاله لفظ الاسود يساوي القار والسبع بجهة التواطئ لان يصدق عليهما الوجود معنى فيهما وذلك هو التواطئ ويساوي
القار والرجل بالاشتراك لانه لفظ موضوع لمعنيين مختلفين بالحقيقة ولا معنى للمشترك الا ذلك فاذا جعل اللفظ الاسود اسم علم
لشخص ولونه اسود فلفظ اسود صادق على هذا الشخص بجهة التواطئ والعلمية فاذا اطلق عليه هذا الاسم كان الحمل على صدقه
على جهة التواطئ اولى من الصدق عليه بطريق العلمية وذلك لما مر من ان التواطئ خير من الاشتراك واعلم ان من اصطلاح المصنف
تسمية الامر الكلي بالمعنى على ما سبق فلا وجه للمناقشة في ذلك اذ لا مناقشة في الاصطلاحات والله اعلم قال المصنف رحمه الله
المسئلة الاولى في تفسير حروف يشتد الحاجة في الفقه الى معرفة معانيها ومنه مسائل الاولى ان الواو العاطفة لمطلق الجمع الى
قوله وذلك ينفي الاحتمال المذكور الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان العلماء اختلفوا في الواو العاطفة على مذاهب
المذهب الاول وهو المختار انها تقتضي الجمع المطلق من اشعار بخصوص المعية او الترتيب المذهب الثاني وهو المنسوب الى بعض الشافعية
انها للترتيب المذهب الثالث وهو المنسوب للحنفية انها تقتضي الجمع بوصف المعية قال امام الحرمين وهو قول الحنفية والمذهب الرابع وهو
المنسوب الى الفراء انها للجمع اذا تعذر الترتيب والمختار هو الاول وقد انها ترد بمعنى او لقوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع وقد
ترد للاستئناف لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقد ترد بمعنى مع في باب المفعول معه نحو جاء البرد والطيالسة
وقد ترد بمعنى او وحاله في قوله تعالى ثم انزل عليكم الى قوله وطائفة قد اهمتهم انفسهم اي وطائفة قال ابو علي اجمع نحاة البصرة والكوفة
انها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه انها للجمع المطلق وربما نازع في قوله اجمع نحاة البصرة والكوفة
انها للجمع المطلق وذلك لما نقل من مذهب الفراء وجوه الاول ان الواو قد تستعمل فيما يمتنع فيه الترتيب كقولهم تقاتل زيد وعمرو
والعلماء يعني قطرب وهو بصري وحكى عن ابن درستويه والربعي
فان هذا البناء موضوع للفظين اذا وقعا معا ولهذا لو قيل تقاتل زيد فعمرو او تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح هذا الكلام ولم يستقم واذا
استعمل في صورة امتنع فيه الترتيب فلا يستعمل في غير الترتيب فيكون حقيقة في غير الترتيب لان الاصل في الكلام الحقيقة فلا يكون حقيقة
في الترتيب والا لزم الاشتراك بين الترتيب وعدمه وذلك خلاف الترتيب الاصل وليس لقائل ان يقول ان النكتة مقلوبة وتوجيهه انه يستعمل
الواو للترتيب في قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها واخرجت الارض اثقالها فيكون حقيقة في الترتيب فلا يكون حقيقة في الجمع
دفعا للاشتراك لانا نقول لا نسلم استعماله في الترتيب غاية ما في الباب ان الترتيب واقع في تلك الصورة وفي امثالها ولا يلزم من وقوع
الترتيب في تلك الصورة استعمال اللفظ فيه واذا قيل تقاتل زيد وعمرو يمتنع الترتيب بمقتضى اللفظ فاندفع العلة الثاني لو افاد الواو
الترتيب لكان رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا وذلك لان الواو اقتضت الترتيب لانا نتكلم على هذا التقدير وذلك يقتضي ان يكون رؤية
زيد قبل رؤية عمرو وكلمة قبل يقتضي ان يكون رؤية عمرو قبل رؤية زيد فيكون ما قبل رؤية عمرو ولا يكون قبله بل بعده ويلزم من
ذلك الجمع بين المتناقضين واللازم باطل فالملزوم كذلك ولا يحمل المصنف هنا على البعض بل على التناقض على ما شرحناه ثم ذلك ولانه لو اقتضى

لو اقتضى الواو الترتيب لكان قولنا زيدا وعمرا بعده تكريرا لان كلمة الواو المقتضية للترتيب اقتضت ان يكون رؤية عمرو
بعد رؤية زيد ولفظة بعد اقتضت ذلك فلو كان الواو للترتيب لكان معنى البعدية مدلولا عليه مرتين فيلزم التكرير اذ لا
معنى للتكرير الا ذلك واللازم باطل اذ لا تكرار في هذا الكلام بالاتفاق فينتفي الملزوم فلا تقتضي الواو الترتيب لا يقال
لا نسلم انه لو اقتضت كلمة الواو الترتيب يلزم التناقض في قول القائل رايت زيدا وعمرا قبله واما يلزم ذلك ان لو لم يكن اللفظ
محمولا على المجاز وهو الجمع المطلق وهو الواو ولفظ قبل بمعنى التقدم وعلى هذا فلا تناقض ونمنع الملازمة الثانية ونقول
انما يلزم التكرير على ذلك التقدير ان لم يفد لفظة بعد فائدة زائدة وهي تفيد فائدة زائدة وذلك لان لفظ بعد يكون
مفيدا لا متناع حمله على الجمع المطلق مجازا لانا نقول اما الاول فمندفع لانا نقول لو اقتضى الواو الترتيب لكان قولنا رأيت
زيدا وعمرا قبله مراد به الحقيقة متناقضا ضرورة تناقض مدلول الواو ولفظ قبل حينئذ واللازم باطل بالاجماع
فينتفي الملزوم او نقول ما ذكرت من الاحتمال مندفع عملا بالاصل المقتضي لارادة الحقيقة اما قوله لفظة بعد تفيد فائدة
وهي امتناع حمله على الجمع المطلق قلنا تلك الفائدة حاصل بالاصل المقتضي لارادة الحقيقة واعلم ان هذه الفائدة لان
تستعمل في امثال هذه المواضع فان قيل لفظة بعد محمولة على التاكيد وهي فائدة معتبرة في المخاطبات قلنا الاصل حمل كل
لفظ على معنى زائد لما افادة الاخر اذا لم يكن اللفظ للتاكيد فان قيل ينبغي ان يكون اللفظ مفيدا لمعنى بالاطلاق واذا
اقترن به غيره لا يفيد ذلك مسألة زيد في الدار خبر واذا اقترنت به همزة الاستفهام لم يكن اخبارا بل كان استخبارا واذا
تقررت هذه المقدمة قلنا الواو وحده ان يقتضي الترتيب ولكن اقترانه بلفظ قبل وبعد يوجب تغير مدلوله ويمنع كل واحد من
الملازمتين وسند المنع ما ذكرناه قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان الواو لو اقتضى الترتيب لكان المقتضي قائما في قول القائل
رايت زيدا وعمرا قبله جزما وكلمة قبل او بعد ان لم يكن معارضة له وجب ان يثبت الترتيب عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
اما المقتضي فالواو واما السلامة عن المعارض فلانا نتكلم على تقدير ان لفظ قبل وبعد ليسا بمعارضين واللازم باطل فان
الترتيب غير ثابت في تلك الصورة اتفاقا فينتفي الملزوم هذا اذا لم يكن معارضا واما اذا كان معارضا فلانه حينئذ يلزم التعارض
بين دليلين احدهما يقتضي الترتيب والاخر يمنع منه فيلزم الترك باحدهما جزما والترك باحدهما باطل بالثاني للترك بالدليل اما قوله
حاصل هذا الكلام ان لفظ قبل وبعد كالمعارض الا ان المعارض خلاف الاصل فالمقتضي اليه وجب ان لا يكون فمعناه ان
قبل وبعد اذا كان معارضا لمقتضى الواو فانما اقتضى اليه هذا التعارض كون الواو للترتيب جزما واما اذا لم يكن الواو للترتيب
فلا تعارض لانتفاء التعارض اليه وجود دليلين يقتضي وجود كل واحد عدم مدلول الاخر فاذا فرضنا ان الواو يقتضي الترتيب
يلزم التعارض بين الواو ولفظ قبل واما اذا قلنا لا يقتضي الترتيب فلا تعارض بين الواو ولفظ قبل وبعد واما قوله التعارض
خلاف الاصل فوجهه انه يستلزم الترك باحد المتعارضين فوجب المقتضي اليه وجب ان يكون منفيا ان هذا التعارض انما اقتضى
اليه كون الواو يقتضي الترتيب فوجب ان لا يقتضي الترتيب والا يلزم التعارض وذلك ان يسلم لكون لفظ قبل وبعد معارضين للواو
المقتضية للترتيب وما ذكرنا احسن وما ذكره صحيح تام واما الثالث فحاصله يعود الى ان الواو لو اقتضى الترتيب يلزم الترك بالدليل
في جميع هذه الصور ضرورة وجود الواو فيها مع عدم الترتيب اجماعا والترك بالدليل ممتنع فينتفي الملزوم فلا يقتضي الواو
الترتيب والصور التي ذكرها صور اجتماع الترتيب بدون الترتيب الرابع اذا امر السيد عبده بشراء الخبز واللحم فانه لا يفهم منه الترتيب
ولو كان الواو للترتيب لفهم منه الترتيب من هو عارف بمقتضى هذه اللفظة واعلم ان امثال هذه القضايا العرفية متعارضة فان مدلولاتها
احادية فان من عرف عرف تلك المواد وبين التعارض ان السيد اذا امر العبد اشتر الخبز واللحم فانه يفهم منه الترتيب
وبيان يستقيد الكلام ويستوي اللحم والخبز وكذلك اذا قال اسقني ماء فانما المريض السراب وبيع الى الفتوة واحمل منها العلة فانه يفهم منه
الترتيب فلا يقتضي في التمسك بامثال هذه القضايا ولا ينبغي ان يحتج ايضا بتلك القضايا العرفية وذلك بل يسمها القرينة المقترنة بها لان
الخصم يبقي القرينة بالاصل بل ينبغي ان يعدل الى المعارضة وفيما يسلم قضية عرفية عن التعارض الخامس روي انه عليه السلم قال حين
اراد السعي بين الصفا والمروة ابدوا بما بدا الله به وجه الاستدلال به من وجهين الاول انه لو كان الترتيب يفهم اهل اللسان
الترتيب ولو فهموا لما سالوا النبي صلى الله عليه وسلم واللازم باطل الوجه الثاني لو اقتضى الواو الترتيب لفهمه اهل اللسان ولو فهم ذلك لكانت

البداية بالصفا مفهومة من الواو المقتضية للترتيب ولو فهم ذلك منه لما علل بكونه بدا الله به فلما علله به واللازم باطل السادس لو
كان الواو للترتيب لكان القائل رايت زيدا وعمرا كاذبا اذا علم انه رآهما معا وهو اللزوم ظاهر واللازم باطل اجماعا الوجه السابع
قال ائمة العربية واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والف الجمع التثنية في الاسماء المتماثلة والاسماء المختلفة مثل قولنا
زيد وعمرو وبكر وخالد والاسماء المتماثلة مسلم مسلم مسلم وزيد وزيد وزيد ولفظ زيد اذا كان علما لشخص مثل لفظ زيد اذا كان علما
للاخر وذلك لان الحقيقة التماثل الاشتراك في تمام الحقيقة والمثلان المشتركان في الحقيقة والمختلفان لا يشتركان في الحقيقة
وذلك يلفظ زيد علما لشخص مركب من الزاء والياء والدال واذا كان علما لعمرو حقيقته مركبة مما ذكرنا فزيد وزيد علما لشخص من الاسماء
المتماثلة ولم يقع بينهما اختلاف الا في مسميا تهما والاختلاف في المسمى لا يوجب الاختلاف في اسميهما واما زيد وخالد وعمرو فمن الاسماء
المختلفة لاختلاف حقائقها واذا تقررت هذه المقدمة فنقول اذا اريد التعبير عن مجيء جماعة اساميهم متماثلة بالنفر المذكور امكن
التعبير عن ذلك بالاتيان بالواو والنون فيقول جاءني الزيدون والمسلمون واذا اريد التعبير عن مجيء جماعة اساميهم مختلفة على النفر
المذكور لا يمكنهم التعبير بالاتيان بالواو والنون بل يقال جاءني زيد وعمرو وخالد فيقول فالائمة العربية ان واو العطف في
الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية في الاسماء المتماثلة بمعنى ان نائبة الاول عن نائبة الثاني وواو الجمع في الاسماء المتماثلة لا
يقتضي الترتيب فانك اذا قلت جاءني الزيدون لا يقتضي ذلك مجيئهم على الترتيب فكذلك اذا قلت جاءني زيد وعمرو وخالد لا يقتضي
الثاني الترتيب لما كان نائبة الاول عن نائبة الثاني والمنقول عنهم خلافه فان قلت جاز اشتراك الواو العاطفة مع واو الجمع في
نائبة التسوية في الحكم ويختص الواو العاطفة بفائدة اخرى وهي الاحتمال قلت هذا الاحتمال مندفع لتصريحهم وتنصيصهم على ان
نائبة احدهما عن نائبة الاخرى لا يقال اذا قلت خرج الزيدون فهذه اسماء متماثلة واذا قلت خرج زيد وعمرو وخالد فهذه اسماء
مختلفة والواو موجود في الاسماء المختلفة وكذلك في الاسماء المتماثلة والواو لا يقتضي الترتيب في الاسماء المتماثلة اجماعا
فكذلك الثانية وهي محل وعليه اسوة الاول ان الواو في صورة النزاع عاطفة وفي محل الاجماع ليست عاطفة والعاطفة لا
تماثل غير العاطفة الثاني انا لا نسلم انها في اسماء متماثلة لانا لو جمعنا زيدا وزيدا وزيدا لكان في موضع الجمع ياء وتاء في يابات
وبلد الات وليس كذلك بل العرف اتى بلفظ مفرد ضمن اليه علامة الرفع ونونا كالعوض عن التنوين والثالث ان اللفظ في الاسماء
المختلفة يدل على كل واحد منها بالمطابقة ولذلك لا يصح استثناؤه لانه استثناء جميع ما نطق به في ذلك المفرد واستثناء الكل من الكل لا
يجوز وفي صورة الاجماع اللفظ يدل على كل واحد منهما تضمنا ولذلك يصح استثناؤه فلا يكون صورة الاجماع مساوية لصورة النزاع
ولان ثمه جمعت من اجزاء وههنا من مسميات مستقلة لانا نقول لم يجعل المصنف دليله القياس على الواو في الاسماء المتماثلة بل اسقط ما ذكر
من الدليل من قول ائمة العربية بواو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع في الاسماء المتماثلة بمعنى انهما تفيدان نائبة واحدة من
زيادة ولكن الواو في الاسماء المتماثلة لا تفيد الترتيب فيلزم من ذلك ان لا تفيد الاسماء المختلفة الترتيب والا لافادت فائدة غير فائدة الاول
وذلك باطل لتنصيصهم على خلاف ذلك وبه يندفع جميع ما ذكره فانه لا قياس في الدليل المذكور بلا اصل ولا فرع فلا يتجه الفرق ولا يتجه
على الائمة حينئذ لا قياس فلا فرق سوى انا نتكلم على تلك الكلمات على سبيل التفصيل اما قوله الواو في صورة الاجماع وفي محل النزاع
غير عاطفة والعاطفة لا تماثل غير العاطفة قلنا لا نسلم انه لا ذكر للقياس في دليل المصنف بمعنى ترتيب عليه صورة النزاع وموضع الاجماع
اما قوله العاطفة لا تماثل غير العاطفة قلنا حقيقة الواو حقيقة واحدة لا يدل به غاية ما في الباب ان مدلول الواو مختلف ولا يلزم من اختلاف
مدلولها للفظ اختلاف اللفظ الا ترى ان اللفظ المشترك حقيقة واحدة ومدلولاته مختلفة فلا يلزم من كون مدلول احد الواوين العطف
والاخر مدلول الاخر العطف ان لا يكونا متماثلين اما قوله لا نسلم انها في اسماء متماثلة فالجواب عنه ما سبق من ان زيدا وزيدا وزيدا وهي اعلام لاشخاص
متماثلة اي كل واحد منها مركب من الزاء والياء والدال قوله لو كان جمعنا زيدا وزيدا وزيدا لكان في موضع الجميع ياء وتاء وبلت
يابات وبلدالات كلام ساقط جدا اذ لا معنى لجمع لفظ ما ذكره ان انضم الى لفظ زيد الواو والنون واما ذكره من الثالث والرابع
فهما فرقان ساقطان لما بينا انه لا قياس في دليل المصنف فلا يتجه على كلامه الفروق المذكورة واعلم ان صاحب الاحكام حمل دليله
من الترتيب وهي الاستعمال في مثل قول القائل زيد وعمرو وغير ذلك على التجوز وهو مندفع لما علمت من القاعدة وهي ان الاصل
في الكلام الحقيقة واورد على الوجه السابع ان الواو التي للجمع جاز ان يكون جارية مجرى الفاء والواو العاطفة في افادة الجمع وتفرد الواو العاطفة

بافاده الترتيب وهو مندفع ايضا لما بينا من نقل المصنف عن ائمة العربية ان قائله احد منهم عن قائله الاخرين واسند صاحب
الاحكام بوجه آخر يدل على ان الواو ليس للترتيب وذلك الوجه هو ان نقول لو كان الواو للترتيب لدخلت في جواب الشرط
كالفاء واللازم باطل ورده بانه لا يلزم من كونه للترتيب ان يكون كالفاء في جواب الشرط وهذا لجواز ان يكون كالفاء في افادة
الترتيب ويخالفه في امر آخر **قال المصنف رحمه الله** احتج المخالف الى آخرهما **الشرح قال رحمه الله** اعلم بان قائل
الواو للترتيب احتج بوجوه الاول ان واحدا قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى وهذا يدل على
ان الواو ليس للجمع المطلق اذ لو كان الجمع المطلق لكان قوله ومن عصى الله ورسوله مثل قوله ومن عصاهما ضرورة ان معنى
الواو حينئذ يقتضي الجمع حينئذ فلا يبقى بين ما قاله الرجل وبين ما نقله رادا عليه واللازم باطل ويلزم من ذلك ان لا يكون
الواو للجمع الوجه الثاني نقل ان عمر رضي الله عنه سمع شاعرا يقول كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال عمر رضي الله عنه لو قدمت
الاسلام على الشيب لاجزتك ولو كان الواو للجمع المطلق لما كان التأخير في اللفظ دالا على التأخير في المرتبة حريا ولو لم يكن
دالا على ذلك لكان التأخير والتقدم سيين وحينئذ لا يتوجه قول عمر رضي الله عنه لو قدمت الاسلام على الشيب لاجزتك في ذلك
باطل فدل ذلك على ان التأخير في الذكر يدل على التأخير وذلك هو الترتيب الوجه الثالث هو ان الصحابة قالوا لابن عباس رضي الله عنهما
لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج والله تعالى قال واتموا الحج والعمرة ووجه الاستدلال انهم فهموا من الواو الترتيب وهم فصحاء
بالاستدلال الوجه الرابع وهو الثالث من المتن هو انه اذا قال الانسان لغير المدخول بها انت طالق وطالق لم يلحقها الا طلقة
واحدة ولو قال انت طالق طلقتين لحقها طلقتان وهذا يدل ان الواو للترتيب وذلك لانه لو كان للجمع المطلق لكان
قوله انت طالق وطالق مثل قوله انت طالق طلقتين ولو كان كذلك لحقها طلقتان فقوله انت طالق وطالق ان لحقها طلقتان فانه باطل
دل ذلك على ان الواو للترتيب الوجه الخامس وهو الرابع من المتن اذا قال رأيت زيدا وعمرا فالترتيب في الذكر لا بد له من
سبب لانه فعل الحكيم وافعال الحكيم معللة والتقدم في الوجود صالح لان يكون سببا للتقدم في الذكر فانه يصح ان يقال
اما قدمه في الذكر لانه رآه قبله والتعليل بما ليس بعلة لا يستقيم وحينئذ استقام دل على ان سبب التقدم في الذكر التقدم في
الوجود ويلزم من ذلك اقتضاء الواو الترتيب فان ادعى الخصم ان التقدم سببا آخر فذلك من باب المعارضة فمن ادعى فعليه
البيان الوجه السادس وهو الرابع من المتن ان الترتيب على سبيل التعقيب وعلى سبيل التراخي وصفة الدم ومطلق
الترتيب وهو القدر المشترك بين الترتيبين الخاصين معنى معقول ايضا فلا بد له من لفظ يدل عليه بالوضع لان الموجب لوضع اللفظ
بازائه قائم وهو الحاجة الى التعبير عنه والمانع زائل وذلك ظاهر ويلزم من ذلك وضع اللفظ له على ان الموجب السالم عن
المانع وغير الواو لم يوضع له بالاصل ويلزم من ذلك كون الواو موضوعا له وهو المطلوب فان قلت هو موضوع للجمع المطلق
تعين ما ذكرتم قلت اذا تعارض الدليلان فالترجيح معنا وذلك لانا لو جعلناه للترتيب المطلق كان معنى الجمع المطلق حرامنا
لازما له فلا يمكن جعله مجازا فيه بخلاف العكس فانه لو جعلناه للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلا يمكن جعله مجازا في
المسمى ولا لازما له مجازا جعله مجازا له لما بينهما وينبغي ان يكون المدعى انه اذا تعارض احتمالان
لعدم الملازمة واعلم ان هذا النوع من الترجيح مما يستعمله المصنف كثيرا وينبغي ان يكون حقيقة في الاعم مجازا في الاخص فالاول اولى
احدهما احتمال كون اللفظ حقيقة في الاخص مجازا في الاعم وثانيهما كونه حقيقة في الاعم مجازا في الاخص لان الاخص يستلزم الاعم ولا ينعكس فاذا جعلناه حقيقة في الاخص كان مجازا في الاعم والملازمة محققة بينهما واذا
جعلناه حقيقة في الاعم لا يحتمل يمكن جعله مجازا في الاخص بطريق الملازمة بينهما ما علم والجواب في قوله ومن عصى الله
ورسوله فقد غوى لا يقتضي الترتيب لان معصية الله ومعصية الرسول متلازمان لا يستحيل ان يعصي الله بامر ولا يكون
عاصيا للرسول بذلك فلا يقتضي الواو الترتيب والا لما كانتا متلازمين حينئذ احتجنا لما قوله سبب الانكار الترتيب قلنا لا نسلم بل
سبب الانكار ان الافراد بالذكر ادخل في التعظيم فان قيل قد قال صلى الله عليه وسلم لا يؤمن احدكم بالله ورسوله حتى يكون
الله ورسوله احب اليه مما سواهما فلم يفرد الله بالذكر في قوله سواهما قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم اعرف الناس بالله
وكلما كانت المعرفة بالعظمة اتم كان التعظيم اشد ولا شك ان الرسول هو العظيم لله تعالى هو الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا علم ذلك

الا للجمع بخلاف الخطيب والشاعر فان الجمع في كلامهما توهم التسوية وفي كلام الرسول لا يتوهم ذلك
واما قول ابن عباس رضي الله عنهما فهو معارض بامر ابن عباس فيبقى المذكور من الادلة اولا سالما عن المعارض واما قوله انت
طالق وطالق لا يكون لغير المدخول بها الا واحدة فالجواب عنه من وجهين الاول هو منع الحكم وهو انا نقول لا نسلم انه لا يقع
الطلقتان او الثلاث على غير المدخول بها اذا قال لها انت طالق وطالق او قال لها انت طالق وطالق وطالق وذلك لان
المنقول عن احمد وقوعهما عليها وهو منقول عن بعض المالكية والليث ابن سعد وربيعة وابن ابي ليلى ونقل صاحب الاحكام
ذلك قولا قديما عن الشافعي رضي الله عنه والثاني ان قوله انت طالق وطالق يحصل له ترتيب بحسب الزمان فانه لا يمكن التلفظ
دفعة فبعض بالاولى فلا تلحقها الثانية بخلاف قوله انت طالق طلقتين فان قوله طلقتين تفسير لقوله انت طالق فلا ترتيب
بحسب الزمان فيصير الواقع عليها دفعة واحدة طلقتان اما قوله الابتداء بالذكر لا بد له من سبب فلما الابتداء بالذكر فجعله
سببا في التقدم في الوجود وهو معنى الترتيب فاذا ما ذلك سببا للترتيب لكن الواو متعين لان يكون دليلا على الترتيب
لوجود دليل آخر مستقل بافادة الترتيب او يقول الابتداء اما ان يكون سببا في التقدم في الوجود او لا فان لم يكن سببا بطل
مقدمة دليلكم وان كان سببا لم يكن الواو متعينا لان يكون سببا للترتيب واما ما ذكرتم من الترجيح فهو معارض بوجه آخر لان
الحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص والدليل عليه هو انه حيث احتاج الى ذكر الاخص
فقد احتاج الى ذكر الاعم ضرورة وقد يحتاج الى ذكر الاعم ولا يحتاج الى ذكر الاخص فكانت الحاجة الى ذكر الاعم اشد فكانت
الحاجة الى وضع اللفظ بازائه اولى والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية** الفاء للتعقيب الى آخرها
الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان الفاء للتعقيب ولا يعرف المخالف فيه اصلا الا ما دل عليه قوله احتج المنازع وهذا يدل ان في
المسئلة خلافا لما قال المصنف على حسب ما يصح ومعناه اذا قال قائل دخلت بغداد فالبصرة فانه لا يتصور ان يكون دخول البصرة عقيب
دخول بغداد من غير ان يتخللهما زمان قطع المسافة فيما بين بغداد والبصرة بخلاف قوله جاءني زيد فعمرو او رأيت زيدا فعمرا قال
امام الحرمين الفاء متصل بها التعقيب والترتيب والتسبب ولذلك يستعمل جزاء فمعول ان تاتني فاكرمك ثم في ضرورة الشعر
الترتيب والتعقيب وقد يرد الفاء بمورد الواو في العطف والربط واكثر ما يقع ذلك في اسماء البقاع قال امرؤ القيس
بسقط اللوى بين الدخول فحومل والدليل على ان الفاء للتعقيب اجماع ائمة العربية على ذلك واجماع اهل كل صناعة متوجه
على ما سيأتي في باب الاجماع ومن الناس من استدل على ذلك فقال ذكر بعد الفاء الجزاء اولا لم يشرع في التعليل فقول الشرط لا بد له
من جزاء ليتم الكلام وذلك الجزاء اما ان يكون بصيغة الماضي كقوله من دخل داري اكرمته واما ان يكون بصيغة المضارع كقوله
من دخل داري نكرمه واما ان لا يكون من الصيغتين وحينئذ لا بد له من ذكر الفاء في الجزاء كقوله من دخل داري فله درهم ومنه
رواية هذا البيت من يفعل الحسنات الله يشكرها على هذه الصورة بل الرواية الصحيحة التي اختارها المبرد من يفعل
الخير فالرحمن يشكره واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو لم تكن الفاء للتعقيب لما وجب دخوله على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الماضي
او المضارع واللازم باطل فالملزوم كذلك قال صاحب الحاصل بيان الملازمة ان الجزاء عقيب الشرط فلا يدخل عليه لفظ
اذا ناسبه وهذا ضعيف واقوى ما يقوى به الملازمة ان يقال الجزاء عقيب الشرط وجوبا فالفاء انما دخل عليه وجوبا على هذا
التأخر وذلك لانه لو لم يدل على التأخر لما وجب دخوله على الجزاء في الصورة المذكورة لغيره من الالفاظ التي لا تدل على التأخر
وهذا ايضا ضعيف لانا نقول لا نسلم انه لو لم يدل على التأخر لما وجب دخوله على الجزاء في الصورة المذكورة واما العلم بالتالي فلا نسلم
استقامته هاهنا وانما يكون مستقيما ان لو كان عدم وجوب دخول غيره لمعنى مشترك وانما هو لمعنى مشترك لانه يدل عليه الدوران
لانه دار عدم وجوب دخول غير الفاء على الجزاء الواجب تأخره مع دلالته على التأخر المذكور وجودا وعدما اما وجودا ففي
الصور التي لا يجب دخوله على الجزاء ولا يدل على التأخر واما عدما فظاهر والدوران دليل على علية المدار للدائر ويلزم
ان يكون عدم الدلالة على التعقيب موجبا لعدم وجوب دخول الغير الدال على التأخر على الجزاء الواجب تأخره فيصدق قولنا
لو لم يكن التأخر بعد التعقيب لما وجب دخوله على الجزاء الواجب تأخره واللازم باطل فالملزوم كذلك ويلزم من ذلك دلالة الفاء
على التعقيب مطلقا ما ذكرت وان دل على وجوب دخول الفاء على الجزاء الا انا نمنع التعقيب ولكن معناها ما يعقبه وذلك لانا نقول

انما وجب دخول الفا على الجزا الدال على كونه جزا والجزا واجب التعقيب والتاخر يكون الفا دالا على كون ما دخل عليه جزاء
ويلزم من كونه جزاء ان يكون متاخرا لوجوب تاخر الجزا عن الشرط طبعا والحاصل ان الفا انما تفيد كون التالي جزاء
والدليل عليه الدوران ووجهه ظاهر والمنع الذي اورده صاحب التحصيل على الدليل المذكور مندفع والموجه هو
المعارضة على ما ذكرناه احتج المخالف بوجوه الاول التمسك بقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم وذلك لان الفا
لو افادت التعقيب لكان الاسحات عقيب الافترا واللازم باطل فالملزوم كذلك وبقوله تعالى ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
وذلك لان الرهن المقبوضة لا يكون عقيب المداينة الثاني ان الفا تدخل على التعقيب يقول جاء زيد فعقبه او فعقبه
عمرو ولو كان الفا للتعقيب لما جاز دخوله عليه لما علم ان الفا التعقيب فاستحال ان يفيد التعقيب في التعقيب فوجب
ان لا يجوز دخوله على التعقيب واللازم باطل الثالث ان التعقيب يصح الاخبار به وعنه اما به فلانك تقول تعقيب زيد
لعمرو حسن والفا لا يخبر به وعنه لكونه حرفا من الحروف والحروف لا يخبر عنه وبه اجاب المصنف عن هذه الوجوه بان ما ذكرنا
من الدليل الدال على ان الفا للتعقيب نص ويعني به ما نقله من اجماع اهل العربية وما ذكروه تمسك بادلة ظنية والظني لا
يعارض النص قال بعض المحققين مما ذكروه اولا ويؤولوا الايات على ان الفا استعملت في تلك الايات بطريق المجاز توفيقا بين
القاطع والظنون بقدر الامكان واما التمسك بالدليل الاخر وهو التمسك بدخول الفا على التعقيب بطريق الجمع بين الجمل
على التاكيد بعين ما ذكرنا من التوفيق بين القاطع والظنون واما الثالث فقد مال فيه بحث دقيق ما ذكرناه في كتاب المحصول
في النحو هذا ما ذكره المصنف من الاجوبة وكملنا الجواب عن تلك الوجوه باجوبة مفصلة اما الجواب عن الايات فهو ان
الفا بمعنى التعقيب في تلك الايات بمعنى دلالته عليه الا انه لولاه تخلف عنه في الاية الاولى لمعارضة الدالة على
الفا بمعنى التعقيب في تلك الايات معنى دلالة عليه الا ان لو سلم عن المعارض وعلم ثبوت المدلول لانفتاح في
باب العقوبة الى الدار الاخرة ونحن لا ندعي ثبوت مدلولها الا اذا سلم عن المعارض او الاستحقاق ثابت في تلك
الدلالة واما اية المداينة فترتيب الرهن فاستحقاقه ثابت في تلك الصورة فلم يتخلف عنه الترتيب او الاستحقاق عنه في تلك
الصورة واما الثاني فقد اجاب عنه في المتن بجواب مفصل واما الثالث فما ذكره يدل على مغاير للتعقيب الفا وهذا اشو
ثابت ضرورة ان الفا لفظ ومعناه التعقيب ومعنى اللفظ مغاير للفظ بالضرورة فيصح الوجه الثالث نحن نقول به
ويفصح المصنف بهذا البحث في الوجه الثالث فانه قال لو كان الفا للتعقيب لكان لفظ التعقيب مرادفا لها حرفا
ولو كان مرادفا له يلزم المحال اما اولا فلاستحالة مرادفة الحرف الاسم والا لكان المعنى الواحد مستقلا بالمفهومية
وغير مستقل بها وذلك محال واما ثانيا فلانه يلزم صحة الاخبار بكل واحد منهما وعنهما او عدم صحة كل واحد
منهما وعنهما ضرورة اشتراك المترادفين في الاحكام وكذلك باطل ضرورة انه لا يصح الاخبار بالفا وعنه مثلا لا نسلم
ان الفا لو كان للتعقيب لكان لفظ التعقيب مرادفا له وهذا لان الفا يدل على تعقيب شيء بعين معنى التعقيب لا يدل الا
على مطلق ذلك فالتعقيب غير مرادف للفا واما ما علل الاخبار عن الاسم وبه وعدم جواز الاخبار عن الحروف وبه
معنيهما ان افعال الحروف لا يخبر عن مسماه بمجرد ذكره وكذا الفعل والاسم يخبر عن مسماه بمجرد ذكره فاذا اطلق صرف
فعل ماض او فعل مستقبل او حرف حول الخبر عن مسماها الى الخبر عن لفظها **قال المصنف رحمه الله المسألة الرابعة** لفظ
في للظرفية **الشرح قال رحمه الله** اعلم وعلمه الله تعالى ان في هذه المسألة الرابعة احتمالات ثلاثة الاول
ان يكون لفظ في للظرفية المحققة كقوله زيد في الدار والماء في الكيس ويكون في ذلك حقيقة وفي ذلك مجازا في الظرفية المقدرة
نحو قولك زيد في الصلاة وسال في المسألة ومنه قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل الاحتمال الثاني ان يكون حقيقة في الظرفية
المحققة والمقدرة ويكون مشتركا بين حقيقتين مختلفتين الثالث ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين المحقق والمقدر ونفي
المحقق والمقدر ويكون متواطئا او مشككا وهذان احتمالان لان نعلم انه لم يذهب الى
معنى احتمالان وهي ان يكون مجازا فيهما او مجازا في المحقق حقيقة في المقدر حقيقة في الظرفية المحققة مجازا في غيرهما سوى
احد منهم واما الاحتمالات الثلاثة فالاول فاعلم ان الاول كلام الادبا انه حقيقة في الظرفية المحققة مجاز في غيرها سوى
الزمخشري واما الاحتمال الثاني والثالث فكلام المصنف يحتمل لهما وذلك لانه يحتمل ان يكون مراده بقوله لفظ في الظرفية
محققة كانت الظرفية او مقدرة انه للقدر المشترك بينهما ويحتمل ان يكون مراده بقوله محققا او مقدرا انه موضوع لهما

٨٩

في مشترك بينهما والاشبه حمل كلامه على الظرفية المشتركة دفعا للاشتراك والمجاز ويحتمل ان يكون متواطيا او مشككا فان معنى الظرفية
في الجميع ظاهر اذا عرفت ذلك فالذي من كلام اكثر الادبا ما نقلناه اولا واما الزمخشري فقد نقل عنه ما يدل على انه في قوله تعالى
ولاصلبنكم في جذوع النخل على ... فيكون كلامه موافقا لكلام المصنف في احد احتمالاته واما كلام صاحب المعتمد والقاضي عبد الجبار
فظاهره موافق لكلام الادبا وهو انه حقيقة في المحقق مجاز في غيره قال القاضي عبد الجبار واما لفظه في فهي للظرفية
كقولهم زيد في الدار وان استعملت في غيره فعلى وجه المجاز قال ابو الحسين البصري في شرحه هذا الكلام في العمد واما في
فانها تفيد الظرف تقول زيد في الدار لان الدار ظرف له فاذا قلت زيد في الصلاة فعلى طريق التشبيه لانه المشتغل بالعلاقة
عن غيرها صارت كالمكان الذي يمنع عن غيره وكلامه في المعتمد ايضا يدل على ذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان المجاز ان
كان بين المحقق والمقدر فقد استبان كما قلنا في المشترك دفعا للاشتراك في المجاز والاشبه حقيقة في المحقق مجاز في المقدر
لان الاصل وضع الالفاظ بازا المحقق دون المقدر ويمكن ان يحمل كلام المصنف على انه حقيقة في المحقق مجاز في المقدر وذلك
بان يقول لفظة في للظرفية المحققة على سبيل الحقيقة وللظرفية المقدرة على سبيل التشبيه بالمحقق فيكون ذلك من
مجاز التشبيه الا ان قوله لفظة في للظرفية محققا او مقدرا يشعر ظاهرا بالوضع وذلك ينافي المجاز قال المصنف ومن
الناس من قال انها للسببية في قوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل ومعناه قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة
من الابل قال ذلك لان الظرفية هنا مستحيلة وذلك لاستحالة ان يكون النفس المؤمنة ظرفا لمائة من الابل قال المصنف هذا
ضعيف لان احدا من ائمة اللغة ما ذكر ذلك مع انهم المرجع في هذه المباحث واعلم ان ها هنا سؤالا سيأتي بعد هذا في
مسألة الباء وانها للتبعيض مع انكار ابن جني وكذا غيره من الادبا ويمكن ان يستدل به على خلافه لان الاصل على ان
ليست للسببية بانها حقيقة في الظرفية فلا يكون حقيقة في السببية والا لزم الاشتراك فان قلت قد يستعمل في قوله
صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل في السببية اي قتل النفس المؤمنة سبب لوجوب مائة من الابل وكذا في قوله صلى
الله عليه وسلم من احب في الله وابغض في الله اي من احب بسبب طاعة الله وابغض بسبب معصية الله والاصل في الاستعمال الحقيقة
قلنا لا نسلم استعماله في المواضع حقيقة وما ذكرتم وان دل على ذلك ولكن النافي للاشتراك يعارضه فنقول اذا وقع التعارض
بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لما ذكرنا في فصل التعارض لا يقال ان هذا القدر من التمكن الذي للمصلوب على الجذع لو كان
حقيقة للفظ لتمكن الرجل على البساط والملك على السرير وتمكن العمامة على الراس اقوى من ذلك فاذا ما قال الرجل فلان في البساط
والملك في السرير والعمامة في الراس والقميص في البدن كان ذلك استعمالا للفظ في موضوعه الاصلي وحقيقة فيه وليس
كذلك بل يعد هذا استعمالا من القول ولا يعد ايضا من المجاز المستحسن يدل على ان استعماله في الاية انما هو بطريق المجاز وقد
ذكرنا ان ذلك مجاز في اللفظ المفرد وفي الحروف وذلك ينافي ما ذكر وهو ان المجاز لا يدخل في الحرف وايضا اعترض هنا ان
قول القائل فلان في الصلاة او سال في المسألة ان الاستعمال للسببية والسببية لما كان بالمعنى الحقيقي فيكون مجازا لما ذكر من حد
المجاز فقد عم اذن دخول المجاز في الحرف من حيث هو حرف وقد ناقض ما ذكره مثل هذا وايضا فقد بين ها هنا ان هذه الحروف
لها معان معينة ومسميات مخصوصة ولا شك ان بين هذه المسميات وبين غيرها من المعاني علاقة فاذا استعملت هذه الحروف في
تلك المعاني كان الاستعمال بطريق المجاز فيلزم من ذلك دخول المجاز في الحروف بالذات لانا نقول لا نسلم ان كلمة في للظرفية المحققة
او المقدرة مطلقا بل ذلك في صورة مخصوصة من الظرف والمظروف ونحن لا ندعي الا ذلك وعلى هذا لا يتجه تلك النقوض
وايرادها ... وان ادعى مدع ذلك مطلقا فيلزم الحكم في تلك الصور ونقول لا نسلم ان هذه الاستعمالات لا يجوز وما ذكرنا
اندفع ما الزم من كون ... ذلك مجازا وقع في الحروف بالذات واما الوجه الثاني فجوابه ما ذكرنا من تعميم الظرفية المقدرة
وان قول القائل فلان في الصلاة من هذا القبيل فيكون ذلك حقيقة على رايه لا مجازا فلم يلزم من كلامه ما نقض واما قوله هذه
الحروف لها مسميات وبين مسمياتها وبين غيرها من المعاني علائق فلنا قد سبق عن ذلك حيث قال ان الحروف وحدها لا تفيد
وان انضم اليها ما ينبغي ضمه اليه كان حقيقة والا فمجاز في التركيب **قال المصنف رحمه الله** المشهور ان لفظة من
لابتداء الغاية **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان لفظة من لها مفهومات مختلفة منها ابتداء الغاية تقول سرت من الدار الى السوق

ايضا ابتداء الدار وغايته السوق ومنها التبعيض لقولك باب من حديد اي الباب بعض من الحديد ومنها تبيين الجنس لقوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان الذي اجتنابه وقد يجيء صلة في الكلام زائدة كقولك ما جاءني من احد اي ما جاءني احد قال الامام
والحق عندي انها للقدر المشترك بين الكل وهو التمييز بانه مشترك بين الكل وذلك انك اذا قلت سرت من الدار الى السوق
فقد ميزت السير عن غيره وقولك باب من حديد ميزت الباب الذي يكون منه عن غيره من الاشياء التي يكون منها وقوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان ميز الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره وقوله ما جاءني من احد ميز الجنس الذي يعتبر المجيء عن غيره فاذن التمييز قدر
مشترك بين الكل فوجب ان يجعل دفعا للاشتراك والمجاز لا يقال كونها موضوعة لهذه المعاني منقول عن ائمة اللغة وجعله للقدر
المشترك يبطل وضعها لخصوص احد من هذه المعاني لانا نقول ان وضعها لخصوص كل واحد واحد غير منقول عن ائمة العربية
بل غاية ما يوجد في كلامهم ان لفظة من ترد لكذا او لكذا واما التصريح بالوضع بازاء كل واحد واحد فلا يوجد في كلامهم وكون
اللفظ يرد لكذا ويستعمل لكذا لا يدل على انه بازاء الخصوص بل جاز ان يكون استعماله في تلك الصورة لاجل المشترك الموجود في
تلك الصورة وغيرها نعم لو وجدنا نصا صحيحا من ائمة اللغة انها موضوعة بازاء خصوص كل واحد واحد جاء هذا النقض
جزما هذا تقرير ما قاله المصنف ولنعلم ما قاله غيره في معنى هذه اللفظة واما الابتداء فلفظه من تقول خرجت من البصرة الى
الكوفة وقد تكون صلة في الكلام كقوله الله يغفر لكم من ذنوبكم وقيل انها تكون للتبعيض كقولك اكلت من هذا الخبز
من باب حديد والصحيح ان قولنا باب من حديد يفيد الجنس دون التبعيض لانه لو لم يكن في الوجود حديد الا ذلك الباب
لقال باب من حديد قال القاضي عبد الجبار واما من فقد ذكر شيخنا ابو هاشم انه يستعمل عندهم على ثلاثة اوجه منها معنى
التبعيض نحو قولهم اكلت من الخبز وقولهم هذا الباب من حديد في ذلك لانه انما يراد به انه من هذا الجنس دون جنس ومنها
معنى ابتداء الغاية كقولهم هذا الباب من زيد الى عمرو ومعنى ابتداء غايته من زيد قال امام الحرمين من حرف خافض لا يدخل
الا على الاسم ومعناه التخصيص والتبعيض تقول اخذت الدراهم من الكيس وقد يرد موكدا للتعميم واستغراق الجنس قال سيبويه اذا
قلت ما جاءني رجل فاللفظ عام لكن يحتمل ان يؤول فيقول ما جاءني رجل بل رجلان او رجال فاذا قلت ما جاءني من رجل اقتضى ذلك
نفي الرجال على العموم من غير تاويل وقد يكون بمعنى على قال الله تعالى ونصرناه من القوم اي على القوم وعن بمعنى من الا خصائص
منها ان من للاتصال والتبعيض وعن لا تقتضي الفصل تقول اخذت من مال زيد لا بل متصله واخذت عن علمه ولهذا اقتضت الاسانيد
بالعنعنة واذا تاملت هذه الكلمات وجدت من هذه الكلمات المنقولة عن الائمة احيانا تسر لملتمس قال المصنف
رضي الله عنه واما الى فهي لانتهاء الغاية الى اخرها قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان كلمة الى لانتهاء الغاية تقول
سرت من بغداد الى البصرة اي منتهى سيري الى البصرة ذهب ابو عبد الله البصري من المعتزلة الى انها مجملة لانها تقتضي دخول الغاية
في قوله تعالى وايديكم الى المرافق وتقتضي خروجها في قوله اتموا الصيام الى الليل فان الليل خارج عن ايام الصوم والمرافق
داخله في اعمال غسل اليد ونقول ان اللفظ في احد الصورتين استعمل لدخول الغاية وفي الاستعمال الحقيقة وفي الصورة لخروجها
فيكون حقيقة فيهما فيعين ما ذكرنا من الاصل المقتضي لارادة الحقيقة ولا معنى للمجمل الا اللفظ المحتمل لمعنيين فصاعدا على السوا
واللفظ كذلك لما ذكرنا ان الوضع بازاء كل واحد منهما قال المصنف وهذا ضعيف لما ذكرنا ان اللفظ لا يجوز ان يكون
مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وهذا الذي ذكره المصنف موسوم منها بان ضعفه وذلك لان الداخل الذي ذكره انما يمنع كون
اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه اذا كان الواضع واحدا قال المصنف بل الحق ان يقال ان الغاية ان تميزت عن ذي الغاية
بمفصل حسي كما في الليل والنهار فان الليل متميز عن النهار حسا فهاهنا يجب خروج الغاية عن ذي الغاية لان كلمة الى تقتضي ذلك
ولا معارض له فاما اذا لم يتميز بمفصل حسي كالمرافق وجب دخولها وذلك ليس بعض المقادير الذي يجب اخراجه من المرفق عن غسل
اليد اولى من غيره من المقادير ولولا هذا المعارض لوجب خروج المرفق عن غسل اليد والحاصل ان كلمة الى موضوعها تقتضي خروج
الغاية عن ذي الغاية ويترتب عليها مقتضاها اذا سلمت عن المعارض والا فالنظر الى المعارض ورجحانه او مساواته ومن الناس
من منع كون المرافق غاية لغسل اليد وهذا لان الغاية يجب حصوله عند الغاية وغسل اليد لا يحصل اذا انتهى الى غسل المرافق لان
اليد موضوع لجميع هذا العضو فاذا انتهى الى المرفق يحصل غسل بعض اليد وبعض اليد ليس يدل على الحقيقة بل يقول المرافق غاية للمتروك

فان تقدير الكلام

فان تقدير الكلام اتركوا من اباطكم الى المرافق ويلزم احد القائلين المجاز في لفظ اليد والاخر الاضمار وعلى المجاز والاضمار راجح
على ما قاله المصنف في المعالم وتبنى بان على ما قاله في هذا الكتاب ثم يقول التزام المجاز في لفظ اليد اظهر لانه اسبق الى الذهن
اضمار وقال ايضا ولانه يسقط الايه لسان صاحب غسله ويبقى المقصود بالذات وماخوذ تركه من غسل اليد فليس مقصودا بالذات
ولانا اجمعنا على انه لو غسل جميع اليد ولم يترك من اليد شيئا كان خارجا عن العهدة ولو اضمرنا لفظة اتركوا يلزم محذور اخر لما ثبت
ان صيغة الامر للوجوب واعلم ان في دخول الغاية في ذي الغاية مذاهب اربعة مذهبان متقابلان والثالث التفصيل بين الجنس وغيره
فلا يدخل غير الجنس فيما يجلان الجنس كما اذا قال بعتك من هذه الشجرة الى هذه فان كانت الثانية من جنس الاولى دخلت والا فلا
والرابع التفصيل من وجه وهو ان يتميز بمفصل حسي كالليل والنهار او لا يتميز كالمرافق على ما اختاره المصنف قال بعضهم
قال الحروف انها لانتهاء الغاية وقد يدخلها معنى مع ومعنى في والاصل الاول وقال الزمخشري الى معارضه
لمن وكونها بمعنى المصاحبة في نحو قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم راجع الى معنى الانتهاء قال
ابو الحسين البصري في المعتمد واما الانتهاء فلفظه الى تقول من البصرة الى بغداد والغاية والحد قد يدخلان في
الخطاب وقد لا يدخلان وقال الشيخ ابو عبد الله ان الغاية لما دخلت تارة ولم تدخل اخرى كانت مجملة والصحيح انها
لا تدل الدخول في الخطاب لان قول الله عز وجل فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يفيد ايجاب غسل اليد يكون
نهايته المرافق ومن غسل يده الى اول المرافق صدق عليه القول بانه غسله لديه كانت نهايته المرافق ويكون بذلك فاعلا
لما اقتضاه الظاهر فيسقط عنه الامر واما العلم بوجوب غسل المرافق فبدليل منفصل كما انه من قيل له ادخل الدار فيفعل
ما يقع عليه اسم الدخول الى الدار يسقط عنه الامر اذ الامر يسقط بوجود اول الاسم ولذلك من خرج من البصرة الى اول
بغداد يقال قد انتهى الى بغداد فبان انه ليس من شرط الغاية ان يدخل في الخطاب هذا ما قاله صاحب المعتمد
في معتمده وذكر هذا الكلام بعينه في شرح العمد وزاد بان اورد سؤالا على نفسه فقال فان قيل اذا غسل يديه الى
اول المرافق لم يكن قد انتهى الغسل الى المرافق لان اول المرافق لا يقال المرافق الجواب انه ان غسل يديه الى اخر
المرافق كان الغسل قد انتهى الى اخرها واخرها ليس هو المرافق فينبغي ان لا يكون على هذا السؤال ممتثلا للخطاب قال
القاضي عبد الجبار في العمد واما الى فهي للحد وقد يدخل الحد في المحدود تارة ولا يدخل اخرى فهو يحتاج الى الدلالة
وبيان هذه الحالة قال امام الحرمين واما الى فحرف جار وهو للغاية قال سيبويه ان اقتضت غاية ضد صحت تحديدا ولم يدخل
الحد في المحدود تقول بعتك من هذه الشجرة الى تلك الشجرة فلا يدخلان في البيع وان لم تعرف ثمة ضد جاز ان يكون
تحديدا وان يكون بمعنى مع قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم معناه مع اموالكم وقال تعالى من انصاري
الى الله وقال تعالى وايديكم الى المرافق قال المصنف رحمه الله المسالة الخامسة الباء اذا دخلت على فعل يتعدى
بنفسه الى اخرها قال الشارح رضي الله عنه اعلم انه يعين نقل ما قاله الادباء في هذه المسالة اولا ثم نذكر ما قاله
المصنف ثم نذكر ما هو الحق قال ابو علي الفارسي في الايضاح الباء معناها الالصاق والاختلاط كقولك كتبت بالقلم
وعملت بالنجار بالقدوم ويكون زائدة في قوله تعالى وكفى بالله حسيبا وقال الزمخشري انها للالصاق كقولك به داء اي
التصق به وخامره ومررت به واراد على الاتساع والمعنى التصق مروري بموضع يقرب منه قال ويدخلها مع الاستعانة كتبت
بالقلم وبتوفيق الله حججت ومعنى المصاحبة في نحو خرج بعشيرته ودخل عليه بثياب السفر واشترى الفرس بسرجه وتكون مزيدة في قوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقال ابو البقاء الباء اصلها الالصاق وقد تستعمل في غيره على سبيل التبعية كقولك مررت بزيد اي
جاوزته ويكون للبدل كقولك تعمته بكذا وقيل انها قد تاتي بمعنى على كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
اي على قنطار وبمعنى من اجل كقوله تعالى ولم اكن بدعائك اي من اجل دعائك وقيل في دعائك والظاهر من جملة ما نقلناه انها حقيقة
في الالصاق بالاتفاق واما في غيره من المعاني فكلام بعضهم يشعر بكونها مجازا فيه وكلام غيره لا يشعر به وتقول الغالب في صور
الاستعمال فلو مشترك وجب جعل اللفظ حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز وان لم يكن يعرف كونه حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر وهذه قاعدة مقررة تستعملها في جميع الحروف اذا استعملت في موارد مختلفة بل في غير الحروف قال المصنف الباء اذا

عما فعل متعد بنفسه يقتضي التبعيض لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم واحترزنا بقوله اذا دخلت على فعل متعد بنفسه عن لفظ مررت وامثالها
فان البا فيها وفي امثالها للتعدية فانه فعل لازم فلا يتعدى الى مفعول بنفسه فلا تقول مررت زيدا فاذا اردت التعدية اتيت
بالبا اما قوله خلافا للحنفية نصب الخلاف مع الحنفية فانا نقول الواجب مسح بعض من الراس واما مالك فانه يوجب مسح جميع الراس ونصب
للخلاف مع ائمة الفقه مدلول البا ليس بحسن فانهم لم يعولوا تلك الاحكام لا بنا على هذا الجدال وهو ان البا يقتضي التبعيض ام لا واذا
نصب الخلاف معهم منع مالك اظهر فان ابا حنيفة قال بايجاب مسح البعض وهو الربع وهو ما اختاره المصنف منفردا به دون الحنفي
بعض قال بعض ضعفا النظر من الشافعية قال المصنف انا نعلم بالضرورة الفرق بين قول القائل مسحت يدي بالمنديل وبالحائط
وبين مسحت المنديل والحائط وذلك الفرق هو ان الصيغة الاولى تفيد كون المنديل ممسوحا بعضه وكذا الحائط والصيغة الثانية
افادت كون المنديل ممسوحا كله وكذا الحائط فالاختلاف بينهما في مدلوليهما لابد لان يكون احد الصيغتين انفردت بلفظ لم يذكر
في احدى الصورتين وذكر في الاخرى وليست تلك اللفظة الا البا ويلزم من ذلك كون البا عند التبعيض هذا غاية ما انفرد به
كلام المصنف واعلم ان ما ذكره ضعيف وذلك لانا نقول لا نسلم ان لفظة المسح يتعدى بنفسه الى مفعولين احدهما بنفسه والاخرى
بالبا نقول مسحت الحائط بيدي فالمفعول الثاني لا يتعدى فالمفعول الثاني لا يتعدى اليه الا بالبا سلمنا ذلك ولا نسلم ان البا
للتبعيض قوله يدرك الفرق بين مدلول قولنا مسحت اليد بالمنديل وبين قولنا مسحت المنديل قلنا نعم قوله وذلك هو تبعيض
الاول وشمول الثاني قلنا ممنوع وسند المنع ان قولنا مسحت اليد بالمنديل مفيد ان المنديل اله المسح في هذه الصورة كقولك كتبت الكتاب
بالقلم ونجرت الخشبة بالقدوم واما اذا قال مسحت المنديل باليد فان الامر بالعكس فاليد اله المسح والمنديل ممسوح والحاصل ان
كل اليد ممسوحة في قولك مسحت يدي بالمنديل وليس اليد بالة والمنديل الة المسح واذا قال مسحت المنديل باليد فالمنديل ممسوح
كله وليس هو الة واليد الة للمسح فلم يحصل الفرق بما ذكرتم فان قلت قد سلمت الشمول اذا قال مسحت المنديل باليد وعدم الشمول
في قوله مسحت بالمنديل لكون اليد الة فالبا مادية كونه الة ويلزم من كونه الة عدم الشمول فاذن التبعيض من لوازم ما سلمته مما ذكرته قلنا
لا يلزم من كونه الة ان يكون ممسوحة فضلا عن كون بعضه ممسوحا والملازمة المذكورة الاول ممنوع وذلك لانا نتعدى ان لفظ
المسح يتعدى الى مفعول واحد بنفسه واما انه يتعدى الى مفعول لا بنفسه بل يتعدى بالبا فهذا الثاني مدعانا ننفي ان يقال
ان رؤسكم في الاية ان يكون مفعولا ولا يكون البا للتعدية واحتمل ان يكون مفعولا ثانيا ويكون البا للتعدية قلنا كونه مفعولا
اولا اولى لان الثاني هو الالة ليست مقصودة بنفسها بل هي وسيلة الى غيرها بخلاف الاولى فالاهتمام به اشد احتج المخالف
بوجوه الاول ان البا حقيقة في الالصاق فانه يقال كتبت بالقلم ومررت بزيد والمفعول منه الالصاق فقد استعمل في الالصاق
والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون حقيقة في الالصاق فلا يكون حقيقة في التبعيض والا لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل
الثاني ان ابن جني ذكر ان الذي يقال ان البا للتبعيض شي لا يعرفه اهل اللغة والمرجع في امثال هذه المباحث الى اهل اللغة
اجاب المصنف عن الاول انا لا ندعي ان البا يفيد التبعيض بل بشرط دخولها على فعل يتعدى بنفسه وما ذكرتم من الافعال
التي لا يقتضي البا فيها التبعيض بل الالصاق افعال لانه لا يتعدى بنفسها فانه لا يصح ان يقال مررت زيدا وكتبت
القلم فلذلك افاد الالصاق دون التبعيض واجاب عن الثاني بان الطواف بالبيت هو عبارة عن الدوران حول جميع البيت فالشمول
نشا من لفظة الطواف دون البا واما لفظ المسح فلا يقتضي الشمول بدليل ان من مسح بعض الراس فانه يسمى ماسحا واجاب عن الثاني
فانه ما قاله ابن جني شهادة على النفي والشهادة على النفي غير مقبولة قلنا ان خطى ابن جني للدليل الظاهر هو الذي ذكرناه
واعلم ان الجواب عن الاول ضعيف وذلك لانه اذا ثبت لانه لا يقتضي التبعيض في الفعل اللازم بل لا يقتضي الا الالصاق
وجب ان يكون كذلك مطلقا دفعا للاشتراك فان قيل هو مستعمل في غيره على ما نقلتم نقلهم في اول المسئلة عن الادبا فلو كان
حقيقة في الالصاق وهو مستعمل في غيره والاصل في الاستعمال الحقيقة لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فلا يكون حقيقة في الالصاق
قلنا لا نسلم انه مستعمل في غيره بطريق الحقيقة بل هو بطريق المجاز والحامل له دفع التعارض بين الاشتراك والمجاز وقد بينا انه
اذا وقع ذلك فالمجاز اولى واما قوله انه انما افاد الالصاق لكون ذلك لا يتعدى بنفسه قلنا هذا لا يدفع ما ذكرناه
من الميل الثاني للاشتراك بل لا يتجه عليه نعم يتجه ذلك على من فرق بين المتعدي على اللازم ويجعل الموجب للالصاق المتعدي المشترك بين

من العلمين ونحن لم نفعل ذلك ولم نتمسك بالقياس اصلا ولكنه لا ندعي ذلك الا في الفعل المتعدي بنفسه لا يجديه نفعا لان
الدليل الذي ذكرناه يقتضي كونها للالصاق مطلقا فلا فايدة في جعل الدعوى خاصة مع عموم الدليل والجواب المذكور
عما قاله ابن جني ضعيف وذلك لان الذي ذكره ليس من باب الشهادة على النفي الذي لا يقبل بل هذا الكلام منقول من الرجل
العالم بعرض العيون اذا علم منه التحقيق والاستحضار كالعالم بفن الحديث السوي المطلع على رواية الحديث جرحا وتعديلا
الحافظ الضابط فانه يقول هذا الحديث لم يتضمنه الكتب الصحاح وكذلك الحافظ اللغة والنحو العدل يقول كثيرا ما يقول
هذه اللفظة لم يتضمنها الكتب المعتبرة وعلم النحو واللغة وكذلك الفقه وقد يستحضر الوسيط او الوجيز فيقول هذه المسئلة
لم يتضمنها احد الكتابين وامثال هذه الاقاويل ليست شهادة على النفي وهي مقبولة من راجع كتب الحديث في حلها يسمعونه بما
ذكرنا هذا شارح الوجيز الامام الرافعي يذكر جملة من الوجوه في مذهب الشافعي رضي الله عنه ويقول لم يرد بنقلها الغزالي
او غيره من الايمة ثم هذا الذي عول عليه هنا مناقض لما ذكرنا في مسئلة من وان من الفقها من قال انها للسببية ثم قال وهذا
ضعيف لان احدا من اهل اللغة ما ذكر ذلك مع ان المرجع في هذه المباحث اليهم قال امام الحرمين ذهب بعض فقهائنا الى
ان البا اذا اتصلت بالكلام مع الاستغنا عنها اقتضى التبعيض وادعا انه في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم تقتضي ذلك وهذا
خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشتد نكير ابن جني في سر الصناعة على من قال لا فرق بين ان يقول مسحت راسي ومسحت براسي
من عرف البا قال صاحب المعتمد قال قاضي القضاة الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ان اللغة تقتضي تعميم الراس لان المسح
معلق بما يسمى راسا وجملة الراس يسمى راسا دون ابعاضه ويقتضي الحاق المسح بالراس اما جميعه او بعضه لان المعقول
من قولنا مسحت يدي بالمنديل في العرف ما ذكرناه وعند الشيخ ابي عبد الله ان قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم مجمل لانه قد ترد هذه
اللفظة ويراد بها الكل مرة وترد اخرى والمراد بها البعض واعلم ان المصنف ذكر دليلا اخر على ان البا تقتضي التبعيض
وقال البا الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه لابد لها من فايدة صونا للكلام عن العبث ولا فايدة سوى التبعيض لان
فايدة الالصاق منتفية ههنا وغيره منتف بالاصل فيتعين التبعيض فانه لها وما ذكره ع لان البا تدخل على الممسوح به
كقوله مسحت يدي بالمنديل فحذف الله للعلم وعلق البا الى الممسوح تنبيها على المحذوف فصار تقدير الكلام فامسحوا رؤوسكم
بالما فصار في الكلام ضرب من القلب نقله بعضهم عن احكام القران لابن العربي **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة**
الثالثة لفظة انما للحصر لنا اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان كلمة انما للحصر خلافا لبعضهم
والدليل عليه وجوه الاول ما قاله ابو علي الفارسي ومن النحاة ما قال انما للحصر واستصوبه ما قالوه
دل على انها للحصر الوجه الثاني التمسك بقول الاعشى وهو قوله ولست بالاكثر منهم حصا وانما العزة للكاثر ويقول
الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وجه التمسك بهما ان مقصود الشاعر المدح
ولو لم تكن كلمة انما للحصر لما حصل المدح في قوله وانما العزة للكاثر وكذا الكلام في البيت الثاني
الوجه الثالث ان ان يقتضي الاثبات وما للنفي عند الافراد فاذا ركبا وجب ان يبقيا على مدلوليهما عملا بالاصل
للتعبير اذا ثبت ذلك فاما ان يعود النفي والاثبات الى المذكور او يعود الى غير المذكور او يعود احدهما الى المذكور
والاخر الى غير المذكور وذلك اما ان يعود النفي الى المذكور والاثبات الى غير المذكور او بالعكس لا سبيل الى عودهما
الى المذكور ولا الى غير المذكور دفعا للتناقض ولا سبيل الى عود النفي الى المذكور والاثبات الى غير المذكور بالاجماع فتعين
الرابع وهو ان يعود النفي الى غير المذكور والاثبات الى المذكور ولا معنى للحصر الا ذلك وهذا الوجه الحصر لوجه ضعيف
لانا نمنع كون ما هاهنا نافية بل كافة عن العمل قال امام الحرمين في البرهان فاما الكافة لا معنى لها تقول انما زيد منطلق وان زيد
منطلق ويمنع ايضا كون ان للاثبات والمنع ضعيف واحتج المخالف بالاية وهي قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم والجواب عن هذه الاية واستدلالهم ان كلمة انما اذا وردت فهي حقيقة في الحصر فيحمل عليه اذا امكن وان تعذر
حمل على المبالغة مجازا **تنبيه** اعلم ان ادوات الحصر اربعة احدها انما وثانيها النفي والا كقولك ما زيد الا قائم والثالث
والخبر كقوله صلى الله عليه وسلم ذكوة الجنين ذكوة امه وتقديم المعمولات كقوله تعالى اياك نعبد **قال المصنف رحمه الله**

بعض الاسئلة
خطاب الله
ورسوله

في كيفية الاستدلال على خطاب الله ورسوله وفيه مسائل الى قوله وذلك بالرجوع الى العرف **الشرح قال رضي الله عنه**
اعلم وفقك الله تعالى ان هذه المسئلة واضحة غنية عن البسط الا ان فيها اشكالات فلنشير اليها بقول ليست صورة النزاع منقحة
وذلك لانه قال في هذا الموضع لا يجوز ان يتكلم الله ورسوله بشيء ولا يعني به شيئا ثم الاحتجاج من الجانبين لم يرد على هذا المعنى
فانه قال في الاحتجاج التكلم بما لا يفيد نقص والنقص على الله محال واحتجاجه يدل على ان الخلاف في ان يتكلم بما لا يفيد
وفرق بين ما لا يفيد وبين ما لا يعني بكلامه شيئا فانه يمكن ان لا يعني به شيئا ويكون في نفسه مفيدا ويمكن ان يكون مفيدا ولا يعني
به شيئا فعدم الافادة وعدم العناية به معنيان مختلفان فمحل النزاع غير منقح ثم انه جمع بين كلام الله وكلام رسوله بدليل
واحد وهو نفي النقص عن الله تعالى وما هو نقص بالنسبة الى الله لا يلزم ان يكون نقصا بالنسبة الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولم يطلع في شيء من الكتب على نقل الخلاف في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فان السهو والنسيان
عليه جائز ولا يجوز على الله تعالى وكثير من الاشياء هو نقص بالنسبة الى الله تعالى وليس بنقص الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم واعلم ان التحقيق ان يقال ان جواز التكلم بما لا يعني به شيئا يتفرع على قاعدة الحسن والقبح العقليين
ووجهه ظاهر والخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئا فانه يذكر في كلام القاضي عبد الجبار في العمد
وفي كلام الحسن البصري في شرح العمد ما يدل على ان الخلاف فيما ذكرناه واما ابن برهان فانه قال عندنا يجوز ان يشتمل
كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه ونقل عن بعض العلماء انه لا يجوز ذلك ثم تمسك ابن برهان بقوله تعالى حم كهيعص
قال ومعلوم ان هذه الحروف لا يفهم معناها ولكن تعبدنا بها واشتمل كتاب الله تعالى عليها وقد ظهر من كلامه انه
يقول في انه هل يجوز ان يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه ام لا وانت تعلم الفرق بين ان لا يعني به شيئا وبين ان لا يفهم معناه واعلم
انه ان كانت هذه المسئلة التي نقلنا كلام ابن برهان فيها هي المسئلة التي تكلم القاضي عبد الجبار وصاحب العمد والمصنف فيها
فكلام ابن برهان يخالف كلام هولاء في تعيين محل النزاع وان كانت المسئلة غير هذه بل هي اخرى فلا خلاف بين كلمات هولاء الائمة
ثم ذكر ان ابن برهان يفصل اخرى ولنتقله لتحصل الاحاطة بالمسئلة قال ابن برهان فلا خلاف بين كلمات ما يتعلق بتكليف من امر
او نهي لا بد وان يكون عندنا معلوما اذ لا يجوز ان يخاطبنا الله تعالى في الاوامر والنواهي ولا نفهم مراده ومقصوده
من ذلك اذ لو جوزنا ذلك لادى الى التكليف بالمحال وهو باطل ولا كلام في مثل هذا فانه مسلم لهم ذلك وانما الكلام
فيما لا يتعلق به تكليف من امر ونهي هل يجوز ان يشتمل الكلام الكتاب عليه وان كان لا يفهم معناه فهذا هو محل الخلاف واذا
لم نفهم معنى مثل هذا فلا يؤدي الى التكليف بالمحال وهذا الكلام يشعر بان الخلاف في المسئلة على التفصيل الذي قال ابن برهان
ونقول بحث اخر وهو ان المراد بكلام الله تعالى الكلام النفساني او الكلام اللساني فالاول من الصفات القائمة
بذات الله تعالى والثاني من قبيل الافعال ضرورة ان الاول قديم والثاني حادث فالاول يستحيل فيه ان لا يكون له معنى هو عين
المعنى واما الثاني فجوازه بين لانه من قبيل الافعال ويجوز عندنا ان يفعل ما يهتدى به وان يفعل ما يضل به وان يفعل ما لا يهتدى
به ولا يضل به وقد تمسك المصنف بوجهين الاول ان التكلم بما لا يفيد هذيان وهو نقص وهو على الله محال الثاني ان الله تعالى
وصف القران بانه هدى وشفاء وذلك لا يحصل بما لا يفيد ووجههما ظاهر غني عن الشرح وبما ذكرنا يتبين وجه الخلل في الدليل
المذكور وتفريع صحة الدليل على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ظاهر فلا يستقيم التمسك به الا اذا صحت تلك القاعدة وقد تبين
فسادها وبما ذكرنا ظهر وجه منع مقدمات دليله فانا نقول لا نسلم ان التكلم بما ذكرت هذيان بل هو مهمل ولا نسلم ان التكلم بالمهمل
نقص ولا نسلم استحالة الكلام المهمل على الله تعالى واما التمسك بالاية فجوابه ان الاية الدالة على ان القران هدى وشفاء مطلقة
ولا تدل ان كل اية هدى وشفاء فلا عموم للمطلقات على انا نقول قد يكون تلاوة ما لا يعني به شيئا اذا وقع التعبد به هدى وشفاء
فلا احتجاج بالاية واحتج المخالف بامور الاول انه جاء في القران ما لا يفيد شيئا كقوله تعالى كهيعص وامثاله كالحواميم ولا يفيد
وكقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين فلا يفيد منه شيئا وكقوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة
فقوله تعالى تلك عشرة كاملة لا يفيد فانه زائد على الثلاثة والسبعة وكقوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة لفظ الواحدة لا يفيد
فانه زائد على لفظ نفخة وكقوله الهين اثنين لفظ اثنين لا يفيد فانه زائد على لفظ الهين ... ان الواقف واجب على قوله تعالى

وما يعلم تأويله الا الله يلزم من ذلك حصول المطلوب اما قلنا ان الوقف على ما ذكرنا واجب لانا لو لم نقف على قوله والراسخون في
العلم فاذا ابتدانا بقوله تعالى يقولون امنا به كل من عند ربنا يصير يقولون عائدا الى جميع المذكورات السابقة فيصير معنى
الكلام ان الله والراسخون في العلم قالوا امنا به كل من عند ربنا هذا القول على الله باطل واستحالته بينة ويلزم من هذا
ان يكون الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجبا واذا ثبت ذلك ظهر انا لا نعلم تأويل المتشابهات فاذن في
القران ما لا يفيد معنى والثاني ان الله تعالى خاطب العرب بلغة العرب مع انهم لا يفهمون شيئا واذا جاز ذلك فليجز ان
يخاطبنا الله بما لا نفهم منه شيئا اصلا ولان الانسان قد يتكلم مع نفسه ولا يعني به شيئا ولانه تعالى كتب القران في اللوح المحفوظ
قبل ان ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم ولا يعرف معناه والوجهان ذكرهما صاحب العمد والجواب اما كهيعص وامثاله فلا نسلم
انه لا يفيد بل يفيد وفي تفسيره اقاويل والمختار انها اسامي السورة واما رؤوس الشياطين فلا نسلم انها غير مفهومة بل العرب تفهم
تشبيه الشيء البالغ في القبح الغاية القصوى ويضربون المثل به واما قوله عشرة كاملة ففيه للتاكيد والتاكيد فائدة زائدة
وهو الجواب عن مثلها والجواب عن الاية ان موضع الوقف قوله تعالى والراسخون في العلم وما ذكروه مندفع لان غاية ما يلزم
من ذلك دخول المخصص في الاية وذلك لاستحالة عود الضمير الى الله تعالى على انا نقول لا دلالة في الاية
على ان الله ما عنى بكلامه شيئا بل يدل على انه يدل على معنى يعلمه الله تعالى ولا نعلمه نحن واما الثاني فلهم الطريق الى
معرفة كلام الله بالرجوع الى العرب واما قوله الانسان يتكلم مع نفسه ولا يعني به شيئا فجوابه انه لا يمنع ذلك بل يمنع ذلك
في مخاطبة للغير واما قوله كتب القران في اللوح المحفوظ ولم يعن به شيئا اذ ذاك فجوابه المنع والله اعلم بالصواب واعلم انه لا بد
من العلم بما قاله صاحب العمد وصاحب المعتمد فانه اصل لما ذكره المصنف ههنا فلننقل كلامهما بعبارتهما لئلا يحتاج
الناظر في المحصول المحصل لاصول الفقه الى غير هذا الكتاب قال صاحب المعتمد في شرح العمد الحشوية تجوز ان يتكلم الله بكلام
ولا يعني به شيئا قال صاحب العمد واما الدلالة على انه لا يجوز ان يخاطب ولا يريد بالخطاب شيئا اليه فهو ان ذلك يوجب كون
خطابه لا فائدة فيه تعالى عن ذلك فاذن يجب ان يريد به معنى ليخرج به عن حد العبث فان قلتم انكم على انه يريد به ذلك لكنه
يتعبد بتلاوته فقط وذلك فائدة يخرجه عن كونه عبثا قيل له ان يكون مما جوزتموه يمنع من ان يعلم انه يتعبد بتلاوته لانه انما يتعبد
بذلك خطاب اخر وكيف يعلم به انه اراد منا التلاوة ولا طريق يذكر في ذلك الا ومثله يجب ان يريد بالاوامر والنواهي ما وضع
له على ان التعبد بتلاوة ما لا نفهم معانيه لا يحسن لانه لا يكون فيه وجه من التعبد بالتصوير مفصل واذا كان كذلك فاي فائدة
في ان يجعل بعضه امرا وبعضه نهيا وخبرا وعظة ويذكر انه لم يكن يعتقد المعاني وكيف يصير ذلك خطابا لقوم دون قوم
ان كانت التعبد به التلاوة فقط وكيف يصح ان يخبر عنه انه انزل بلسان العرب ومع ذلك لا يحمل على ما وضع في لسانهم وبعد فان
التالي انما يتعبد بالتلاوة لانه عند تلاوته ما كان وعظا منه يتعظ به وما كان امرا يأتمر به وما كان زجرا يزدجر به ولم يكن
يعتقد المعاني لما كان للتعبد بتلاوته معنى لانه انما يتعبد بتلاوته من عرف معناه فلا بد ان يعرفه ليقع له من الفائدة ما ذكرناه
وهذا من هذا ما قاله صاحب العمد في هذه المسئلة قال صاحب المعتمد شارحا هذا الكلام اعلم ان من جوز كلاما لا يعني به شيئا اما ان يقول
ان كلامه لم يوضع في شيء من اللغات لمعنى واما ان يقول انه قد وضع لمعنى فان قال بالاول ادى الثاني كان مضيفا الى الله سبحانه وتعالى
ما يتعرى عن اسامه لعلوه سبه من هذه حاله بالهذيان ومن تامل ذلك علم انه من افحش ما يعرف في العقول وايضا فان الذي لم يجر المخاطبة
هو الا ان ده لا غير ولهذا يوصف كلام الهادي بالعقل وان كان له فيه غرض اخر لان الهادي قد يتروح الى الهذيان ولهذا بطل قول
من جوز ان لا يعني الله سبحانه بكلامه شيئا اذا كان في سماع ذلك الخطاب مصلحة او كان في تلاوته مصلحة او يكون الغرض في امثاله الا
من عند الله لانا بينا ان الكلام لا يحسن لغرض سوى ما ذكرناه وايضا لو كان الغاية في خطابه الموضوع في اللغة لمعنى من المعاني
ان يتعبد بتلاوته فقط لوجب ان يجوز انه قد تعبدنا بذلك خطاب موضوع له فاذا جوزنا ان لا يعني بخطابه شيئا لم نامن ان لا يعني بذلك
الاخبار شيئا اصلا فلا نامن مثله في جميع خطابه فلا يحصل في كتابه كله غرض الافادة ولا غرض التعبد بالتلاوة وفي ذلك خلو كلامه
عن فائدة تستفاد منه فان قيل يضطرنا الله تعالى الى العلم بانه قصد بذلك الاخبار عن التعبد بتلاوة كلامه قيل لا يجوز ذلك مع
التكليف فان قيل يضطر الى ذلك بعض العقلاء ممن يدعي اثناه بالحسن عن القبيح فلا يكون مكلفا وذلك العاقل يخبرنا بذلك قيل ان

اخبرنا لا نسلم انه مضطر الى العلم بتصديقهم لجواز كونه كاذبا فان رسل امير كذبه باطنا ومحوه عند اخباره فالجواب
ان علامات الاصدق التصديق بالقول فاذا التزمتم ان لا يستدلوا بقوله لصدقه على انه عنى تصديقه لو علمتم انه كلامه
بالمعجزة فانه لا يدل على انه قصد تصديقه ادلة ولقائل ان يقول ان الخطاب له دلالة على ما وضع له فوجب ان يحمل على الذي
ود الحلم على انه ما عنى به شيئا الخطاب عند عدم حمله على موضوعه الى ان يدل دليلا على ان المتكلم اراد به غير ظاهره فلا يلزمنا
اذا اخبرنا انه لم يعن بعض كلامه شيئا وانه اراد بلا دليل انه يحتمل ان يجوز في هذا الخبر ان لا يكون قد عنى به موضوعه واما ما الزم انه يوجب
في جميع كلامه من جواز ان لا يعني الله خطابه شيئا ولا يدل عليه حتى يخرج خطابه من ان يكون له دلالة وقد قيل انما لا يجوز ان يتكلم الله
بخطاب ولا يعني به شيئا ويكون الغرض التعبد بتلاوته لحصول مصلحة فيها لان حصول المصلحة في ذلك صادر عن حال المخاطبة والفعل
لا يعقل حسنه على امر متأخر ولقائل ان يقول وجب ان لا يحسن الكلام وان قصد به افادة معناه لان فهم المخاطب معناه متأخر عن
حال المخاطبة فان قلتم انما حسن هذا الخطاب لان المتكلم قصد افادة معناه وهذا مفارق الكلام بلا الكلم واذا قصد التعبد
بتلاوته فهو مفارق بحال المخاطبة وقيل ايضا ان المصلحة انما تحصل بالتلاوة اذا تعقل التالي ما يتلوه واتمر بما امره وانتهى
نواهيه واعتبر باخباره وهذا لا يحصل الا وقد علم ان المتكلم عنى به شيئا ولقائل ان يقول في هذا الحال ان بلا ما انكرتم ان يكون
المصلحة في التلاوة وليس يجب ان يعرف وجه المصلحة ولا يمتنع ان يكون في نظم الكلام ما يدعيه الى تلاوته فيقع التشاغل به عن بعض
القبائح ويكون مصلحة من هذا الوجه وقيل ايضا لو لم يعن الله بكلامه شيئا لجرى مجرى التصويب والماحسن ان الله وهو ان يلزم مواخذة
العبد بالصوت فان قيل المقصود بذلك السمع قيل هذا عود الى الدليل الاول وقيل لو لم يرد به شيئا لم يكن بانزاله بلغة العرب معنى ولا
لاستعماله على اقسام الكلام فايدة ولقائل ان يقول القائدة في ذلك ان المصلحة لا تحصل الا بما هذا سبيله فاذا استحال ذلك
سواء وجب استحالته واعلم انه قد لخص ما ذكره في هذه المسئلة ما على الحسن والقبح العقليين والاشاعرة لا يمكنهم تقرير
هذه المسئلة بما اختاره المصنف مع انهم لا يقولون بالقبح والحسن العقليين واما المعتزلة فهم الذين يسهل عليهم تقرير
هذه المسئلة بناء على ما عدا الحسن والقبح العقليين **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة** في انه لا يجوز ان يعني
بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه الى اخرها **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من نقل مذهب
المرجئة لتعلقه بهذه المسئلة ثم الاحاطة بها بنقول اختلف المسلمون والوجوه التي يمكن ان يقال فيها اربعة احدها القطع
بانه لا يعاقب وهذا قول المرجئة الخالصة الذين يقولون المعصية ما تضر مع الايمان وثانيها القطع بانه يعاقب وهذا قول
المعتزلة الوعيدية وهؤلاء اختلفوا فمنهم من حكم بانه يصح من الله العفو وهو مذهب اصحابه ومنهم من جوزه عقلا ومنع منه سمعا
وهم البصريون ثم اختلفوا من وجه اخر هل يتفق تخلد اهل النار ام لا فاكثر الوعيدية حكموا بالتخليد والخالدي زعم انه
يخرج من النار وثالثها الذين قطعوا بان الله تعالى يعاقب صاحب الكبيرة في الجملة وقطعوا بانه لا يخليهم وقطعوا انه
بالعفو عن بعضهم لكنهم توقفوا في امر كل واحد من العصاة وهو مذهب ابي حنيفة واكثر اهل السنة قال الامام صاحب
المحصول انه اختيارنا ومنهم من توقف في الكل هذه المذاهب المنقولة في هذه المسئلة ومنها ان الخلاف في المسئلة الى ... صحيحا
في الكتاب واعلم ان صاحب العمد ذكر ان الخلاف في هذه المسئلة مع بعض المرجئة والدليل على صحة المختار ان الكلام لا يعني ما الا بلفظ ظاهره
بل اريد غير ظاهره اذا لم يقترن به ما يدل على ان المراد غير ظاهره فهو كالمهمل بالنسبة الى غير ظاهره لان اللفظ لم يوضع لغير الظاهر
ولم يقترن قرينة دالة على ان المراد غير الظاهر فاذن لا دلالة للفظ على غير الظاهر لا بنفسه ولا بالقرينة فلا دلالة للفظ
على ذلك ولا يعني بالمهمل او ما هو كالمهمل الا هذا والتكلم بالمهمل او ما يجري مجرى عبث وهو على الله محال فان قيل ان عنيت
بالمهمل ما لا فائدة فيه اصلا فهو كذلك ولكن لا نسلم ان هذا الكلام الخالي عن البيان لا فائدة فيه بل فائدته كف الفساق وفي ذلك
ابعادهم عن القبائح الشرعية وان عنيت به الخالي عن فائدة الافهام نسلم ولكن لم قلت ان ذلك لا يجوز على الله تعالى وهو اول المسئلة وهو محل النزاع
اجاب المصنف عن هذا السؤال بان قال لو صححنا هذا الباب لارتفع الامان ولما بقي الاعتماد على خبر الله وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم
اذ ما من خبر وقد يمكن فيه هذا الاحتمال وهو ان لا يكون المقصود منه ظاهره ويكون المقصود منه امرا وراء الابهام وهذا ظاهر
الفساد واعلم ان هذا الدليل ضعيف وقد بين في شرح كلام المصنف في المسئلة المتقدمة على هذه المسئلة ومقدماته ان الدليل بارقها

ممنوع واما الجواب الذي ذكره عن السؤال فليس كذلك جوابا عنه بل هو اعتراض عن ذلك الدليل واستيناف دليل اخر ووجهه
انه لو جاز من الله تعالى ان يتكلم بشيء ولا يريد به ظاهره ولا يدل على ذلك لانسد الطرق هذه الاحتمالات الى كل فرد فرد من
افراد كلامه فلا يبقى الاعتماد على شيء من كلامه واللازم باطل واعلم ان هذه المسئلة ابو الحسين البصري على قاعدة الحسن والقبح
العقليين واذا اريد تقرير هذه المسئلة بدليل عام نظر وتقريره ان يقال اما ان يكون المتكلم بالكلام الذي ما اريد ظاهره مع انه
خال عن البيان جائزا على الله تعالى اولا وايما كان فالمطلوب حاصل اما اذا لم يجز فظاهر واما اذا كان جائزا فنقول
القرائن القاطعة من احوال الانبياء عليهم السلام في مخاطباتهم المكررة لله مع طول الليالي والايام واختلاف الوقايع
والايام تدل على دلالة قاطعة عن الله تعالى اراد سوى الوعيد ظواهرها مع تجويز المغفرة لا يقال هذه المسئلة عن تحرير
جهة الكشف عن محل النزاع فان قوله لا يجوز ان يعني بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه السائل ان يستفهم ماذا اريد به فانه
ان اراد به وجب عليه ان يدل عليه في الجملة فمسلم ذلك ونقول ان اراد ان يدل عليه بدلالات غامضة لا يفهمها الا العلماء
الراسخون فمسلم وان اراد به انه يجب عليه بدلالات ظاهرة يفهمها المخاطبون باسرهم فهذا غير لازم ولا يمكن ايضا لان
المعاني التي لا يتصورها العامة كيف يتصورون يفهمها العامة بدلالات ظاهرة فلو امكن ذلك لما دعت الحاجة
الى الخطاب المراد به الظاهر بل يدل عليه بدلالات ظاهرة بل الخطاب الواحد بالكلام الواحد يمكن ان يفهم منه
العلماء والخواص معنى هو غامض عقلي يتعلق باحوال اليقين في العباد ومنازلها في السلوك والعامة لا يتصور بذلك
المعاني ولا يمكن تفهيمهم ما دامت نفوسهم جاهلة لكن يفهمون معنى يتعلق بالمحسوسات والاجسام ومن المعنى ما يناسبات
وكل واحد يزعم ان اللفظ ظاهر فيما يفهمه من اللفظ ولا يمكن خطاب كافة الامم الا كذا فالواجب اطلاع البعض على ما هو
المراد باللفظ حسبه لا اطلاع الكل دفعة فان ذلك غير ممكن ولو كان ممكنا لكان هو ذلك لا هذا واذا عرفت هذا عرفت
ان مثل هذا الكلام لا يعد من المهملات بل هو مشتمل على اهم الفوائد فقوله في الجواب لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله
ممنوع وانما يكون كذلك ان لو لم يكن هناك طريق الى معرفة المراد من كل خبر وامر ونهي وهو تحصيل العلوم
بالمعاني المعقولة وكثرة الفكر وطول التأمل في ايات الله تعالى والاقبال على العلوم والمعارف الحكمية فمن هداه الله
الى ذلك يعرف ويقف على ما هو المراد والا بقي جاهلا والواقع هكذا وهو الممكن في الوقوع وكذا الحكم في المسئلة التي بعدها
بعد فمن كان عالما بما ذكرنا قطع لانا نقول كلام المصنف دال على الكشف عن محل النزاع دلالة ظاهرة للمصنف فانه قال لا
يجوز من الله تعالى ان يريد بكلامه خلاف ظاهره ولا يدل عليه وهذا كلام واضح الدلالة على المقصود اما قوله تلك الدلالة قد يكون
فلا يجب ان يفهمها المخاطبون قلنا المدعى انه لا يخلو عن دلالة وقد يكون واضحة وقد يكون غامضة ولكن يفهمها المحصل
هذا هو محل النزاع وكل ما ذكره لا يصح لتحصيل محل النزاع على انا قد سمعنا من كلام هذا الانسان لمعرفتنا بمذهبه وذلك لان الله جمعنا
واياه في زمان واحد في بلاد مختلفة واجتمعنا في مباحثات ومحاورات اصحبت تلك الامور معرفتنا لجميع مذهبه وانه يميل الى
الى ان في القران ايات تدل على احوال المعاد ومن تأول على غير ظاهرها على المعاد الروحاني بمعنى التناسخ فجميع هذه الايات
الى تلك المقاصد وسواه نعتقد ان العقل يرشد الى تلك التأويلات واعلم ان فساد المذهب في فساد تلك التأويلات واما المنع الذي
يورده على قول المصنف لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله فمنع مندفع لان الكلام في الايات الدالة على الوعيد والعقل لا يدرك
الا الامكان فيدرك تلك الامور الدالة عليها اي الوعيد واما قوله لولا انها مثل الذي يادع عنه من يادع وذلك لا يدرك بالعقل وهذا
كما نقول في عذاب القبر وغيره مما اخبر عنه الصادق فالامكان يدرك بالعقل والوقوع باخبار الصادق عليه الصلاة والسلام وليتقل الان
كلام صاحب المعتمد في هذه المسئلة ثم الاحاطة بجميع ما نقل في هذه المسئلة قال صاحب المعتمد في شرح العمد اعلم ان من خاطب غيره
بكلام قد عنى به معنى من المعاني فقد اراد افهامهم ذلك المعنى لان ارادة الافهام هو المعقول من المخاطبة فلو خاطب الله سبحانه
قوما بكلام له موضوع في اللغة ولم يعن به موضوعه ولم يدلهم على ما عناه لم يخل من ان يكون غرضه مراده افهامهم مراده
او لا يكون ذلك غرضه فان لم يكن في ذلك غرضه بعض كونه مخاطبا لهم وحسان يكون كلامه عبثا قبيحا وان كان غرضه افهامهم مع انه
الخطاب اذا تجرد لا يدل على موضوعه كان قد رام ان يفهمهم ما لا يدل وهذا جار مجرى ان يروم تحريك الشيء بما لا يحركه ويسود بما لا يسوده

كلامه ... يجوز ان يعني ... خلاف ظاهره

ولانه ان اراد ان يفهموا مراده بالخطاب فقد كلفهم ذلك مع انه لا سبيل لهم اليه اذ كان قد سوغ الحمل الانهام من الخطاب
المجرد موضوعه لا غير وفي ذلك تكليف ما لا يطاق ولان انزاله كلامه على لغة العرب يقتضي ان يعني به ما يعنونه به
وما وضعوه له وانما وضعوا الكلام للحقيقة وبنى المفهوم عندهم من اطلاق الكلام ولولا ذلك لم يكن متكلما بلغة العرب
فصار انزاله الكلام القرآن بلغة العرب كالاخبار منه بانه يعني به ما وضعوه له وكالامر لنا ان نحمله على ما وضعوه له الا اذا
اقترن به قرينة ولو عنى بخطابه المجرد غير ظاهره من غير دلالة يقتضي كونه متكلما بكلام العرب وصار كأنه فعل خلاف
ما اخبرنا ان يفعله وكأنه امرنا ان نعتقد انه عنى بالكلام ظاهره مع انهم لم يرده وفي ذلك اغرانا بالجهل والامر به تعالى الله عن ذلك
وهذه الوجوه تقتضي ان يريد بالخطاب اذا اقترن به قرينة ما يقتضيه الخطاب مع القرينة لان الخطاب مع القرينة يقتضي ذلك
كما ان الخطاب المجرد موضوعه وجه اخر هو ان الخطاب انما يدل على ان المخاطب قد عني به بشرط ان يكون عالما حكيما ان
يعني بكل خطابه المجرد ظاهره لانه يمكن ان يتكلم المتكلم بالخطاب ولا يعني به ظاهره فلا بد من شرط يعرف بالخطاب معه يدل على
الخطاب على ان المتكلم قد عني به ظاهره ولا شرط في ذلك الا ان يكون المتكلم لا يجوز ان يعني بخطابه المجرد
غير ظاهره فمن جوز في الله تعالى ان لا يعني بخطابه ظاهره فقد افسد الشرط الذي معه يمكن الاستدلال بخطاب
على مراده لانه ليس بعض الخطاب بان يجوز ذلك فيه اولى من بعض واذا ساغ هذا التجويز خرج خطابه اجمع من ان يكون
دالا على مراده فان قيل بعض خطابه لحصول هذا الشرط فيه اولى من بعض لوجوه منها ان يكون الخطاب تكليفا
ومنها ان يكون غير محتمل ومنها ان يكون الخطاب بجوازا اما التكليف يجب ان يريد الله به ظاهره لان الامر والنهي
لا بد وان يعني الله بهما ظاهرهما لانهما تكليفان وان لم يعن الله ظاهرهما كان قد كلفنا ما لا سبيل لنا الى العلم به اذا
الخطاب لا يدل ولا غيره يدل عليه اما الاخبار عن الوعيد لو لم يعن به ظاهره لم يؤد ذلك الى التكليف ما لا يطاق
لان الوعيد ليس بتكليف قيل الوعيد اذا خاطبنا الله واخبرنا به فهو تكليف لان يفهم المراد به لان من اخبر غيره بشيء واراد منه
ان يفهم مراده فان لم يعن بالخبر ظاهره كان مكلفا بما لا سبيل لنا اليه فان قيل ومن اين لنا انه اراد ان نفهم مراده قيل
ومن اين انه اراد امتثال اوامره ونواهيه وما انكرتم انه اراد بالاوامر والنواهي امتثالها فيخرج من ان يكون ادلة
فلا يلزمنا عندها تكليف وان كان الظاهر من امرنا امتثال اوامره كان الظاهر ممن خاطب غيره انه قصد ان يفهم عنه ايضا
وفي هذه الاعتلال يقتضي ان يكون يجوز في وعيد الكفار ان لا يكون قد اراد به ظاهره فان قيل علمنا بالضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وسلم انه اراد بوعيد الكفار ذلك ولولا ذلك لجوزنا ما قلتم قيل يجب ان تقولوا ان الوعيد لا يدل عليه
وهذا خروج عن الاجماع فان قيل كيف علم النبي صلى الله عليه وسلم حتى اضطرنا الى قصده فالكلام فيه كالكلام هنا ايضا
فان كان عنى بالوعيد غير ظاهره فما الفائدة في ايراده فان قال النفع به الارتداع قيل لهم افأراد ان نعتقد ظاهره فان
قالوا بلى نسبوا الى الله تعالى ارادة الشك وان قالوا اراد ان نشك في خوف العقاب بالفاق قيل لهم ان كان هذا الشك حاصلا
من دون العقد وايضا فقد كان ان يأتي بخطاب يفيد الشك من نحو قوله لا تأمنوا ان اعاقب العصاة وما اشبه ذلك فان قيل لم اراد
ان يظن نزول العقاب ليشتد الخوف قيل واي خوف يحصل وانتم قد قطعتم بنفي الوعيد على هذا القول فاما اذا قالوا ان
الخطاب الذي لا يحتمل احق بان يعني به الحكيم ظاهره احق من الخطاب الذي يحتمل فاذا تكلم بما لا يحتمل قطعنا بالحمل على ظاهره ١
قيل نعني بالمحتمل ما يحتمل حقيقتين او ما يحتمل المجاز فان عنيتم الاول فنحن نقول اذا تكلم بالمحتمل واراد احدهما وجب
ان يدل عليه ولا يجرد الخطاب وان اردتم الثاني لزمكم الوقوف في كل خطاب لانه ليس في الكلام ما لا يحتمل المجاز واما اذا
قالوا ان الخطاب المؤكد اولى بان يستحيل ان يريد الله غير ظاهره ولا يدل عليه قيل لهم ان التأكيد انما يكون تأكيدا
اذا افاد ما يفيده المؤكد فان جاز ان لا يعني بالمؤكد ظاهره جاز مثله في التأكيد لان التأكيد يحتمل المجاز كالمؤكد
فاذن لم يجوزوا ان لا يعني الله سبحانه بخطابه ظاهره ولا بينا عليه خرج خطابه كله من ان يكون دلالة على قصده
لوجه اخر يعلم مراده بخطابه اصلا اذ لا يجوز من الله ان يضطرنا الى ذاته وذلك يمنع صحة التكليف ولانه لو اضطرنا الى
قصده مع التكليف لم يكن للكلام فائدة لانه قادر على ان يخلق فينا العلم بقصده دون كلامه والواحد منا لا يقدر على اضطرار

الغير بان يخلق فيه المعرفة بقصده فلذلك لم يكن كلامه عبثا اذا وقع الاضطرار عنده الى قصده فان قيل الطريق الى معرفة قصده
ان يضطرنا الى دين النبي صلى الله عليه وسلم ان الله قد عنى بالخطاب ظاهره قيل لا طريق للنبي صلى الله عليه وسلم الى ذلك من جهة
الخطاب ولا من جهة الاضطرار الى قصد الله سبحانه وتعالى كما انه لا طريق لنا الى ذلك واعلم ان ما نقلنا هذه الكلمات
من شرح لانه لا يسقط ما عول عليه المصنف في الجواب وهو قوله لو صح الاحتمال المذكور الى اي الوعيد لتطرق ذلك الى كل
كلام الله وذلك اصح الفساد الا بايراد هذه الاسولة والانفصال عنه والاجوبة التي ذكرها صاحب المعتمد في شرح العمد
اجوبة حسنة تتفرع على اصول المعتزلة وهي القول بالتحسين والتقبيح العقليين وبان التكليف بما لا يطاق لا يجوز واما على
اصول الاشاعرة فتنتفي بعض الاجوبة وبعضها يحتاج الى زيادة تكلف لمن يتنبه فليتأمل الناظر ما ذكرناه واعلم انه قد تلخص ان الخلاف
مع بعض الموحدين في اي الوعيد والاحاديث النبوية الدالة على وعيد الفساق لا غير وان كان الدليل المذكور من جهة المصنف لا يعم
الحديث النبوي ولكن بينهما تلازمان اجماعا فاذا سلم تحكم في احدهما ثبت في الاخر ولان الخصم محجوج اذا صح الدليل في واحد
منهما واما الاوامر والنواهي فلا خلاف فيهما ولما علم المصنف ان الدليل الذي تمسك به المقتول انما يتفرع على قواعدهم عدل عنه
الى قاعدة الفضل الكامل وبينهما ما بيناه عليه والعمل والعلم الضروري بانا نعلم من شريعة محمد عليه الصلاة والسلام انه اراد الظواهر
من اي الوعيد من سائر الشرائع وذلك العلم مستفاد من القرائن التي كثرت واجتمعت الى افادة العلم ويصح علينا مثله الناظر
قال المصنف رضي الله عنه المسألة الثالثة في ان الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع ام لا الى قوله الظن الثاني
الى آخرها الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الدلائل اللفظية هل تفيد القطع ام لا على ثلاثة مذاهب
الاول وهو مذهب المعتزلة واكثر اصحابنا انه يفيد القطع الثاني انه لا يفيده الثالث وهو اختيار المصنف انه يفيد القطع ان اقترن
بها قرائن مشاهدة او منقولة بالتواتر احتج من قال انها لا تفيد القطع بان افادتها لمعناها تتوقف على مقدمات مظنونة والموقوف
على المظنون مظنون بيان المقدمة الاولى وذلك لانها تتوقف على نقل اللغة والتصريف وغيرها مما سنذكرها وهي مظنونة اما توقفها
على نقل اللغة والنحو فظاهر وذلك لانه لا بد لكل دليل لفظي ان يكون مشتملا على كلمات لغوية لا يعرف معناها الا بالرجوع
الى ائمة اللغة ولا بد له من اعراب خاص اذا اختلف الاعراب اختلف المعنى كرفع الفاعل ونصب المفعول وغيره فصارت دلالة
جميع الادلة اللفظية موقوفة على معرفة لغتها ونحوها واما توقف دلالة اللفظ على التصريف فظاهر ايضا واذا ثبت ذلك
فنقول نقل اللغات لا يفيد الا الظن لان المرجع فيه الى ائمة النحو واجمع العقلاء على انهم ما كانوا يجب القطع بعصمتهم فلا يفيد
نقلهم الا الظن لان غاية ما نقل الظاهر من حالهم الصدق وعدم الافتراء والكذب وهذا القدر لا يفيد العلم فعلم ان اللغات
توقف على نقل الادباء وذلك يفيد الظن واما النحو والتصريف فلا يعول عليهم الا التمسك باشعار العرب المتقدمين وذلك
لا يفيد الا الظن لانه يتوقف على نقل مشهور متواتر وذلك لانها يتوقف على انها اشعار اولئك المتقدمين ولم يثبت ذلك الا بطريق
الاحاد والاحاد لا يفيد الا الظن اذا كانت مسندة واما اذا كانت مرسلة فهي غير مقبولة عند كثير من العلماء اذا كان خبر الرسول
عليه السلام مع كونه اذا كان مرويا عن بحث لا يؤبه به والمقدمة الثانية بعد تسليم انها اشعار اولئك الشعراء لكن يتوقف الاستدلال
بها على ان اولئك سلموا من اللحن في اشعارهم ووجه التوقف على المقدمة ظاهر وذلك لانهم اذا لحنوا في اشعارهم فلا يمكن التعويل
في تصحيح الالفاظ واعرابها على اقوالهم والذي يدل على وجود اللحن في اشعارهم ما ذكره القاضي ابو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني
في مصنفه كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه ان امرأ القيس اخطأ في قوله يا راكبا بلغ اخواننا من كان من كندة او وائل فنصب بلغ
وفي قوله فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل فسكن اشرب الى اخرها نقله المصنف في المتن وعند هذا نقول اذا كان الحجج
في صحة اللغات والنحو والتصريف الى هؤلاء الادباء واعتمادهم في تصحيح الصحيح وابطال الفاسد على اشعار المتقدمين فاذا كانوا
قد لحنوا فيهم وصرحوا بانهم لحنوا وبينوا اغلاطهم في اللفظ والمعنى والاعراب فمع هذا لا يمكن الا بافرادهم والاستدلال
بشعرهم غاية ما في الباب ان يقال هذه الاغلاط نادرة والنادر لا حكم له قلنا النادر يقدح في العلم وذلك لانه ما من لفظ ولا
اعراب الا ويحتمل ان يكون من قبيل ذلك النادر مع القادح لا يقدح في الظن واما قدحه في العلم فواضح من حيث ان غاية ما يمكن
ثبوت الظن الغالب في المباحث اللفظية واما العلم فلا سبيل اليه قال المصنف رحمه الله الظن الثاني عدم الاشتراك
الى آخر المسألة

دليل اللفظي وقف افادة لمدلوله المعين عدم الاشتراك

الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى ان الدليل اللفظي تتوقف افادته لمدلوله المعين على عدم الاشتراك فانه
مواته اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين فصاعدا جاز ان يكون مراد الله تعالى من ذلك اللفظ غير المعنى الذي اعتقدنا انه
مراد الله تعالى ومع قيام الاحتمال المذكور وهو الاشتراك لا يحصل القطع بان المراد هو هذا المعنى بعينه ولذلك يتوقف
على عدم المجاز فان حمل اللفظ على ما وضع له انما يتعين اذا لم يكن محمولا على المجاز وكذلك يتوقف على عدم النقل لانه اذا
جوزنا كون اللفظ منقولا من معناه اللغوي الى معنى آخر اما نقلا شرعيا او عرفيا فانه لا يتعين ان المراد من هذا
اللفظ هو المعنى المنقول عنه او المعنى المنقول اليه ولذلك يتوقف على عدم الحذف والاضمار فانه اذا كان الاضمار
محتملا جاز ان يكون المراد ذلك المعنى من اللفظ بعد الاضمار فلا يتعين المعنى الواحد ان يكون مرادا من اللفظ وهذا
الاحتمال منفتح في كثير من الصور وفي بعضها سوا اللفظ عن الاضمار ومع ذلك الاحتمال قائم ونظائره كثيرة منها قوله تعالى
لا اقسم بيوم القيامة ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد فان ائمة التفسير قالوا النفي في هذه المواضع ثابت وكذلك يتوقف
على عدم التخصيص وذلك يختص بالالفاظ العامة ووجهه ان المراد جاز ان يكون هو العموم جاز ان يكون هو الخصوص ولذلك على
عدم الناسخ وهو محتمل في الجملة لانه انما يحتمل فيما يقبل النسخ واما ما لا يقبل النسخ فلا يتطرق اليه هذا الاحتمال على ما سيأتي بيانه
في كتاب النسخ ان شاء الله تعالى ومع قيام النسخ لا يكون ذلك المعنى مرادا اصلا وكذلك يتوقف على عدم التقديم والتاخير وقد
مر مثاله في اول الكتاب ومنه قوله تعالى عوجا قيما وتقديره انه انزله قيما ولم يجعل له عوجا واختلال المعنى بالتقديم والتاخير
واضح فلا يتعين المعنى الواحد ان يكون مرادا من اللفظ الا عند عدم التقديم والتاخير وكذلك يتوقف على عدم المعارض
العقلي فانه اذا قام دليل قطعي عقلي على عدم ما يدل عليه ظاهر اللفظ كالآيات الدالة على الوجه واليد والجنب لله تعالى
وما يقول ذلك البراهين القاطعة على تنزه الباري تعالى عما يشعر به الظواهر المذكورة فمع تعارض القاطع والظاهر فاما
ان يعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين او لا يعمل فيلزم الخروج عن النقيضين وهما محالان او يعمل بالظاهر دون القاطع وهو
محال لان العقل اصل للنقل لان النقليات مأخذها اسندت الى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت
بالعقل لا بالنقل على ما هو مقرر في علم الكلام ووجهه ظاهر وذلك لان النبوة انما تثبت بالمعجز وانما يثبت كونها معجزة
بطريق العقل وتميزها عن غيرها من انواع السحر وغيره ولانا لو اثبتناها بالنقل لافضى الى الدور وهو محال ومتى ثبت ان العقل
اصل للنقل فلو قدحنا في العقل لتصحيح النقل لكنا قد قدحنا في الاصل لتصحيح الفرع وفي ذلك القدح في الاصل والفرع
فيلزم المحال بعين ترجيح العقل وتاويل الفرع فعلم ان بتقدير وجود المعارض العقلي لا يلزم ان يتعين كون المراد من اللفظ
ما يشعر به ظاهره فتوقف افادته لمدلوله المعين على عدم المعارض العقلي فهذه امور تسعة يتوقف عليها افادة الدليل
اللفظي لمدلوله المعين احدها نقل اللغة والنحو والتصريف وثانيها عدم الاشتراك وثالثها عدم المجاز ورابعها عدم النقل
وخامسها عدم الحذف والاضمار وسادسها عدم التخصيص وسابعها عدم التقديم والتاخير وثامنها عدم الناسخ وتاسعها
عدم المعارض العقلي وزاد في الاربعين اخر وهو عدم المعارض الظني وذلك لان بتقدير وجوده لا بد من العود الى الترجيح
الظنية وذلك لا يفيد الا الظن والحق ان المجموع عشرة فثبت ان افادة الدليل اللفظي لمدلوله يتوقف على الامور العشر وهي
مظنونة وذلك لانا نقول بحثنا وسبرنا فلم نجد الناسخ ولم نجد المعارض والاصل عدم المجاز وعدم الاشتراك وعدم النقل والاضمار
والحذف والتخصيص وشيء من ذلك لا يفيد اليقين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود دلالة قاطعة بل يفيد ظن
عدم الوجود وكذا الاصل الباقي للمجاز والاشتراك والتخصيص والاضمار لا يفيد القطع بل يفيد ظنا ضعيفا فقد صحت المقدمة
القائلة بان الدلائل اللفظية يتوقف افادتها لمدلولاتها على اليقين على امور مظنونة والموقوف على المظنون مظنون وذلك
لان المظنون محتمل العدم ومتى كان الشرط محتمل العدم كان المشروط محتمل العدم ضرورة ان احتمال عدم الشرط يوجب احتمال
عدم المشروط لا يقال قوله الموقوف على المظنون مظنون لا نسلم صحة هذه المقدمة على اطلاقها بل فيها تفصيل وهو ان الموقوف
على المظنون ان توقف عليه المستقل بافادة المعين وان كان يتوقف على الظن فهنا يكون الموقوف على الظن معلوما وبانه
لا يوجد والاول مثاله ان الحكم مثلا اذا قال الله تعالى اذا ظننتم وجود زيد في الدار فاعلموا ان عمرا في الدار فالعلم بكون عمرو في الدار

معلوم باخبار الله تعالى وان كان مبنيا على ظن وجود زيد في الدار والثاني ان الاحكام الشرعية متوقفة على الظنون من
الاقيسة واخبار الآحاد والعمومات وهي معلومة بالاجماع المعصوم ولما كان الاجماع دليلا مستقلا حصل العلم به لانا نقول
هذه المقدمة مبرهنة وبرهانها عام الدلالة ولا يحتمل ان يكون مدلول البرهان منفصلا مع ان دلالة البرهان دلالة مطلقة
عليه فالبراهين العقلية لا تحتمل التقييد والتخصيص في المدلول اذا كان البرهان عاما مطلقا والبرهان هو ان ثبوت الشيء
اذا كان موقوفا على امر مظنون معناه ان شرط ثبوته امر مظنون واذا كان شرط ثبوته امرا مظنونا استحال ان يكون
ثبوته معلوما لان المشروط لو كان معلوم الثبوت لكان الشرط معلوم الثبوت لاستحالة العلم بثبوت المشروط مع عدم العلم
بثبوت الشرط والتالي باطل بالفرض لانا نتكلم فيما اذا كان الشرط مظنون الثبوت فالمقدم مثله فهذا برهان قاطع وهو قياس
استثنائي مركب من مقدمتين صادقتين جزما فمادة الدليل صحيحة وصورته ايضا صحيحة لانه قياس استثنائي استثني فيه نقيض
التالي لينتج نقيض المقدم فهو اذن قياس صحيح وبرهان قاطع لا يمكن ان يورد عليه كل واحد وبرهان عام مطلق واذا كان
كذلك استحال ان يقبل مدلوله التقييد او الاستثناء او التخصيص واما ما نقله المعترض حيث قال اذا ظننتم ان زيدا في الدار
فاعلموا ان عمرا ايضا في الدار فرض صرف هذا الكلام عن المعصوم فهو مندفع ولان العلم في الصورة المذكورة غير موقوف على
الظن المذكور بل الامر بالعلم موقوف على الظن المذكور ولا يلزم من توقف الامر بالعلم على الظن المذكور توقف
العلم والفرق بينهما بين ظاهر والنقض على كلامنا ان بين المعترض ثبوت معلوم موقوف على شرط مظنون وما ذكره
ليس كذلك فلا يرد ولانا نقول اذا قال المعصوم اعلموا كذا حصل العلم بكذا لان قول المعصوم اعلموا يوجب العلم
لانا نقول لا نسلم ان قول المعصوم اعلموا يوجب سماع المأمور اتصاف المأمور بالعلم بل يوجب توجه الامر نحوه بالعلم
واما اتصافه بمجرد وروده عليه وسماعه فلا نسلم وهذا القول القائل [illegible] او فرح او حزن فانه لا يوجب سماع
هذه الاقاويل مع التصديق بعصمته الاتصاف بشيء منها وهذا ظاهر غاية الظهور ولا تعلق بفرض الكلام فيما اذا
قال المعصوم لغيره اذا ظننت زيدا في الدار فقد اخبرتك بان عمرا في الدار وعلى هذا لا يصح ما ذكره من الجواب لان
اخبار المعصوم يفيد العلم وهو معلق على ظن وجود زيد في الدار ونفرض الكلام فيمن سمع هذا الكلام من المعصوم او
بلغه التواتر او سمعه اذا وجدت القرائن الدافعة للاحتمالات المتطرقة الى الفاظ هذا الكلام المانعة من اليقين بمدلوله
وحينئذ يحصل له العلم بان زيدا في الدار اذا ظننا ان عمرا في الدار فهذا علم بثبوت الشيء مع كونه موقوفا على المظنون لانا
نقول لا نسلم ان ههنا علم بثبوت الشيء موقوفا على المظنون بل هو موقوف على الظن المتعلق بثبوت زيد في الدار والظن معلوم
الثبوت والوجود لكونه وجدانيا والفرق بين الظن والمظنون ظاهر والحاصل ان ههنا علم موقوف على معلوم الثبوت
والتحقق ولا يرد نقضا على كلامنا وهو ان الموقوف على مظنون الثبوت مظنون الثبوت واما قوله الاحكام المستفادة من
اخبار الآحاد والعمومات مظنونة وهي معلومة بالاجماع المعصوم فلما قدمنا تاديه هذا الكلام في اول الكتاب والذي
نريد ههنا ان من الناس من ذهب الى ان مخالف الحكم المجمع عليه يكفر ولا ذاهب الى ان الحكم المختلف فيه كافر ولا يلزم تكفير
الامة حيث خالف بعضهم وادنى درجات مخالف الحكم المجمع عليه الفسق وهو باطل لان كل واحد من الامة فله اجر او اجران
والحاصل ان الحكم الذي اختلف فيه استحال ان يكون ذلك الحكم بعينه مجمعا عليه والا لكان الشيء الواحد بعينه مجمعا عليه ومختلفا
فيه وهو محال نعم المجمع عليه وجوب العمل بالمظنون فمحل الاجماع ههنا وجوب العمل بالمظنون ووجوب العمل بالمظنون غير نفس
المظنون واعلم ان المصنف اورد سؤالا على هذه القاعدة بعد تقرير برهانها وقال فان قلت لو سمع المكلف دليلا نقليا فلو
حصل فيه شيء من القواطع لوجب على الله بحكم حكمته ان يطلعنا على ذلك فحيث لم يطلعنا على ذلك لو كانت الاحتمالات المذكورة متحققة
في الدلائل اللفظية لوجب على الله تعالى بمقتضى حكمته ان يطلع المكلفين على ذلك لانه لو لم يطلعهم على ذلك مع احتمالها وانتفائها
كان ذلك اغراء بالجهل وتلبيسا وهو على الله محال والجواب عن هذا السؤال ان نقول لا نسلم انه يجب على الله تعالى اطلاع
المكلفين على ذلك والقول بالوجوب مبني على القول بالحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه سلمنا قاعدة الحسن والقبح
العقليين لكنا نقطع بانه لا يجب على الله تعالى ذلك اذ لو وجب عليه اطلاع المكلفين على ذلك لدخل ذلك في الوجود لوجود القدرة

والداعي بمقتضى الحكمه ولو دخل ذلك في الوجود لما وجدنا كثيرا من العلما جاهلين بها في الاتيان من نحوها ولعينها ونقضها
من الاحتمالات الشنيعه والاول باطل بدليل الاستقرا فالملزوم كذلك ومن انكر جهل كثير من العلما بما ذكرنا فقد كابر
وبما ذكرنا تبين فساد هذا القول مع ما قال المصنف وفيه وجوه اخر من الفساد ذكرناها في الكتب الكلاميه والمراد بتلك
الوجوه الادله الداله على انه لا يجب على الله شي وتلك الادله مذكوره في الكتب الكلاميه ثم قال المصنف واعلم ان الانصاف
انه لا سبيل الى استفاده اليقين من هذه الدلائل اللفظيه الا اذا اقترنت بها قراين معينه للمراد من اللفظ سوا كانت
تلك القراين مشاهده او منقوله الينا على سبيل التواتر وانما قيد القراين باحد هذين الامرين لانه ان لم تكن مشاهده ولا
منقوله بالتواتر لم تكن منقوله الا بالاحاد وذلك لا يفيد الا الظن وانما اعتبرنا احد الامرين وهو اما المشاهده او النقل
بالتواتر وذلك لان المستدل بالدلائل اللفظيه مع القراين اما ان يكون ممن شاهد تلك القراين فيلزمه المشاهده وان لم
يكن ممن شاهد القراين فلا بد وان تنقل له القراين بطريق التواتر وهذا الذي اختاره المصنف وهو الحق قال المصنف رضي الله عنه
رضي الله عنه المسله الرابعه في كيفيه الاستدلال بالخطاب الى القسم الثالث الشارح قال رضي الله عنه
اعلم ان الخطاب الدال على الحكم بوجه ما اما ان يدل عليه بلفظه وهي الدلاله الوضعيه المسماه بالمطابقه وذلك كدلاله مثل
قوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراه نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل او يدل عليه بمعناه وهي الدلاله الالتزاميه وقد سبق بيانها وبيان اقسامها او لا يدل عليه بلفظه
ولا بمعناه ولكن هو بحيث لو ضم اليه غيره كان دالا على الحكم وبيان انحصار الخطاب الدال على الحكم بوجه ما في ذلك
اما ان يكون دالا على الحكم او على ما يكون هو مع غيره مستلزما للحكم والدال على الحكم اما ان يكون دالا عليه بالوضع او لا بالوضع
والاول هي دلاله المطابقه والثاني هو الالتزام فظهر وجه الحصر في الاقسام الثلاثه القسم الاول ما دل عليه بلفظه
فنقول يجب حمل اللفظ المجرد عن القراين على الحقيقه لما بينا من كون الاصل في الكلام هو الحقيقه ثم ان كان للفظ حقيقه
واحده ولم ينقل عنها الى غيرها شرعا او عرفا فظاهر فانه يتعين حمل اللفظ المجرد عن القراين عليها وان نقل اللفظ
عنها شرعا او عرفا فاعلم ان النقل الشرعي انما يحصل بكثره استعمال الشرع اللفظ في مفهوم شرعي وكذلك النقل العرفي
وحينئذ اما ان يكون الاستعمال الشرعي او العرفي مذكورا واصلا الى حد يسبق الى الذهن المفهوم الشرعي او العرفي او لم يبلغ
الى هذا الحد بل تساويا في التبادر الى الذهن بحيث لا يفهم احد المفهومين الا بقرينه فان كان الاول فقد صار المفهوم
اللغوي مجازا فانه لا يفهم من اللفظ عند تجرده فيجب حمله عند الاطلاق على المفهوم الشرعي او العرفي لانه المتبادر الى
الذهن وان تعذر حمله على مجازه وهو المفهوم اللغوي وان كان الثاني فقد صار اللفظ مشتركا بين المفهومين وقد سبق
بيان حكم اللفظ المشترك عند الاطلاق والضابط ان الخطاب الصادر من الشارع يجب حمله اولا على المفهوم الشرعي
فان تعذر او لم يكن حمل على المفهوم العرفي فان تعذر او لم يكن حمل على المفهوم اللغوي فان تعذر حمل على المجاز فان خاطب الله
طائفتين بخطاب هو حقيقه عند احد الطائفتين في شي وعند الطائفه الاخرى في غير ذلك الشي فانه يجب ان يحمل كل طائفه ذلك الخطاب
على المفهوم الذي تتعارفه دون الاخر مثاله اذا فرضنا الخطاب بلفظ القرء وهو عند احدى الطائفتين حقيقه في الحيض
وعند الطائفه الاخرى حقيقه في الطهر فانه يتعين على كل طائفه ان تحمله على ما هو معروف عنده دون المفهوم الاخر الذي لم يوضع
له في عرفه وذلك لانه لو وجب عليه حمل اللفظ على ما لم يوضع له في عرفه لكان الله مخاطبا له بغير الظاهر من عرفه وذلك
لا يجوز على ما سبق وعليه من الاشكال ما مضى فان قيل هذا الكلام ليس على اطلاقه فان احدى قد يطلع على ظاهر هذا اللفظ
عند غيرها فيكون نسبه الطائفتين الى المتكلم نسبه واحده اذ ليس ظن ان المتكلم اراد احدهما باولى من الاخر فيصير اللفظ كا
المشترك ويجب التوقف اللهم الا ان يكون عرف المتكلم عرف احدى الطائفتين فيترجح وانما تتم دعواه اذا كانت احدى الطائفتين
عادله عما عداهما وثانيهما انه لا يلزم من عدم حملها على ما ظهر عندها ان يكون الخطاب قد تكلم بالمهمل لوجهين احدهما هو ان
المهمل هو الذي لم يوضع لمعنى ولا يلزم من عدم الحمل عدم الوضع وثانيهما جواز ان يكون اللفظ ظاهرا في معنى بالنسبه عند طائفه بالنسبه
فلا يكون اللفظ مهملا لا في حقه ولا في وضعه بل غايته ان يكون اللفظ قد استعمل فائدته بالنسبه الى احدى الطائفتين وذلك

لا مدخل في لفظ المتكلم بالاهمال ولا يخرج قلنا هذا الكلام على اطلاقه وذلك لان الطائفه الثانيه اما ان كانت عاقله عن كون هذا
اللفظ موضوعا لمعنى اخر عند طائفه اخرى او لا واياما كان يتعين على كل طائفه حمل هذا اللفظ على المعنى المتعارف عنده اما اذا
كانت عاقله فظاهر واما اذا لم يكن فلان المعنى الثاني ليس ظاهرا بالنسبه الى وضع هذه الطائفه بل مجازا بالنسبه اليها ولا
قرينه تصرف اللفظ اليه فلا يجوز حمل اللفظ عليه لما تقرر ان حمل اللفظ على المجاز بدون القرينه لا يجوز ولا ما يعرض من الكلام
فلما اذا كان عاقله ولا يدعي الحكم المذكور الا في مثل هذه الصوره واما قوله الا المهمل ما لم يوضع قلنا لم يصرح المصنف بان المسله
على انه يصير اللفظ والحاله هذه بالنسبه الى غير الظاهر مهملا وقد قررناه من غير النظر على الاهمال وعدمه اما قوله لجواز ان
يكون اللفظ ظاهرا في معنى بالنسبه عند طائفه بالنسبه قلنا الحكم الذي لا يختلف وذلك لانه يتعين على كل طائفه حمل اللفظ على
ما هو المتعارف عنده لان غير المتعارف عنده مجاز بالنسبه اليه ولا قرينه بالغرض وحمل اللفظ على المجاز بدون القرينه لا يجوز
قال المصنف رضي الله عنه القسم الثالث ان يكون بحيث لو انضم اليه شي اخر صار المجموع دليلا على الحكم الى المسله الخامسه
الشارح قال رضي الله عنه اعلم ان القسم الثالث هو النص الذي لا يدل على الحكم المطلوب وحده بل اذا ضم اليه غيره صار
المجموع دليلا على ذلك الحكم المطلوب والمضموم الى الاول اما نص او قياس او اجماع وهو الدليل الشرعي او غيره وهو شهاده
حال المتكلم والحصر في هذا الوضع استقرائي اما القسم الاول وهو ان يكون المضموم اليه نصا فقد ذكر المصنف لهذا القسم
مثالين احدهما ان يكون الدليل الدال على المطلوب مقدمتين ويدل احد النصين على احدى المقدمتين ويدل النص الثاني على
المقدمه الاخرى مثاله الدليل الدال على ان الامر للوجوب وهو قولنا تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب
الدال على المقدمه الاولى قوله تعالى افعصيت امري اي تركت امري والدليل على المقدمه الثانيه قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وثانيهما ان يدل احد النصين لثبوت حكم المجموع بشي ويدل النص الاخر
على ان بعض ذلك ثابت لاحدهما فيلزم قطعا ان يكون الحكم الباقي ثابتا للثاني وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالنص الاول دل على مجموع مده الحمل والفصال ثلثون والنص الثاني
وهو قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين يدل على ان المده التي شرع فيها الرضاعه سنتان فيلزم ان
يكون اقل مده الحمل سته اشهر وذلك لان مجموع مده الحمل والفصال ثلثون حولا وهذا بدلاله النص الاول ومده الرضاع
المشروع اربعه وعشرون شهرا فيلزم بالضروره ان يكون اقل مده الحمل سته اشهر وذلك لو امكن نقصانها فلنفرض خمسه اشهر
ومده الرضاع المشروع اربعه وعشرون شهرا فبمقتضى النص يكون مده الرضاع بعض مده الحمل والفصال والمشروع عن ثلثين شهرا
وذلك لا يجوز لانه يستلزم تطرق الكذب الى كلام الشارع وهو محال فان قيل لا نسلم انه يلزم من كون مده الحمل والفصال ثلثين شهرا
وكون مده الرضاع سنتين جواز ان يكون اقل مده الحمل سته اشهر وانما يلزم ذلك ان لو ثبتت ان لو ارضعت حولين غايه ما في
الباب ان الله امرنا برضاع الحولين وجاز ان لا نفعل فيكون الثاني من الستين للحمل اكثر من سته اشهر نعم لو كانا امرين كما لو قال
اعط الدار لزيد وعمرو وقال اعط لزيد النصف دل ذلك على ان النصف الثاني لعمرو او كانا خبرين كما اذا قال مجموع هذه الدراهم
لزيد وعمرو ثم قال لعمرو فيها يلزم ان يكون الثاني لزيد اما اذا كان احدهما امرا والاخر خبرا فالحكم فيه ممنوع وسند المنع
ما ذكرناه ثم لو صح ما ذكرت من دلاله مجموع النصين على ان اقل مده الحمل سته اشهر لوجب ان لا يزيد مده الحمل على سته اشهر
او ينقص مده الرضاعه المشروعه من سنتين لانه ان زادت مده الحمل على سته اشهر او نقصت مده الرضاع المشروع عن سنتين
يلزم زياده مده الحمل والفصال المشروع على ثلثين شهرا قطعا واللازم باطل قطعا لان اطلاق الايه يدل على بطلانه قلنا
قد ذكرنا تحريره في تقرير الدليل المذكور فيندفع هذا المنع وذلك هو قيد المشروعيه في الرضاعه وبيانه ان الايه الاولى
دلت على ان مجموع الحمل والرضاع المشروع ثلثون شهرا والنص الثاني دل على ان مده الرضاعه المشروعه من هذه الجمله سنتان
يلزم بالضروره ان يكون الثاني من ذلك المجموع مده الحمل وهو الاول ولا بد من نقصان الرضاع المشروع لانه لو حملنا على
الواقع وذلك يزيد وينقص فلا ينحصر في الحولين واما قوله يلزم مما ذكرتم احد الامرين وهو اما عدم زياده الحمل عن سته اشهر
او نقصان مده الرضاع عن سنتين في الصوره قلنا لا نسلم قوله لاطلاق النص قلنا الحكم المقيد بعد ذكره في عموم المطلق

القسم الثالث النص الذي لا يدل على المطلوب وحده بل اذا ضم اليه غيره صار دليلا على المطلوب

نص في المنع منه واذا
نص في عدم الزيادة كما اذا قال اعط ما به درهم لا يجوز نقصانه عن المايه واما الزيادة على المايه فليس اللفظ
يمنع ذلك ومثل قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل على انه لا يزاد
على ذلك على انا نقول لا بد من حمل اللفظ على اقل ما يمكن واما الاقتصار عليه مطلقا فالواجب حلافه يحمل الايه على اقل ما يمكن
من ملك الحمل والله اعلم قال المصنف والرابعها ان يضم الى النص اجماع مثاله ان يقول دلّ النص على ان الحال لا يرث ودل الاجماع
على ان الخاله بمثابته ومعناه استحقاقا وحرمانا او يقال انهما ان يدخل بضم الى النص قياس كما اذا دل النص على حرمة الربا في البر ودل
القياس على ان التفاح يساوي في علة حرمته فيلزم من مجموع النص والقياس حرمة الربا في التفاح فالنص وحده ما دل على حرمة
الربا في التفاح وبانضمام القياس الى النص صار النص دالا على ذلك ومعنى دلالة النص على حرمة الربا في التفاح كون النص دالا
على حرمة الربا في البر وحرمة الربا في البر مقدمة يحتاج اليها القياس الدال على حرمة الربا في التفاح وذلك لافتقار القياس
الى ثبوت الحكم في المقيس عليه قال المصنف والرابعها ان يضم الى النص شهادة حال المتكلم كما اذا كان كلام الشارع مترددا بين
ان يكون قد ساقه لبيان حكم شرعي او ساقه لبيان حكم عقلي ويكون دلالته لكل واحد منهما على السوا فيترجح دلالته على
الحكم الشرعي بشهادة حال المتكلم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة وهذا لان هذا الكلام يحتمل
ان يكون بيانا لحكم عقلي وهو ان حقيقة الجماعة لا توجد في الواحد واما الاثنان فما فوقهما فحقيقة الجماعة موجودة بمعنى
ان جميع مراتب الاعداد توجد فيه معنى اجتماع شي من شي اخر ولا شك ان هذا حكم عقلي بمعنى ان العقل مستقل بادراكه
ويحتمل ان يكون بيانا لحكم شرعي وهذا لانه روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن سفر الواحد وحمله فسّل عن سفر الاثنين فقال
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فيقول رجح الاحتمال الثاني لكونه صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات فان
العقل لا يستقل بادراكها دون العقليات وخصوصا اذا كان الامر من الجليات او يحمل على ان ثواب الجماعة يحصل منهما اذا
اقتدى واحد باخر لثواب الصلاه بالجماعة بالاثنين اذا اقتدى احدهما بالاخر ومما اذا زاد على ذلك وقد جعل صاحب العمد هذا
اصلا من الوصول وعدله بابا مستقلا وسنذكر منه ما يمس الحاجة الى معرفته ان شا الله تعالى والصاحب السمعيات ان هولا
حجروا على الشارع صلوات الله عليه ان يتكلموا في المعقولات وليس الامر كما ذكره بل ذكر ذلك في معرض الترجيح واما انه صلى الله
عليه وسلم لا يتكلم في المعقولات او فيما هو من مدارك العقول فلا يقوله احد كيف وقد ارشد صلى الله عليه وسلم الى كثير من مواد
الادلة العقلية والقران مشحون بذلك مثاله الا يعلم من خلق وهذا ارشاد الى مادة البرهان الدال على علمه تعالى بالممكنات
وقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض وهذا ارشاد الى مادة البرهان الدال على وجوده وهو وجود الممكنات
وبالجمله كل ذرة من اجزاء السموات والارض على وجوده المفتقر وهذا لاستحالة وجود الممكن بنفسه او بممكن اخر من غير الانتها
الى واجب الوجود وهذه قاعدة شريفة من قواعد اصول الدين لا يحتمل استقصاها هنا في هذا العلم وقد بينا في ذلك في دانا
المسمى بالقواعد الكلية في جملة من الفنون العليه والله اعلم قال المصنف رحمه الله المسلة الخامسة في الخطاب الذي
لا يمكن حمله على ظاهره الى قوله القسم الثاني الشرح قال رضي الله عنه اعلم رحمك الله تعالى ان الخطاب الذي لا يمكن
حمله على ظاهره لدليل دل على المنع من الحمل على الظاهر فاما ان يكون ذلك الخطاب عاما او خاصا الحصر ضروري فان كان
خاصا وكان حقيقة في شي ومجازا في شي قرينة صارفة للفظ عن الحقيقة فاما ان يدل القرينة على ان المراد ليس ظاهره فقط او يدل
على ان المراد غير ظاهره فقط او يدل على ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فهذه اقسام ثلاثة القسم الاول ان يدل القرينة
على ان المراد ليس ظاهره وحينئذ يجب خروج الظاهر عن الارادة فيجب حمل الكلام على المجاز والمراد بالظاهر ما وضع اللفظ
ويعني الظاهر ما لم يوضع له اللفظ وهو مجاز فاذا لم يكن الظاهر مرادا وجب حمل اللفظ على المجاز صونا للكلام عن الالغا
ولانه لا بد وان يعني بالكلام شيا فاذا لم يحمل كلامه على الحقيقة يجب حمله على المجاز ثم يقول المجاز الذي يمكن حمل هذا اللفظ
عليه اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد فان كان واحدا حمل اللفظ عليه ولا يحتاج في حمل اللفظ عليه في مثل هذه الصورة
الى قرينة موجبة لتعين المجاز لكون الكلام لا يحتمل الا ذلك المجاز فلو لم يحمل عليه يلزم الغا كلام الشارع واخراجه عن كونه
مفيدا الفائدة وذلك غير جائز اما على راي المعتزلة فلكونه عبثا وهو قبيح محال على الله تعالى واما على راي الاشاعرة فلكون هذا

الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره

الكلام الحادث دالا على المعنى العموم العام بذاته فان زال هذا الكلام لو خلقه للدلالة على ذلك المعنى لفقد هذا اذا كان المجاز واحدا
واما اذا كان المجاز اكثر من واحد فاما ان يدل الدليل على ان واحدا معينا منه مرادا ولا يدل الدليل على ان واحدا
معينا منه غير مراد او لا يدل الدليل على واحد من القسمين والحصر ضروري لان الدليل بالنسبة الى الفرد المعين اما ان يدل
على ارادته او يدل على عدم ارادته او لا يدل على شي منهما فهذه اقسام ثلاثه الاول وهو ان يدل الدليل على ارادة فرد معين من المجازات
فيحمل بمقتضاه ويحمل اللفظ عليه الثاني ان يدل الدليل على عدم ذلك الارادة الفرد المعين فيخرج عن ان يكون مرادا عملا
بالدليل فان لم يبق الا وجه واحد من المجازات وجب حمل اللفظ على ذلك وان بقي اكثر من واحد كان حكم هذا القسم حكم القسم
الثالث وبيان ذلك ان هذا القسم وهو الثاني من الاقسام الثلاثة الى الامر فيه الى ان وجوه المجاز كثيرة ولم يدل دليل
على ارادة فرد معين ولا على عدم ارادته واذا كان كذلك فلنشتغل ببيان القسم الثالث ونبين حكمه وبه يتبين حكم الثاني والثالث
فنقول اما القسم الثالث وهو ان لا يدل الدليل على ارادة فرد معين ولا على عدم ارادته ووجوه المجازات كثيرة فاما ان
كانت تلك المجازات محصورة او لم تكن محصورة اما اذا لم تكن محصورة فقد قال القاضي عبد الجبار لا بد في هذه الصورة
من دلالة داله على ان المراد واحد معين من المجازات لانه لا يجوز ان يريدها باسرها والا لزم التكليف بالمحال ضرورة
تعذر حصرها وعدم تناهيها قال ابو الحسين لقائل ان يقول مع عدم الدلالة على واحد معين في عدم تناهي افرادها يمكن
امتثال الامر وذلك بان يحمل اللفظ على ارادة الكل على الكل ويكون المكلف مخيرا بين الاتيان باي شي شا وهذا كقولنا
في تفوه غير معينة اذا امر بها ان المكلف يكون مخيرا في ذبح اي نعم شا مع تعذر حصر افراد النعم ثم قال ابو الحسين
ارادة الكل على البدل متفرع على قول من يجوز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان واما من لم يجوز ذلك فيتفرع على
مذهبه انه لا بد من دلالة تدل على ان المراد واحد معين من تلك المجازات لان اللفظ ما وضع للتخيير والحاصل ان الحقيقة
اذا خرجت عن الارادة لدليل دل عليه ووجوه المجازات كثيرة غير محصورة وليس البعض اولى من البعض هل نفتقر في مثل هذه
الصورة الى دلالة تدل على ان المراد بعينه من تلك المجازات ام لا نفتقر بل يكفي في العمل بمثل هذا النص الحمل على كل واحد بدلا
عن الاخر فلا نفتقر الى العمل بالنص على هذا الوجه الى دلالة اختلف في ذلك فالذي ذكره القاضي عبد الجبار انه نفتقر الى دلالة لان
حمل النص على كل تلك المجازات مع عدم تناهيها وعدم انحصارها محال والحمل على واحد بعينه مع مساوى الكل محال من غير دلالة
داله على واحد بعينه والذي ذكره ابو الحسين البصري في معرض الاعتراض ان افتقار هذا النص في العمل به الى دلالة معينة
للمجاز متفرع على انه هل يجوز ان يراد باللفظ الواحد معاني مختلفة ام لا فان قلنا يجوز فانه لا نفتقر الى ذلك وذلك لانه
يمكن العمل بهذا الخطاب والحالة هذه بان يحمل على كل تلك المجازات على البدل ولا استحالة فيه لان الاستحالة نشات على
راي القاضي عبد الجبار من حمل النص على كل واحد واحد من تلك المجازات على الجمع وهذه الاستحالة معدومة في الحمل على
الكل على البدل وهذا كما اذا امرنا بذبح بقرة فانه يمكننا الاتيان بالمامور به بذبح اي بقرة مع عدم حصرها لكن هذا متفرع على قول
من قال يجوز استعمال اللفظ الواحد في جميع معانيه وذلك لانه حينئذ يكون المتكلم مريدا باللفظ الواحد على راي ابي الحسين
كل واحد واحد بدلا عن الاخر فان جوزنا ذلك فلا حاجة الى الدلالة وان لم يجوز تعين الافتقار الى دلالة معينة لاحد المجازات
على ما قاله عبد الجبار وذلك لان اللفظ ما وضع للتخيير العرضي وذلك لان اللفظ اذا وضع للتخيير كالصيغ في الكفارة والجزم فالتخيير
هناك انما ثبت بمقتضى اللفظ الدال على التخيير بحكم الوضع بخلاف ما نحن فيه لان الكلام في حمل اللفظ على كل واحد من المجازات بدلا
عن الاخر مبني ذلك على انه هل يجوز ان يريد باللفظ الواحد المعاني المختلفة ام لا واعلم ان ما ذكره ابو الحسين نظرا وذلك لان
حاصل ما ذكره ابو الحسين حمل اللفظ على احد المجازات الغير المتناهية لا بعينه وحمل اللفظ على احد المعاني لا بعينه متفرع على
قول من قال يجوز استعمال اللفظ في كل معانيه حتى يمتنع ذلك على راي من لم يجوزه فان حمل اللفظ على احد المعاني جائز من غير
تفريع على تلك القاعدة والخلاف بين العلما في اللفظ الحمل على كل واحد واحد على الجميع واما على البدل فلا خلاف فيه هذا كله
اذا كانت وجوه المجاز غير محصورة واما اذا كانت محصورة فان كان بعض المجازات اقوى من البعض حمل اللفظ عليه وذلك بان
كان بعض المجاز اشبه بالحقيقة من البعض الاخر او علاقة احد المجازين اقوى بان اجتمع فيه علاقتان كما ذكرنا في التعبير عن العلة بالمعلول

وعليه وكما ستأتي ان العلة الغاية اجتمع فيها علاقتا العلة والمعلولية واما اذا لم يكن اقوى انواع المجازات اما اللفظ
على الكل اما على الجمع او على البدل اما على الكل فلانه لا استحالة في الحمل على الكلام لان الكلام فيما اذا كانت وجوه
المجازات محصورة وليس حمله على البعض باولى من حمله على الباقي فيتعين حمله على الجميع واما وجه حمله على الكل على البدل
فلان الكلام في الخطاب الذي ليس بعام ولو حمل على الكل لكان عاما اذ لا معنى للعام الا ذلك وهذا ايضا متفرع على قول
من يجوز استعمال اللفظ في جميع معانيه وقد عرفنا وجه هذا التفريع بما فيه من الاشكال واما من لم يجوز ذلك فيقول لا بد من
دلالة دالة على المراد بعينه فان الحمل على الكل على الجمع او على البدل متفرع على قول من يجوز استعمال اللفظ في جميع معانيه
ونحن نتكلم على تقدير عدم الجواز على راي من لم يجوز فلا يحمل على الكل جمعا ولا بدلا ولا يستحب الحمل على واحد بعينه
ولا يمكن ذلك الا بدلالة معينة لذلك وهو المطلوب فان قيل ما ذكره المصنف من التقسيم غير حاصر بل هو تقسيم
وذلك لانه لم يذكر سوى اقسام ثلثة والاقسام ستة بيان ذلك انا نقول اما ان يعتبر الظاهر او يعتبر غير الظاهر او يعتبر
الظاهر وغير الظاهر فان اعتبرنا الظاهر فاما ان يكون القرينة دالة على ارادته او يكون القرينة دالة على عدم ارادته
فان اعتبرنا غير الظاهر فاما ان يكون القرينة دالة على ارادته او يكون القرينة دالة على عدم ارادته وان اعتبرنا
المجموع المركب فاما ان يكون القرينة دالة على ارادته او يكون دالة على عدم ارادته فالاقسام ستة ثم نقول كلما كان
موجودا في الخارج موصوفا بالتعداد ولم يكن عين الشيء كان غيره بالضرورة وعلى هذا فالمجموع المركب من الظاهر وغيره
هو غير الظاهر لان المجموع لا يكون عين الجزء بل غيره قطعا فاذا دلت القرينة على ان المراد غير ظاهره اندرج
فيه كل غير ومن جملة ذلك ما تركب من الظاهر وغير الظاهر فلا يجوز جعل القسم قسيما لما اندرج فيه لان احد قسمي الشيء
لا يكون قسيما له وحينئذ لا يستقيم قوله في التقسيم فاما ان يدل القرينة على ان المراد ليس ظاهره او على ان المراد ظاهره
لان القسم الثالث هو من اقسام الثاني ومندرج فيه وايضا نقول المركب من الظاهر وغير الظاهر ان كان غير الظاهر بطل
التقسيم ولا يجوز ذكر هذا القسم في التقسيم لان مورد التقسيم ما لا يمكن حمله على ظاهره فيكون الظاهر مرادا لا يمكن ان يكون من
اقسام هذه القسمة وان لم يكن غير الظاهر كان غير الظاهر مرددا بما ذكرناه وايضا مورد التقسيم لما كان بعد تعذر ارادة الظاهر
يقتضي ان العام الذي يجرد عن القرينة من هذا القسم وجعله احد اقسام هذا التقسيم حيث قال واما ان كان الخطاب عاما فان
يجرد عن القرينة وجب حمله على العموم فاذا ضممت هذا الكلام الى ما ذكره في ابتداء التقسيم صار هكذا الخطاب الذي
لا يمكن حمله على ظاهره ان تجرد عن القرينة فكان عاما حمل على عمومه مقتضيا تعذر حمله على ظاهره محمولا على ظاهره
محمولا على ظاهره ومحال هذا احد الوجوه من الاشكالات الوجه الثاني انا نعلم من الاختلاف بين الشيخين المذكور
عن تحصيل ان تلك الوجوه ان كانت مختلفة بالنوع فلا وجه لما ذكره ابو الحسين مثلا المثال الذي ذكره من الامر
بدفع النبوة نسبة هذا الامر الذي نحن فيه لان الامر الوارد بدفع النبوة امر بشيء واحد معين لا احتمال فيه فهو
كالامر باخراج درهم الى الفقير يخرج عن العهدة باخراج اي درهم اتفق اي درهم كان واما وجوه المجاز اذا اختلفت
بالنوع ولم يترجح بعضها على البعض كانت نسبة كل وجه الى الحقيقة مثل نسبة الاخر فيحصل الاجمال اذ لا يمكن
الحمل على الكل على سبيل البدل بان يصير مخيرا فيها فذلك ليس اجمالا للكل بل اجمالا للبعض بصفة التخيير والتخيير ههنا
لم يثبت بدليل شرعي بل بالتشهي وكيف يجوز مع ذلك مع احتمال ان مراد الشارع نوع معين بل يجب التوقف الى ظهور
قرينة وان امكن ما يقوله ابو الحسين وجاز فلم لا يجوز فيما اذا كانت الوجوه محصورة وكذا في اللفظ المشترك اذا لم
يوجد قرينة مخصصة باحد المسميات بعينه لان ههنا طريق متيسر للاجمال يجب سلوكه عند الحكماء الا انه لا يخرج لو وجد
افراد النبوة محصورة في عدد معين وامرنا بدفع الفرع على الاطلاق كنا متخيرين من اي واحد كانت وكما
في اخراج الدراهم فان التخيير هنا لم يمكن الخروج عن الحصر بل لان المامور به شيء واحد لا احتمال فيه واما في وجوه المجازات
التي يجب حمل الخطاب على بعضها مختلفة لاجرم حصل الاحتمال فيجب التوقف واما اذا لم يكن مختلفة بالنوع فيتوقف
واخرى المجاز يجب حمل اللفظ عليه والوجه الواحد فلا يكون له افراد لا يحصر كما في الفرع لكن ذلك لا يوجب ترددا

بل الخطاب اي بوجود امكنه واعتق ويكون اسما لما المامور به فاما من لا يجوز ان يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان فيجيء على
مذهبه انه لا بد من دليل يدل على المراد فيه نظر لان الكلمة الواحدة اذا كانت مشتركة بعد سبق الاختلاف فيها واما اذا لم
يكن مشتركة بين معنيين فلم يجوز احد ان يريد بها معنيين مختلفين فهذا الخلاف ان ساغ قلنا الحق ان اقسام الخطاب الذي لا
يمكن حمله على ظاهره خمسة والمصنف لم يذكر الا ثلاثة واهمل قسمين بيان ذلك هو ان الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره
لا يمكن ان يكون احد اقسامه المراد به او محتمل الوقوع ما يدل القرينة على ارادة الظاهر منه بالضرورة وذلك لان الكلام
في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره فلا يدل القرينة على ارادة ظاهره فتعين اعتبار الظاهر فقط قسم واحد
وهو ان يدل القرينة على ان الظاهر مراد واما اذا اعتبرنا غير الظاهر فهو ينقسم الى قسمين جزما وهو ان القرينة اما ان
تدل على ان غير الظاهر مراد او يدل القرينة على ان غير الظاهر غير مراد واما اذا اعتبرنا الظاهر وغير الظاهر فهو
غير مراد فاقسام هذا الخطاب خمسة جزما لانا اما ان نعتبر الظاهر فقط وهي منه قسم واحد ونعتبر غير الظاهر فقط
وينقسم الى قسمين او نعتبر الظاهر وغير الظاهر وينقسم الى قسمين فصارت الاقسام خمسة وليس لقائل ان يقول احد اقسام هذه
الخمسة ما اذا دلت القرينة على ان غير الظاهر غير مراد والكلام في الخطاب الذي دل الدليل على ان ظاهره غير مراد فيفضي
ذلك الى الغاء هذا الخطاب لانا نقول الكلام في ان اقسام هذا الخطاب غير منحصرة فيما ذكره المصنف والامر كذلك قطعا
واما ما ذكرته فيدل على ان هذا القسم غير واقع وليس كلامنا فيه والحاصل ان ما ذكرنا منفصلة حقيقية ولا يلزم من
صدق المنفصلة صدق جميع اجزائها على ما بيناه في علم المنطق الموضوع في اول هذا الشرح وليس لقائل ان يقول القسم
الذي اخل به يعرف حكمه من الاقسام التي لم يخل بها لانا نقول نحن نمنع الحصر واما ما لم يذكره فيعرف حكمه مما ذكره فذاك
لا يدل على الحصر فهذا سؤال واقع لا جواب له فمن شاء ذلك فليطالع تحرير الكلام احيانا وذلك هذا التقسيم وبيان احكام
اقسامها واما ما ذكره من جعل احد قسمي الشيء قسيما له فهذا ايضا وارد ودفع هذا السؤال ما بيناه عليه في شرحنا
لكلام المصنف وبيانها نقول لا شك ان ههنا اقساما ثلاثة الظاهر فقط وغير الظاهر فقط والمجموع المركب
منهما وانحصار الاقسام في الثلاثة ضروري وليس يتجه عليه السؤال المذكور فان المركب من الظاهر وغير الظاهر
ليس قسما لغير الظاهر فقط اي بمفرده واما الوجه الثاني فالجواب عنه ان يقول الخلاف بين الشيخين في الحصر وذلك لان
معنى المجازات اذا اختلفت انواعها واما اذا اتحد نوعها فهو مجاز واحد وليس في ذلك الا حمل لفظ الكثرة على الكثرة
بالنوع واطلاق الوحدة على متفاوتة ولعلها المشار اليه الذهن ههنا اما قوله اما ان يكون المراد بتلك المجازات ان يكون
مختلفة بالنوع فلا وجه كما ذكره ابو الحسين لا اصل له هنا قلنا لا نسلم قوله اذا اختلفت بالنوع ولم يترجح بعضها على
البعض كانت نسبة الكل الى الحقيقة نسبة واحدة فلا يمكن حمل اللفظ على الكل لتعذر الاتيان والاحمل على البعض بصفة
الحصر والحصر لم يثبت ههنا بدليل شرعي بل بالتشهي وكيف يجوز ذلك مع ان مراد الشارع نوع معين بل لا نسلم ان الحصر ههنا
لم يثبت بدليل شرعي بل بدليل شرعي وبيانه ان الخطاب لا بد من حمله على معنى من المعاني دفعا للالغاء وذلك المعنى اما الحقيقة
او المجاز ضرورة لا سبيل الى الاول لتعذر الاول وذلك المجاز الذي يحمل اللفظ عليه اما ان يكون كل تلك الانواع
التي لا ابهام لها او نوع منها واحد بعينه او نوع واحد منها لا بعينه والحصر ضروري لا سبيل الى الاول اذ هو غير محصور
ههنا لان الكلام فيما اذا كانت مجازات اللفظ مختلفة النوع غير محصورة فلا تعذر الحمل على الاول ولا سبيل الى الثاني
والا لزم الترجيح من غير مرجح فتعين الثالث فيلزم ثبوت الحصر ههنا بمقتضى هذا الدليل فقد تبين ان الحصر ليس بالتشهي بل
بالدليل المقتضي بشرعيته على ما قررناه فقد تخلص محل النزاع ايضا واما قوله المثال الذي ذكره ابو الحسين ليس مثالا لما نحن فيه
اما ذكره لبيان مثال الحصر ولم يذكره مثالا للحصر بين مختلفات النوع وان الحصر ممكن مع تعدد الحصر واما المقصود الاتيان
بالكل مع تعدد الحصر فيشغل لفظ الدال على ذلك اما قوله ان امكن ما يقوله ابو الحسين وجاز فلم لا يجوز فيما اذا كانت الوجوه
محصورة فلنا الفرق بينهما اذا كانت وجوه المجازات محصورة امكن حمل اللفظ على تلك المجازات لانه يمكن مع الحصر
واما اذا لم تكن محصورة فذلك متعذر لعدم انحصارها اما قوله وكذا في اللفظ المشترك اذا لم يوجد قرينة مخصصة باحد المسميات

يعينه مثلا ابو الحسين قايل بذلك وكذا غيره فان اللفظ المشترك المجرد عن القرائن اذا قلنا لا يجوز استعماله في جميع معانيه
فانه عند الاطلاق يحمل على احد المسميات على البدل اما قوله الكلمه الواحده اذا كانت مشتركه بين معنيين فلا يحمل عليهما
واما اذا كانت غير مشتركه فلم يجوزوا حملها على معنيين مختلفين فهذا الاطلاق من ان يسا ولنا الخلاف في استعمال
اللفظ في معانيه المختلفه سواء كانت حقيقه او مجازا او البعض حقيقه والبعض الاخر مجازا مشهور بين علماء الاصول
مذكور في غير واحد من الكتب الاصوليه فعلا يدفع ما اورده هذا المعترض على كلام المصنف لا يقال تقسيم المجاز الى الاقوى
والاضعف لا يحصر بالمحصور بل يتاتى ايضا في غير المحصور لانا نقول لا يتاتى في غير المحصور لان زياده القوه المراد بها ان يدركها
ويحمل اللفظ على ذلك المجاز وهذا في غير المحصور وذلك لاستحالة ما هو الاقوى في افراد لا نهاية لها الا ان ادراك ذلك
بدون ادراك ما لا نهاية له محال ولان من فوايده انه اذا لم يمكن فيها ما هو اقوى حمل اللفظ على الكل وحمل اللفظ على
الكل بعد الحصر محال واعلم ان جميع ما ذكرنا من احكام الاقسام المذكورة يتفرع ويسهل تمشيته على قواعد المعتزله
القايلين بان التكليف بالمحال لا يجوز وان القول بالحسن والقبح العقليين حق واما على راي الاشاعره مع قولهم بفساد القاعدتين
المذكورتين ففيما ذكره المصنف نظر لا يخفى على المتامل قال المصنف رحمه الله القسم الثاني وهو ان يدل دليل على انه
غير الظاهر مراد الى قوله فكما في القسم الاول الشرح قال رحمه الله واعلم ان حكم هذا القسم حكم القسم الاول
من غير فرق وذلك لان الدليل اذا دل على ان غير الظاهر مراد وجب حمل اللفظ على المجاز لما ذكرنا من الدليل فان عين بهذا
الدليل المجاز وجب حمل اللفظ عليه عملا بالدليل وان لم يعين هذا الدليل المجاز فلا يخلو اما ان يكون المجاز واحدا بالنوع او اكثر
فان كان واحدا بالنوع وجب حمل اللفظ عليه لتعين هذا المجاز ووجود الدليل الدال على حمل اللفظ على المجاز وان كان
اكثر من واحد فاما ان يكون دليل اخر غير الدليل الدال على المجاز هو المراد دال على ان واحدا منهما بعينه مراد او يدل على ان واحدا
منهم بعينه غير مراد ولا يدل الدليل على واحد منهما فاقسام هذا القسم باحكامها هو اقسام القسم الاول باحكامها من غير فرق
فلا حاجة الى الاعاده قال المصنف رحمه الله القسم الثالث وهو ان يدل دليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره
مراد الى قوله كما في القسم الاول الشرح قال رحمه الله اعلم انه اذا دل الدليل على ان ظاهر الخطاب غير مراد وغيره
الظاهر مراد فهذا الدليل يدل على حمل اللفظ على الحقيقه والمجاز فان كان ذلك نصا فاما ان نقول بجواز استعمال اللفظ في المعنيين
اذا كان احدهما حقيقه والاخر مجازا او لا نقول بذلك فان قلنا بالجواز وجب حمل اللفظ عليهما عملا بالدليل الدال على ذلك
السالم عن المعارض واما اذا كان هنا البعض يخرج البعض الاخر عن كونه مرادا لان ذلك اخبار بان كمال المراد هو ذلك البعض
فان كانت الدلالة على ان بعض العموم ليس بمراد خرج ذلك عن كونه مرادا او بقي ما عداه تحت الخطاب واعلم انا انما نقلنا
كلام صاحب المعتمد في الفصل برمته لانه اسلم من كلام المصنف ولا يرد عليه جمله ما اورد على المصنف فليتامله الناظر في المسئله
منا بعدم الجواز وجب حمل اللفظ عليهما احترازا عن الترك بالدليل لكن لا بناء على جواز استعمال اللفظ في المعنيين دفعة واحدة لانا
نتكلم على خلاف هذا التقدير بل بنا على ان اللفظ موضوع لهما من جهة اللغه او من جهة الشرع او انه تكلم باللفظ الواحد مرتين
جمعا بين الدليلين بقدر الامكان وهو الدليل الدال على وجوب حمل اللفظ على الحقيقه والمجاز معا والدليل الدال على منع استعمال
اللفظ في معنيين معا دفعة لقيام الدليل الدال على عدم جوازه والدليل ايضا على وجوب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه اتصالا بالدليل
ووجه الجمع بينهما انا نعول اللفظ وضع لهما لغة او شرعا فيكون اللفظ والحالة هذه مستعملا في معنى واحد ولا يلزم من حمل اللفظ عليهما
بالتفسير المذكور الترك بالدليل الدال على انه لا يجوز استعمال اللفظ في المعنيين لانا انما حملناه على معنى واحد وضع له اللفظ وذلك
الواحد مركب منهما ولذلك اذا حملناه على انه تكلم به مرتين فانه في احدى المرتين اراد الحقيقه وفي المرة الاخرى اراد المجاز
وهذا جايز اتفاقا فلا مانع من ذلك وانما الخلاف فيما اذا تكلم بلفظه واحدة دفعة واحدة مستعملا لها في معنييها سواء كان
حقيقه فيهما او حقيقه في احدهما مجازا في الاخر على ما مر بيانه هذا ما قاله المصنف وفيه نظر وبيانه ان الكلام في اللفظ الذي
دل الدليل على حمله على ظاهره الذي هو الحقيقه وغير ظاهره الذي هو المجاز فاذا حملناه عليهما بناء على ان واضع اللغه وضعه
لهما على ما مر فاما ان يقال ان واضع اللغه وضعه لكل واحد منهما وهو الظاهر وغير الظاهر او يقال انه وضعه بازاء المجموع فان قيل

انه وضعه بازاء كل واحد واحد فيكون لفظا مشتركا بينهما من جهة اللغه فيكون حقيقه في كل واحد واحد منهما فيلزم من ذلك ورود المجاز
حقيقه وهو محال وان قيل انه وضعه بازاء المجموع المركب من الظاهر وغير الظاهر من حيث الظاهر مجازا لهذا اللفظ ضروره ان
اللفظ الموضوع للمجموع يدل بالمطابقه على المجموع وبالتضمن على كل واحد من جزئيه واستعمال اللفظ الموضوع للمجموع
في احد جزئيه الدال عليه تضمنا مجاز وغير السوال انه لو كان صحيحا ما ذكره يلزم احد الامرين اما جعل الحقيقه مجازا او جعل
المجاز حقيقه وان ثبت ذلك لصير غير الظاهر لغة ظاهرا لغة والظاهر لغة غير ظاهر لغة وكل واحد منهما محال وهذا كله اذا
كان ذلك الغير الظاهر وهو المجاز معينا واما اذا لم يكن معينا فالكلام فيه كما في القسم الاول وذلك ان يقال واما اذا لم يكن
المجاز معينا بعد الوجود لا بعد الدليل فيلزم ان يكون وجوه المجاز كثيره فاما ان يدل الدليل في واحد بعينه على انه مراد او على
انه غير مراد او لا يدل على واحد من القسمين ويعود الاقسام كلها باحكامها على ما سبق في القسم الاول تنبيه واعلم انا اذا
قلنا بحمل اللفظ على جميع مجازاته فذلك مشروط ان لا يكون تلك المجازات متنافيه كالتهديد والاباحه اذا قلنا ان صيغة الامر حقيقه
في الايجاب مجاز في الاباحه والتهديد قال المصنف رحمه الله اما اذا كان الخطاب عاما الى اخر هذه المسئله الشرح قال
رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى انه اذا دل الدليل على ان ظاهر الخطاب مراد وغير الظاهر مراد انا قد بينا ان الخطاب الذي
لا يمكن اجراؤه على ظاهره اما ان يكون خاصا او عاما وقد تكلمنا في القسم الاول باقسامه واحكامه والان نتكلم في القسم
الثاني وبيان اقسامه واحكام تلك الاقسام فنقول اذا كان الخطاب عاما وقد دلت القرينه على ان العموم غير مراد فهذا القسم
على اربعة اوجه وذلك لان العموم اذا لم يكن مرادا من الخطاب العام يلزم ان يكون غير الظاهر منه مرادا لان العموم هو الظاهر
من الخطاب العام فاذا لم يكن الظاهر منه مرادا كان غير الظاهر منه مرادا حتما والذي هو غير الظاهر بالنسبة الى الخطاب
العام اما ان يكون غير داخل في الخطاب العام اصلا او هو داخل فيه اما القسم الاول وهو ان يكون ما هو غير داخل فيه
اصلا مرادا فاما ان يكون المراد هو فقط او يكون المراد معه ما هو الظاهر ايضا واما القسم الثاني وهو ان يكون المراد
ما هو داخل فيه فذلك اما لان القرينه دلت على اراده ذلك البعض او لانها اقتضت الطريق بل بطريق ان عدم القرينه دلت على عدم
اراده البعض الاخر واذا انحصرت اقسام هذا القسم في الاربعه التي ذكرناها فنقول اما ان يكون القرينه على ان المراد ظاهر
العموم وغير ظاهره وهو احد اقسام الاربعه او يكون القرينه على ان المراد غير ظاهره وان ظاهره غير مراد وهو قسم اخر من
الاقسام الاربعه او يدل القرينه على ان البعض غير مراد او يدل القرينه على ان البعض مراد وهما قسمان من الاربعه الاقسام واذا
ثبت انحصار اقسام هذا الخطاب فلنذكر احكام الاقسام على الترتيب الذي ذكره المصنف فاعلم انه قال احدها ان يدل القرينه على
ان المراد ظاهره وغير ظاهره معا فاما ان يكون ذلك الغير معينا او لا فان كان معينا حمل اللفظ عليه وان لم يكن معينا فالكلام
فيه كالكلام في الخاص اذا دلت الدلالة على غير مراده وهو تفسير لهذا الكلام الذي سبق من احكام الخاص وتلك الاقسام هي
التي تخرج من ذلك التقسيم وهي انا نقول اما ان يدل في واحد معين على انه مراد او على انه غير مراد او لا يدل الى اخر التقسيم المذكور فيه
ثم قال المصنف وثانيها ان يدل الدليل على ان المراد ليس ظاهره وان المراد غير ظاهره فهنا لا بد من وجود الدليل على تعيين المراد
وذلك لان المراد ليس ظاهر العموم بمعنى ليس كل المراد ولا بعض المراد والمراد غير الظاهر وغير الظاهر ينقسم الى قسم قسم ليس داخلا في الخطاب
اصلا وقسم هو بعض ما يتناوله الخطاب وانقسام غير الظاهر الى هذين القسمين ظاهر وذلك لان ما ليس بظاهر من الخطاب
اما ان يكون داخلا في افراد العام او خارجا واذا ثبت انقسام غير الظاهر هنا الى هذين القسمين فاما ان يكون اجتماعهما او لا
فان لم يمكن اجتماعهما فلا بد هنا من دليل يعين المراد لان غير الظاهر هنا لما انقسم الى القسمين المذكورين وارادتهما محال لاستحالة
اجتماعهما اذ الكلام فيه فلذلك وحمل اللفظ على احدهما دون الاخر محال لتساويهما واستحالة الترجيح من غير مرجح وعدم ارادتهما
محال لانه يفضي الى الغاء الخطاب بمعنى الاستغناء والحكم للمعنى وهو المطلوب وهذا خلاف القسم الاول وهو ان يدل الدليل على
ان الظاهر وغير الظاهر مراد لان غير الظاهر هنا هنالك وان انقسم الى القسمين المذكورين بحكم العقل لكن احد القسمين هو
ان يكون غير الظاهر هنا ما هو داخل في المراد لا يكون وانتفى هذا القسم وهو هنا اذا كان الظاهر وغير الظاهر مرادا لانه لو كان
كذا خلافه يلزم التكرير في المراد ضرورة ان غير الظاهر الذي هو جزء من الظاهر اريد مرة باراده الظاهر فلو حمل غير الظاهر على هذا

في هذه القسم يلزم الكلام في المراد وذلك لا ينفذ فانه فان هذا اذا لم يمكن احتماله جميعا واما اذا امكن اجتماعها
احتمل حمل اللفظ على الكل او على احدهما على ما مضى وثالثها ان يدل الدليل على ان بعضه مراد فاما ان يدل الدليل
على ان ذلك البعض هو المراد او لا يدل على ذلك بل يدل على انه مراد فان كان الواقع هو الاول انحصر المراد في ذلك
البعض فلا يكون غير ذلك البعض مرادا وان كان الواقع هو الثاني لم ينحصر المراد في ذلك البعض بل جاز ان يكون
البعض الآخر مرادا … لا يكون قال المصنف ورابعها ان يدل على ان بعضه غير مراد فاما ان يدل الدليل على عدم اراده
بعض معين او على عدم اراده بعض غير معين فان كان الاول خرج ذلك البعض عن ان يكون مرادا وبقي البعض
الآخر … الخطاب وان كان الثاني بقي الاجمال في الخطاب الى ان يوجد دلالة معينة واعلم ان عبارة
المصنف في اول هذا القسم هي هكذا اما اذا كان عاما فان تجرد عن القرينة حمل على العموم وان تجرد …
على اوجه وهذا فيه اشكال وذلك لانه قال في اول هذه المسئلة الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره اما ان
يكون خاصا او عاما ثم ذكر الخاص ثم ذكر الخاص واقسامه واحكامه ثم ذكر وان كان عاما وتجرد عن القرينة حمل
على العموم وهذا محال في هذا القسم لان الكلام في الخطاب الذي لا يمكن حمله على ظاهره فلا يمكن ان يتجرد عن
القرينة ويحمل على الظاهر فيصير ما لا يمكن حمله على ظاهره محمولا على ظاهره وهو محال واذا اشتبه على
شرح هذه المسئلة فلنقل ما قاله صاحب المعتمد في هذه المسئلة فان نظم كلامه يحصل الاحاطة بهذه المسئلة لان المصنف اخذ
منه ونشرح فيه فيظهر الفرق بين النصوص وبين الظواهر فنقول قال صاحب المعتمد اعلم ان خطاب الله وخطاب رسوله
صلى الله عليه وسلم لا بد وان يعني به شيئا ما ولا يخلو اما ان يحتمل اكثر من حقيقة واحدة او يحتمل ويكون مشتركا بينهما
والذي لا يحتمل اكثر من حقيقة واحدة اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا فاما ان يتجرد عن القرينة او لا
فان تجرد عنها حمل اللفظ على ظاهره وان لم يتجرد عنها فاما ان تدل القرينة على ان المراد ليس هو ظاهره او تدل
على ان المراد ظاهره او يدل على ان المراد ظاهره وغير ظاهره فان دل على ان المراد ليس ظاهره خرج الظاهر
عن ان يكون مرادا ولا يخلو ذلك الخطاب اما ان يكون متجوزا به على غير ظاهره او غير متجوز به على غير ظاهره فلو
بعد ذلك وجب ان يعرف قرينته تدل على المراد لان الخطاب ليس بينا ولا غير ظاهره يحمل عليه وان كان قد تجوز به
في غير ظاهره لم يخل وجه المجاز الذي يستعمل الخطاب فيه اما ان يكون واحدا او اكثر من واحد فان كان واحدا
حمل عليه من غير افتقار الى دلالة زائدة لان الحكيم اذا اخرج خطابه عن حقيقته يدل على انه اراد به غيرها فلا بد انه
اللغوي فلا بد وان يعني به ما يعنيه اهل اللغة واذا لم يعن به الحقيقة عنى به المجاز فان كان وجه المجاز الذي
يستعمل فيه الخطاب اكثر من واحد لم يخل اما ان يدل دلالة مسماة على المراد بعينه او لا يدل دلالة على ذلك فان دلت
دلالة مسماة على المراد بعينه قضي به وان لم تدل دلالة مسماة على المراد بعينه فلا يخلو وجوه المجاز اما ان يكون
محصورة او غير محصورة فان لم محصورة فلا بد من دلالة على ما اريد منهم هذا ما ذكره قاضي القضاة قال لانه لا يجوز
ان يريد المخاطب كلها مع تعذر حصرها علينا ويمكن ان يقال انه اراد كلها على البدل لان ذلك يمكن مع فقد الحصر
ومع فقد دلالة على البعض ولا يمكن سواه … لك انه يحسن ان يومر بعض فيكون مخيرا في ذلك اي بعضه
شئنا وان لم يمكنا حصر البعض فلان التخيير يمكن مع فقد الحصر فاما من لم يجوز ان يراد بالكلمة الواحدة المعنيان
المختلفان فانه يجيء من مذهبه انه لا بد من دلالة يدل على المراد بعينه لان اللفظ ما وضعت للتخيير فاما ان كانت وجوه
المجاز محصورة فانه لا يخلو اما ان يكون فيها … ويتنفي القرب من الحقيقة وقوة الشبه بها او لا يكون فيها … ذلك
فان كان بعضها بالحقيقة من البعض حمل اللفظ عليه لانه اسبقها الى الافهام لقوة شبهه بالحقيقة ويخرج من ان يكون
مرادا كما ان الخطاب اذا حمل على حقيقته لا يحمل على المجاز الا بدلالة وهذا تم على قول … وان كانت وجوه المجاز
مثلا … لم يخل اما ان يدل دلالة على ان بعضها غير مراد ولا يدل دلالة على ذلك فان لم يدل دلالة على ذلك حمل اللفظ
عليها لانه ليس بعض الخطاب يحمل اللفظ عليه اولى من البعض فلو اراد الحكم بعضها لدل عليه واذا حمل الخطاب عليها

فان كان

الحادي عشر

فان كانت غير متنافية وامكن ان اراد بالكلمة الواحدة حمل اللفظ في الخطاب عليها وان لم يمكن ان اراد بالكلمة الواحدة هذا حمل
اللفظ عليها على البدل والاولى ان يقال على مذهب هؤلاء انه ينبغي ان يحمل اللفظ على البدل وان امكن الجمع بينها
لان الخطاب ليس بعام فيحمل الجمع ومثال المعاني التي تتنافى ان يراد بالجملة الواحدة قول العاقل افعل اذا دل الدليل
على انه غير مراد فانه يصح ان يكون اباحة وان يكون تهديدا واستعماله في كل واحد منهما مجاز ولا يمكن ان يستعمل فيهما
على الجمع لانه تنافى والفعل واحد واما من منع ان يراد بالعبارة الواحدة المعاني معا فانه يقول لا بد مع تساوي وجوه المجاز
من ان يكون مراد المتكلم واحدا منها ولا بد من ان يدل على مراده منها واما اذا دلت الدلالة على ان بعض وجوه المجاز لم يرد فانه
يجب حمل الخطاب على الوجه الآخر اذا لم يبق الا واحد وان بقي اكثر من واحد حمل عليها اما على الجمع واما على البدل على رأي من جوز
ذلك ومن جوز ذلك يقول لا بد من قرينة وان كانت الدلالة على ان غير الظاهر … ولا يخلو اما ان يعينه او لا يعينه فان لم يعينه
فالقول فيه كالقرينة الدالة على ان المراد ليس هو الظاهر وان عينه وجب حمله على ذلك البعض قال القاضي عبد الجبار في الدرس
انه لا يخرج الحقيقة من ان تكون مراده لانه لا تنافي في ان تكون الحقيقة مرادة وان يكون غيرها مرادا الا ان يدل الدلالة على ان
المراد هو غير الظاهر فيخرج الظاهر من ان يكون مرادا الا ان قولنا ان المراد هو غير الظاهر يفيد … ان جميع المراد هو
غير الظاهر واما اذا دلت الدلالة على ان ظاهر الخطاب مراد وغير ظاهره مراد فان عين ذلك الغير وجب حمله عليه ويكون
مستعملا فيهما من جهة اللغة على قول من اجاز ذلك في اللغة ويقولان الشريعة قد وضعت تلك الكلمة لهما او يقول ان المتكلم تكلم
بها مرتين اراد في احديهما ظاهر الخطاب وفي اخرى غير ظاهر الخطاب وان لم يعين القرينة ذلك الغير فالكلام فيه كالكلام
اذا دلت الدلالة على ان المراد ليس هو الظاهر ولم يعينه هذا هو الكلام في الخطاب الخاص فاما ان كان الخطاب
عاما فانه ان تجرد عن القرينة حمل على عمومه وان لم يتجرد عن قرينة فلا يخلو اما ان يدل القرينة على ان المراد ظاهره وغير
ظاهره او يدل على ان المراد غير ظاهره وليس هو ظاهره او يدل على انه تعارى بعضه او يدل على ان بعضه غير مراد فان دلت
على ان المراد ظاهره وغير ظاهره حمل على ظاهره وغير ظاهره ان كانت الدلالة قد عينته على ما تقدم تفصيله على قول
المتوقفين فان لم يعينه فالقول فيه كالقول في الخطاب الخاص اذا دلت الدلالة على ان المراد غير ظاهره ولم يعينه وان
دلت الدلالة على ان المراد ليس هو ظاهره وان المراد غير ظاهره ولم يعينه لم يجد هذه القرينة لانه اذا لم يكن المراد ظاهره
جاز ان يكون المراد بعض ما تناوله الخطاب وجاز ان يكون المراد شيئا لم يتناوله الخطاب فاذا انقسم اليهما ولم يصح
باجتماعهما احتجنا الى دلالة تعين المراد ويمكن ان يدل الدلالة في العام على ان بعضه مراد ومتى دلت الدلالة على ذلك لم
يخرج البعض الآخر من ان يكون مرادا لانه لا ينافي ذلك فان دلت الدلالة على ان المراد هو البعض خرج البعض الآخر
عن كونه مرادا لان ذلك اخبار بان كل المراد هو ذلك البعض فان كانت الدلالة على ان بعض العموم ليس بمراد خرج ذلك
عن كونه مرادا وبقي ما عداه تحت الخطاب واعلم انا انما نقلنا كلام صاحب المعتمد في الفصل برمته لانه اسد من كلام المصنف
ولا يرد عليه مثل ما اورد على المصنف فليتأمله الناظر في المسئلة والله اعلم قال المصنف رحمه الله المسئلة السابعة
في ان ثبوت حكم الخطاب اذا لم يتناوله على وجه المجاز لا يدل على انه مراد الخطاب الى آخرها قال رحمه الله
اعلم وفقك الله تعالى ان صورة المسئلة ان الخطاب الذي له حقيقة ومجاز اذا ثبت في بعض الصور ما يقتضي ثبوت موجب المجاز ان يستند
ثبوته الى ذلك فيلزم من ذلك اراده المجاز من ذلك الخطاب ويستلزم من ذلك اراده المجاز من ذلك الخطاب ان لا يحمل على الحقيقة
والى يلزم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه وهو باطل الا انه تفرع هذه المسئلة على هذه القاعدة انه لا يقتضي ثبوت موجب
المجاز في بعض الصور ان يستند الى ذلك المجاز بعينه حتى يلزم من بعض ثبوت موجب المجاز اراده المجاز من الخطاب في هذا اختلفوا
فالذي اختاره المصنف والقاضي عبد الجبار ان ثبوت موجب المجاز لا يدل على انه مراد من الخطاب والذي اختاره ابو الحسين البصري المعتزلي
انه يدل على انه مراد من الخطاب وهو المنسوب الى الكرخي ايضا مثاله لفظ الملامسة حقيقة في اللمس الحاصل من يخص
وهو مجاز في الوقاع بطريق الكناية عن الوقاع باللمس الحاصل من شخصين واذا ثبت ذلك فنقول قد ثبت موجب المجاز في
الآية وهي قوله تعالى او لامستم النساء لانعقاد الاجماع على وجوب التيمم بالوقاع عند عدم الماء وسيعد موجب المجاز هاهنا لانه

في ان ثبوت حكم الخطاب اذا لم … على وجه المجاز … على انه مراد له

على انه مراد من الخطاب مستلزم ان لا يكون الحقيقة مرادة من الخطاب على ما بينا فصار النزاع في ان ثبوت موجب المجاز
في صورة من الصور يمنع اجرا الخطاب على حقيقته على راي مبعول الحقيقة مرادة من هذا الخطاب لان المقتضي
لارادة الحقيقة من هذا الخطاب قائم ولا معارض له ويلزم من ذلك اجرا الخطاب اما ان المقتضي قائم فذلك
لما تقرر من كون الاصل في الكلام هو الحقيقة واما انه لا معارض فلانا نعني بالمعارض ثبوت موجب المجاز وهو
مانع من ارادة الحقيقة لانا نعني بما نعنيه استلزام ثبوت موجب المجاز ارادة ذلك المجاز وهذا الاستلزام غير ثابت
وهذا الجواز ان يكون ثبوت موجب المجاز بدليل غير هذا المجاز فعلم انه لا معارض بالتفسير المذكور فيلزم اجرا الخطاب
على حقيقته عملا بالمقتضي السالم عن المعارض احتج الخصم بان ثبوت المجاز في صورة ثبوته لا بد له من دليل وان لا يلزم
ثبوت الحكم من غير دليل وذلك باطل ولا دال الا هذا المجاز اذ لو كان غيره لنقل لان الظاهر من حالهم نقل الحكم
مع دليله ولو نقل لوصل الينا ولعرفناه واللازم باطل فلا دليل على هذا الحكم الا هذا المجاز فيلزم ان يكون المجاز
مرادا من اللفظ فلا يكون الحقيقة مراده منه والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما تقدم
الجواب
لا نسلم انه لا دليل سوى هذا المجاز قوله لو وجد لنقل قلنا لا نسلم وانما يكون ان لو لم يكن الاجماع معينا عن نقله واكثر
المسائل المجمع عليها لا ينقل ادلتها اكتفا بالاجماع واذ قد اتينا على شرح ما قاله المصنف فلنقل ما قاله القاضي عبد الجبار
في هذه المسلة قال القاضي عبد الجبار في العمد اعلم انه يجب ان يعتبر الحكم الثابت بالدليل فان كان لفظ النص متناولا له على وجه
الحقيقة قطعنا انه مراد به ان لم يمنع منه دليل فان كان لفظ متناولا له على وجه التوسيع لم يجب ان يقطع بذلك منه لان الحكم
اذا خاطب بخطاب يقتضي اثبات الحكم في شي او اشيا لم يدل على انه لم يرد ذلك فيجب ان يقطع عليه بانه مراده فلذلك قلنا ما
قدمناه ولا يجب ان يريد به المجاز الا بدليل فان دل على ذلك دليل قضي به والا حكم بثبوته بالدليل الذي اوجب ذلك مثال ذلك
انه اذا ثبت ان الصلاة لم يجب فامتها وكان قوله تعالى واقيموا الصلاة متناولها على الحقيقة قطع على انه مراد به واذا ثبت
انه يجب على المصلي ان يصلي على محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله في التشهد وكان قولنا صلاة متناولها على وجه المجاز لم يجب ان يكون
ذلك مرادا بقوله تعالى واقيموا الصلاة الا ان يدل دليل سوى ما ثبت وجوبه به على انه مراد به ذلك وهذا لم يصح عندنا
ابطال ما يقوله الشافعي رضي الله عنه بان المس هو باليد بان يقال قد ثبت ان الجماع يتعلق به الحكم المذكور في الاية لا يمتنع
وهو التيمم فيجب ان يكون مرادا فاذا صار مرادا بها بطل ان يراد بها اللمس باليد من حيث انه يوجب ان يكون الجماع مرادا لا يمتنع كون
اللمس مرادا بها لما قدمناه في الباب الاول والا خر ان ثبوت هذا الحكم للجماع لا يوجب مرادا بالاية لانه قد يعقل باللمس
على سبيل المجاز ولا يوجب حكم الاية فيما يعبر عنه على سبيل المجاز ان يكون مرادا بالاية ولذلك القول في قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا ان ثبوت الوطي مرادا به والله اعلم قال الفاضل نجم الدين رحمه الله تعالى
المسلة السادسة في ان ثبوت الخطاب الى آخره لما كان اللفظ عاما متناولا لافراد كثيرة وكان من جملة افراده
الفرد الذي لو اقتصرت الارادة عليه كان مجازا فلا في هذه الصور يندرج هذا الفرد في عموم اللفظ من حيث هو عام وهو
فرد من افراده كسائر الافراد لا من حيث هو مجاز بخصوصه وقد يكون مرادا بهذا اللفظ عندما يكون المراد باللفظ العام
هو لا غير فيكون مرادا من حيث هو مجاز ويعلم من هذا انه يتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز في هذه الصورة لان المراد
باللفظ ان كان هو الحقيقة وهو عموم الافراد فيقتضي اندرج فيه هذا الفرد من حيث هو فرد من افراد الحقيقة لا من حيث
هو مجاز فما حصل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل اللفظ استعمل في حقيقته فقط وان لم يكن المراد باللفظ هو الحقيقة
بل ذلك الفرد بخصوصه فقد استعمل اللفظ في مجازه فقط فلم يحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا كاللفظ المشترك
بين العام وبين فرد من افراد ذلك العام فانه ان اريد باللفظ العموم فقد اندرج ذلك الفرد في المراد لا من حيث هو مسمى
ذلك اللفظ بل هو فرد من افراد المسمى فلا نقول في هذه الصورة انه استعمل اللفظ المشترك في معنييه جميعا بل في
بعض معنييه وهو العموم واما المعنى الآخر فقد اندرج تحت هذا العموم لانه هو من حيث هو مسمى ولذلك فان من منع من
استعمال اللفظ المشترك في معنييه جميعا لا يمنع من ارادة العام بحيث يندرج فيه ذلك الفرد الذي هو مسمى ايضا واذا عرف
هذا

هذا فنقول سلمنا هذه فيقول وجد المقتضي لاجرا اللفظ على عمومه وهو الاجماع على العموم لكونه حقيقة اللفظ ولا حاجة فيه
ان يقول الحكم ثبت في هذه الصورة بدليل اخر بل ثبت بهذا الدليل ولا يضرنا لانا بينا ان ثبوت الحكم في تلك الصورة بهذا
اللفظ يكون بطريقين احدهما ان ينحصر المراد منه بخصوصه ويكون ذلك مجازا والثاني بطريق انه اندرج تحت العموم
فلا ثبت بهذا الطريق الثاني فهو يستلزم اجرا اللفظ على ظاهره وعمومه لانه يمنع منه ويسهل الجواب ايضا عن السوال
الذي اورده لانا نقول الا نسلم انه الحكم في تلك الصورة ثبت بهذا النص العام ولكن لم قلتم انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وانما يلزم ان لو كان ثبوت الحكم في تلك الصورة بطريق اطلاق اللفظ على معناه المجازي وذلك انما يكون عند انحصار
المراد من هذا اللفظ في تلك الصورة بطريق اطلاق اللفظ على معناه المجازي وذلك انما يكون عند انحصار المراد من هذا
اللفظ في تلك الصورة وذلك مع ارادة العموم محال هذا ما قاله هذا الفاضل واعلم ان هذا الكلام صحيح في نفسه
غير انه لا يرد على المصنف فان المسلة ليست مفروضة في العام عموما قطعيا اذا اريد فرد من افراده بل المسلة مفروضة
فيما اذا كان اللفظ حقيقة ومجازا وثبت موجب المجاز فثبوت موجب المجاز مانع من الحمل على الحقيقة على راي وغير مانع منه
على راي اخر ولا انفصال عن بعض الكلام فيما اذا اريد من الخطاب العام فرد من افراده على وجه المجاز وذلك بطريق
الانحصار فيه من الخطاب يجعله مجازا عنه لانا نقول اذا فرضتم ذلك وثبت موجب المجاز من اللفظ العام يعود
الخلاف المذكور في هذه الصورة فلا يبقى لما ذكره الغرض فائدة اصلا وان فرضتم ثبوت موجب ارادة فرد من العام
لا بطريق المجاز لم يكن هذه الصورة من صور النزاع بل ذلك فرض الكلام في مسلة اخرى غير هذه المسلة لا تعلق
لها بها فالحاصل ان احد الامرين لازم وهو ان لا يكون ما ذكره المعترض متوجها على المصنف اصلا لكونه فرض مسلة
غير صورة النزاع او يكون من صور النزاع بالطريق الذي ذكرناه ولا يمنعني عما ذكرنا ما اما المعترض الاستغناء
عن ذكره لما بينا انه مانع وعرض المصنف لوجود المقتضي ولعدم المانع فلا يلزمنا التعرض لعدم المانع مستغنا عنه
في كتاب اللغات وشرحه بعون الله تعالى والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
قال المصنف رحمه الله الكلام في الاوامر والنواهي وهو مرتب على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففي قوله
وهذه الوجوه ضعيف **قال الشارح رحمه الله** اعلم انه قال الشيخ ابو الحسن الابياري شارح كتاب البرهان
لامام الحرمين الذي عليه الاصوليون ان الاوامر جمع امر واهل العربية الذين وقفنا على كتابهم كسيبويه وابي علي
والمتاخرين لا يعرفون هذا الجمع اصلا ويقولون لا يصح ان يجمع فعل على فواعل وقد ذكروا امثلة جمعه وليس منها هذا
البنا الا ان الجوهري صاحب الصحاح قد قال ويقول امرته بكذا امرا والجمع الاوامر وهذا شاذ وغير معروف
عند ائمة العربية وقال بعض الناس ان هذا جمع آمر وفاعل لا يخلو اما ان يكون اسما او صفة لمذكر فلا يجمع على فواعل
وقد شذ فارس وفوارس وهالك في الهوالك واما فارس وفوارس فلعدم اللبس اذ لا يكون هذا صيغة للمونث واما
هالك في الهوالك فكانهم نحوا به نحو ناحية العرب اذ قصدوا بنتها وقال بعض الناس المراد الصيغة فانه قد يسمى
الصيغة آمرة تجوزا واما اذا كان المفرد فاعلة صح الجمع على فواعل اسما كان المفرد كفاطمة وفواطم او صفة ككاتبة
وكواتب وهذا بعيد في النحو وليس هو المقصود هاهنا اذ الكلام في الامر الحقيقي واما الالفاظ فلم يات الكلام فيها الا
ان يكون قصد الكلمة باعتبار كونها قائمة بالنفس وسمي الامر امرا والظاهر عندي ما ذكره صاحب الصحاح من
جمع الامر على اوامر لفظ الامر مصدر والمصدر لا يثنى ولا يجمع الا اذا اختلفت انواعه وقد بينا انه لا التفات الى
تعدد المحال كما قلنا ان تسويه منع جمع العلم ولم يلتفت الى تعدد تعلقاته فلا يصح جمع الامر الا اذا تحقق اختلاف
لا يرجع الى تعدد المحال وهنا ما ثبت في الامر وامر الوجوب يباين امر الندب بالذات لا بالمتعلق فصح جمعه
لذلك وسلمنا ان لفظة الاوامر جمع آمرة ولفظة النواهي جمع ناهية فان العرب يقول امرته امره ونهيته نهيه
وقيل ان لفظ الاوامر جمع جمع فان لفظ الامر يجمع على آمر الذي هو على وزن افعل وافعل يجمع على افاعل نحو كلب واكلب
واكالب فيكون اوامر جمع الجمع وهذا لا يتاتى في النواهي فان النون فا الكلمة فيجعله من باب التغليب كالغدايا والعشايا

فان الاصل في الفعال ان يكون جمع لفعلة نحو سرية وسرايا فيكون هذه الصيغة اصلا في غنيمة وانما عدلنا الجمع عن وجه وليس
جمع فعلة على فعائل جمعوه جمع فعالا لانه ضده والعرب تحمل الشي على الضد كحمله على المثل ويشكل على الاول انه لا يكون
للفظ الامر جمع على ما اختص به ويكون للفظ الامر جمع والاول مشهور والثاني غير مشهور وجمع المشهور اولى وهذا
لا يلزم لجواز ان لا يكون للمشهور جمع مسموع ويكون لغير المشهور جمع مسموع فان هذا الكتاب من الامور الوضعية دون
العقلية ولا اعتراض في الاوضاع وأورد على الثاني لو صح ما ذكرتم لسمع جمعه كما سمع جمع جمعه كما في الطاهر واللازم
باطل ويحتمل ان يكون امر جمع على امور على خلاف القياس واذا عرفت هذا فنقول رتب المصنف الكلام في الاوامر والنواهي
على مقدمة وثلاثة اقسام اما المقدمة ففي تفسير لفظ الامر وحده وما يتعلق به من المباحث واما القسم الاول في المباحث
اللفظية واما القسم الثاني في المباحث المعنوية القسم الثالث في النواهي الكلام في المقدمة ومنها مسائل المسالة الاولى
في لفظ الامر فنقول اتفق العلماء على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهو قول القائل افعل وما يجري مجراه
ثم اختلفوا وزعم بعض الفقهاء انه حقيقة في الفعل ايضا فيكون مشتركا بينهما واختار الجمهور انه مجاز فيه على
ما صرح المصنف بنقله ونقل صاحب الافادة عن اصحاب مالك ان الامر حقيقة في الفعل عندهم ونقل عن احمد بن حنبل
انه ليس حقيقة على ما هو اختيار الجمهور وذكر صاحب الاحكام انه متواطئ فيكون موضوعا للقدر المشترك بين الفعل
والقول المخصوص قال المصنف والجمهور على انه مجاز فيه اي في الفعل فصارت المذاهب ثلاثة اي صدق الامر
على الفعل بطريق الاشتراك او بطريق المجاز او بطريق التواطؤ قال ابن برهان اتفق العلماء قاطبة
على ان الامر حقيقة في الاستدعاء وهل هو حقيقة في الشان والقصة والفعل والصفة والمقصود والغرض ثم
اختلفوا فذهب كافة العلماء الى انه حقيقة في الكل وذهب بعض العلماء والمتكلمين الى انه حقيقة في الاستدعاء مجاز
في غيره من المعاني وهذا ما نقله ابن برهان في كتابه وبين ما نقله ويقول المصنف اختلاف فليتامل وزعم ابو الحسين البصري
انه مشترك بين القول المخصوص وبين الشي والصفة وبين الشان والطريق واعلم انه لا بد من تلخيص مفهوم هذه الامور و
تميز بعضها عن بعض بالمثال او عبارة ابي الحسين في دعوى الاشتراك بين هذه الامور في كتابه المعتمد في شرح العمد ثم ننظر
في تلخيص المفهومات المذكورة وتمييز بعضها عن بعض قال ابو الحسين في المعتمد واما ما ذهب اليه من قول القائل امر مشترك
بين الشي والصفة وبين جهة الشان والطريق وبين القول المخصوص فبين ذلك ان الانسان اذا قال هذا امر لم يدر السامع
اي هذه الامور اراد كما اذا قال ادراك لم يدر ما الذي اراد من الرؤية واللحوق فاذا قال هذا امر بالفعل
او قال امر فلان مستقيم او قال تحرك هذا الجسم بامر من الامور عقل السامع من الاول القول المخصوص ومن
الثاني الشان ومن الثالث ان الجسم تحرك لصفة من الصفات ولشي من الاشياء وان يريد احا شيئا من الاشيا وعرض من
الاعراض فبان ان قولنا امر مشترك بين هذه الاسما هذا ما قاله ابو الحسين في معتمده ونقلناه بعبارته وقال ابو الحسين
البصري في شرح العمد واعلم انه لا يبعد ان يكون قولنا امر مشتركا بين اسما ويختص بعضها دون بعض بحسب ما يعرض به
من الالفاظ فاذا قلنا انه امر فلان لم يعقل منه الا القول واذا قلنا قد جاء زيد لامر من الامور فان ذلك يعم قولنا شي
من الاشيا او لشي من الاشيا واذا قلنا امور فلان مستقيمة افادتنا به وطرائقه التي يدخل فيها افعاله واغراضه
واكتسابه وتجاراته واستظام احواله وذلك يدخل فيه ما هو من فعله وما ليس من فعله وليس يجب ان يطرد اسم الامر
في اجناس الافعال لانه ليس ينبي عن جنس من الافعال وانما ينبي عن جملة شان الانسان وطرائقه فيجب ان يطرد في
ذلك كله لا غير ولا يجب ان يشتق منه اسم امر لما تقدم ولانه اذا دخل في قولنا امر فلان مستقيم ما ليس من فعله نحو صحته والتماسه
لم يجب ان يشتق له اسم امر لان ذلك يعقد التعقيد هذا ما قاله ابو الحسين في شرح العمد قال العالي والصحيح ان اسم الامر مشترك
بين الشي والشان والقول المخصوص فانه قال امر لا يدري السامع اي الامور اراد فاذا قال امر كذا فهم منه القول
المخصوص واذا قال امر فلان مستقيم فهم سيرته وطرائقه واذا قال جاءني فلان لامر من الامور فهم منه
شي من الاشيا واذا كان مستعملا في هذه الاشيا الثلاثة لم يحمل على واحد منها الا بدليل وقال صاحب التحصيل لفظ الامر
حقيقة

حقيقة في القول المخصوص فقط عند الجمهور وعند بعض الفقها هو مشترك بينه وبين الفعل وعند ابي الحسين هو مشترك
بينهما وبين الشان والشي والصفة والطريق وهذا الكلام مختل من وجهين الاول ان لفظ الامر ليس حقيقة في
الفعل بخصوصه اصلا عند ابي الحسين البصري وقد صرح بذلك في المعتمد فلا يمكن ان يكون لفظ الامر عند ابي الحسين مشتركا
بين الفعل وغيره وغلط في هذا ايضا صاحب المنتخب وهو الفاضل حسام الدين ابو الحسين مصنف المنتخب فانه قال لا بد
على ان لفظ الامر عند ابي الحسين بين القول والفعل بخصوصه وغيرهما وليس الامر كذلك على ما صرح به ابو الحسين في
كتابه والوجه الثاني ان مفهوم الشان والطريق واحد على ما صرح به ابو الحسين في شرح العمد ونقلناه عنه وانما
تميز مفهومات هذه الامور بعضها عن بعض فالذي يشعر به كلامه في المعتمد ان لفظ الامر مشترك بين امور اربعة
الاول القول المخصوص وهو صيغة افعل وما يجري مجراه الثاني الشان والطريق ومفهوم الشان والطريق
واحد وقد يلخص ذلك بقول ابي الحسين انه يدخل فيهما افعاله واغراضه واكتسابه وتجاراته واستظام احواله
ويدخل فيهما ما هو من فعله وما ليس من فعله كصحته الثالث الشي والرابع الصفة والفرق بين الشي والصفة ظاهر
ومما ذكرنا يتبين فساد نقل بعضهم لقول ابي الحسين حيث قال وزعم ابو الحسين انه مشترك بينهما وبين الصفة والشان
والطريق يعني بالطريق العادة ومثال الشان الامر مستبعد له فهذه خمسة مثال الامر بمعنى القول وبمعنى الفعل زيد
في امر عظيم اذا كان في سفر او غزو او بمعنى الصفة قولنا لامر يسود اي لصفة عظيمة من الصفات وبمعنى الشان
قوله تعالى انما امرنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اي انما شاننا ايجاد ذلك وبمعنى الطريق امور هذا
الطريق على السكة العلانية اي عادتهم وطريقتهم ومنه قوله تعالى ويذهبا بطريقتكم المثلى وبان فساد نقله من
وجهين احدهما انه فسر الطريق بمعنى غير معنى الشان والطريق بمعنى واحد عند ابي الحسين على ما نقلناه
من كلامه في المعتمد وفي شرحه للعمد وثانيهما انه جعل الفعل من الامور التي جعل ابو الحسين لفظ الامر مشتركا
بينها وليس الامر كذلك بل الفعل من الاسما التي يتناوله لفظ الشان او الطريق بعمومه واما ان الفعل بخصوصه
من الامور التي جعل ابو الحسين لفظ الامر مشتركا بينه وبين غيره فلا يدل على ذلك قول ابي الحسين في المعتمد في الدلالة
على ان قولنا امر ليس حقيقة في الفعل انه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد ولكان يسمى الاكل امرا والشرب امرا وهذا صحيح
مما ذكرناه هذا ما يرجع الى تلخيص مفهومات هذه الامور ولنعد الى تقرير المجاز فنقول لفظ الامر حقيقة في القول
المخصوص بالاتفاق فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وبهذا ابطل مذهب من جعل الامر مشتركا بين القول المخصوص
وبين الفعل ومذهب ابي الحسين البصري ايضا بذلك واعترض صاحب الاحكام باشياء ونحن نوردها ونجيب عنها
ونبه ينفهم كلام المصنف قال صاحب الاحكام لا نسلم انه اذا كان حقيقة في الفعل يكون مشتركا اذ امكن ان يكون
حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص والفعل ويكون متواطئا فان قيل الاصل عدم المعنى المشترك
فلا تواطؤ قيل لا يخفى ما بينهما من الاشتراك في صفات وافتراقهما في صفات فامكن ان يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى كيف والاصل
ان لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازا لما فيهما من الافتقار الى القرينة المخلة بالتفاهم وليس احد الامرين اولى من الاخر
فان قيل ما وقع به الاشتراك لا يخرج من الوجود والصفة والشيئية وغير ذلك واي امر قدر الاشتراك فيه يلزم منه تحققه
في النهي وسائر اقسام الكلام ولا يسمى امرا فالقول بانه متواطئ ممتنع كيف وان القائل قائلان قائل يقول بانه
مشترك وقائل بانه مجاز فالقول بانه متواطئ خارق للاجماع قلنا الاول غير صحيح وذلك لانه يسمى الامر هو الشان او
الصفة وكلما صدق عليه ذلك كان نهيا او غيره فانه يسمى امرا حقيقة وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع
فان من جملة ما قيل انه من اول الامر الشان والصفة وان سلمنا ذلك وانه يقتضي ابطال الاشتراك ولكن لم قلنا لا امتناعه والقول
بانه مخل بالتفاهم لافتقاره الى القرينة انما يصح ان لو لم يكن اللفظ المشترك عند الاطلاق محمولا على جميع محامله وليس
كذلك على ما سياتي من تقرير مذهب الشافعي والقاضي ابي بكر سلمنا انه على خلاف الاصل لكن التجوز ايضا على خلاف
الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل محذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز فكان المجاز اولى قلنا بيانه من وجوه

الاول ان المجاز اغلب في لغة العرب فكان اولى فيحصل مقصد الوضع لما كان كذلك الثاني ان المحذور اللازم بالاشتراك افتقاره الى القرينة لازم له ايضا بخلاف المجاز فان المحذور انما يلزم منه عند ارادة جهة المجاز وهو احتمال نادر اذ الغالب احتمال ارادة الحقيقة الثالث المشترك مفتقر الى القرينة في كل محمل من محامله بخلاف المجاز قيل هذا معارض من اربعة عشر وجها الاول ان المشترك لكونه حقيقة في كل واحد من محامله مطرد بخلاف المجاز والمطرد اولى لقلة اضطرابه والثاني انه يصح منه الاشتقاق لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع في اللغة واكثر فائدة والثالث انه لكونه حقيقة صح التجوز به في غير محل الحقيقة فكان اولى بخلاف المجاز فكان اولى لكثرة فوائده الرابع انه وان افتقر الى قرينة الا انه يكفي ان يكون اولى ما تغلب على الظن بخلاف المجاز لافتقاره الى قرينة معلبة على الظن وان يكون الحمل على جهة ظهور اللفظ في حقيقته فكان يمكن الحمل فيه لذلك اكثر الخامس ان المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة بخلاف المشترك السادس ان المجاز لا يتم حمله دون فهم الحقيقة ضرورة كونه مستعارا منه بخلاف المشترك فانه لا يتوقف فهم احدهما لو ليد على الاخر السابع ان المجاز يتوقف على نقل من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط التجوز ودعا وقع الخطا فيه بخلاف المشترك الثامن انه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة ظاهر اللفظ بخلاف المشترك التاسع ان المجاز تابع للحقيقة من غير عكس فالمشترك اولى العاشر ان بتقدير عدم ظهور القرينة في محل المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة ويحصل الخطا على تقدير احتمال ان المراد هو المجاز ولا كذلك المشترك فانه بتقدير عدم ظهور القرينة يتوقف فلا يحصل الخطا اما قيل المجاز يتعلق به فوائد وربما كان ابلغ واوجز ويوصف في بديع الكلام وتطبيقه ويسر للسجع والمطابقة والمجانسة وحروف الروي في الشعر الى غير ذلك قلنا واحد ذكر متعلق في اللفظ المشترك فكان اولى فان لم يكن اولى فلا اقل من المساواة وهي كافية في مقام المعارضة هذا كله كلام صاحب الاحكام والجواب ان نقول اما قوله لا نسلم انه يلزم الاشتراك قلنا لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص بخصوص كونه قولا مخصوصا كونه قوله اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلمبادرته الى الذهن عند الاطلاق وذلك امارة الحقيقة واذا ثبت انه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه فلا يكون حقيقة في الفعل كان مجازا فيه فيلزم المجاز والا يلزم الاشتراك بالضرورة وهو على خلاف الاصل لما سبق في اول الكتاب واذا لم يكن حقيقة في الفعل كان مجازا فيه فيلزم المجاز فان قال القائل بكون اللفظ مشتركا بين القول المخصوص وبين الفعل يلزمه الاشتراك والقائل بكونه حقيقة في القول المخصوص مجازا في الفعل يلزمه المجاز فلم قلتم ان احتمال المجاز اولى من احتمال الاشتراك قلنا لما سبق في اول الكتاب انه اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى قوله بل الاشتراك اولى لوجوه عشرة قلنا نحن نجيب عنها ونبين اندفاعها ونرجع الى القاعدة المذكورة في التعارض بعد الجواب عن هذه الاوجه فلا نبحث على هذا شيء بطريق المنع نعم بحثه ما ذكر متعارضة بان يقول لفظ الامر استعمل في القول المخصوص وفي الفعل فانه يقال امر فلان مستقيم ويراد به فعله فوجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز فيكون لفظا متواطئا فلا يكون حقيقة في القول مجازا في الفعل وهذه معارضة في حكم المسألة متوجهة وسنبحث عنها بعد الجواب عن الاوجه العشرة واعلم ان منع اولا كون الاشتراك ممتنعا وما قالوا اما قولهم يحمل على المعاني اما ممنوع وذلك ان لو لم يحمل على جميع محامله عند الاطلاق كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والجواب عنه ما سبق من الدليل الدال على ان استعمال اللفظ في جميع معانيه لا يجوز لانا على الدليل الذي ذكره المصنف فانه ضعيف على ما بيناه بل بناء على ما عول عليه المحققون من كون اللفظ المشترك غير موضوع للمعنيين على سبيل الجمع واما قوله الاشتراك اولى لكون اللفظ حقيقة في مفهوميه مطرد بخلاف المجاز قلنا لا نسلم انه اذا كان حقيقة يطرد وقد سبق بيان ضعف دعوى اطراد الحقيقة وعدم اطراد المجاز سلمنا ذلك ولكن اطراد الحقيقة وعدم اطراد المجاز موجب الترجيح مطلقا ام اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد الاول ع والثاني م ولكن اللفظ هنا مشترك فلم قلتم انه يقتضي الترجيح هنا لان اطراد الحقيقة في المعنى على تقدير الحقيقة يعارضه الحقيقة الاخرى لكون اللفظ موضوعا لحقيقة اخرى مطردة ولا قرينة اما قوله الحقيقة يصح منها الاشتقاق دون المجاز فلما هذا الوجه ايضا قد سبق ضعفه في باب الحقيقة والمجاز وعن الثالث انه اذا كان اللفظ مشتركا وله بحسب كل مفهوم مجاز يكثر محامل اللفظ وكلما كثرت المحامل كان الخلل في الفهم اكثر فكان المجاز اولى

وعن الرابع انه يعارض بما ذكرتم افتقار المشترك الى القرينة في كل محامله بخلاف المجاز فانه لا يفتقر الا عند الحمل عليه وعن الخامس ان المجاز وان افتقر الى العلاقة دون المشترك الا ان العلاقة تعين على فهم المجاز فيكون الحقيقة معينة على فهم المجاز فيوجهها ولا كذلك المشترك فانه لا يكون احد المفهومين معينا على فهم الاخر وعن السادس ان المجاز لما كان يتوقف الفهم على فهم الحقيقة والحقيقة مفهومة فلا جرم كان المفهوم الحقيقي معينا على فهم المجاز [illegible] المجاز وعن السابع ان المشترك ايضا يتوقف على نص من قبلنا في القرينة المعينة لاحد المفهومين او المفهومان [illegible] وعن الثامن انه يلزم في المجاز مخالفة الظاهر ولكن بدليل رجح على الظاهر والا لم يحمل على المجاز ولا نسلم ان [illegible] وعن التاسع ان ذلك بمجرده غير ولم يلزم ان جعله في معنى واحد مجازا في غيره بطريق التبعية على ما ذكرت ليس بتعطيل الخطاب ولم يحمل الخطاب ولم يعلم به مجازا ان يكون مراد المتكلم العمل به فيوقع في الخطا على سبيل الاحتمال وعن العاشر ان العامل بظاهر اللفظ عند عدم القرينة خطاه لم ينصب عليه امارة ولا دلالة فيمتنع كون مثل هذا الخطا محذورا واما قوله المصالح المذكورة في المجاز من مواقعه لدفع الكلام متقدح في المشترك قلنا ولكن المفاسد المذكورة في الاشتراك اكثر فقد اندفعت هذه الاوجه وعدنا الى القاعدة المقررة انه اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى وبقي لنا ان نبحث عن هذه المعارضة المذكورة في حكم المسألة فنقول لا نسلم انه متواطئ اما قوله هو موضوع للقدر المشترك قلنا لا نسلم ذلك وانما يكون لذلك ان لو كان بينهما قدر مشترك سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان اللفظ موضوع له قوله دفعا للاشتراك والمجاز قلنا لا نسلم انه دفعهما وان دل عملا بالاصل النافي للاشتراك والنافي للمجاز قلنا النافي للمجاز هاهنا معارض بما ذكرنا من الدليل الدال على وقوع المجاز في هذا اللفظ ثم نقول بطريق المعارضة ما ذكرت من الدليل الدال على التواطئ معارض بوجهين احدهما ان القول بالتواطئ خلاف الاجماع فيكون باطلا اما الاول وذلك لان القائل قائلان قائل يقول بكونه من الالفاظ المشتركة لكونه مشتركا بين القول والفعل وقائل يقول انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فالقول بكونه متواطئا قول بالث خارق للاجماع واما الثاني فظاهر الوجه الثاني انه حقيقة في القول المخصوص لما ذكرنا من الوجهين فلا يكون متواطئا والا لزم ان يكون موضوعا للقدر المشترك ايضا فيلزم الاشتراك باعتبار خصوص القول وعمومه وهو على خلاف الاصل ولانه لو كان متواطئا لما فهم منه الخصوص واللازم باطل قال المصنف ومن الناس من استدل على انه ليس حقيقة في الفعل بوجوه الاول انه لو كان لفظ الامر حقيقة في الفعل لاطرد بناء على ان من شان الحقيقة الاطراد دون المجاز فيلزم كون الاكل امرا وكون الشرب واسما لهما امرا واللازم باطل فالملزوم كذلك وثانيها انه لو كان حقيقة في الفعل لاشتق منه اسم الفاعل لكون الاشتقاق من لوازم الحقيقة دون المجاز ويلزم من هذا كون القاعد امرا وكذلك الاكل والشارب واللازم باطل وثالثها ان للامر لوازم ولم يوجد شيء منها في الفعل فوجب ان لا يكون الامر حقيقة في الفعل بيان المقام الاول ان من لوازمه ان يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي فيقال لمن قام بمقتضى الامر انه مطيع ولمن لم يقم به انه عاص ومن لوازم الامر كونه ضدا للنهي ومن لوازمه انه يمتنع منه الخرس والسكوت وذلك لانهم يستقبحون ابطال امر الاخرس او امر الساكت ومن لوازم الامر انه قسم من اقسام الكلام كما عدوا الخبر ايضا من اقسام الكلام فعلم ان من لوازم الامر جميع ما ذكرنا فقد صح المقام الاول بيان المقام الثاني ان هذه اللوازم منتفية عن الفعل بابرها فلا يدخل في الفعل الطاعة والعصيان ولا يعد ضدا للنهي ولا يمتنع منه الخرس والسكوت ولا يعد من اقسام الكلام ولا يصدق الامر على الفعل لانتفاء لوازمه ورابعها انه يصح نفي الامر عن الفعل فيقال انه ما امر به ولكن فعل فلو كان الامر حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه كما لا يصح ان يقال قام ما قام واللازم باطل وهذه الوجوه هي التي ذكرها المصنف قال وهي ضعيفة **قال المصنف رحمه الله** اما الاول فلانا لا نسلم ان من شان الحقيقة الاطراد الى قوله واحتج القائلون بانه حقيقة في الفعل بوجهين **قال الشارح رحمه الله** اعلم انه شرع المصنف في بيان ضعف تلك الوجوه اما الاول فقال لا نسلم ان من شان الحقيقة الاطراد وقد سبق بيان عدم صحة هذه القاعدة في باب الفرق بين الحقيقة والمجاز سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه لا يقال للاكل امر والشارب امر عند من جعل لفظ الامر حقيقة في الفعل وعن الثاني بما تقدم في باب المجاز ان الاشتقاق غير واجب في كل الحقائق فيمتنع قوله لو كان حقيقة فيه لاشتق منه اسم الامر والجواب عن الثالث ان يقول ان ادعى ان من لوازم

مطلق الامر بتلك الاسباب فلا نسلم فان اهل العرف انما حكموا بكون تلك الامور من لوازم الامر بمعنى القول المخصوص وان ادع
انه من لوازم القول المخصوص فلا نحكم بمعنا قال المصنف رحمه الله احتج القائلون بانه حقيقة في الفعل بوجوه الى قوله
الجواب قال رحمه الله اعلم ان هذا الكلام واضح غني عن الشرح وحاصله وكون دليل من قال ان الامر حقيقة في الفعل وكو
محمد ابي الحسن البصري اما الاول فحاصله عائد الى التمسك بوجوه الاول ان اهل اللغة استعملوا لفظ الامر في الفعل والاصل
في الاستعمال الحقيقة بيان الاول الاستعمالات الواقعة في اي من الكتاب منها قوله تعالى الى المحسن من امر الله وقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى تجري في البحر بامره والمراد من الكل الفعل وذلك لان
هذا المحمل صالح لان يكون مرادا من اللفظ وغيره وقوله تعالى من المحامل معدوم بالاستصحاب فوجب حمل اللفظ على هذا عملا
بالدليل الدال على صون اللفظ عن الالغاء والتعطيل فثبت انه استعمل لفظ الامر في الفعل والاصل في الاستعمال الحقيقة وتعين
هذا تمسك بالعرف والشرع الوجه الثاني ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبمعنى الفعل على امور والاشتقاق علامة الحقيقة
الوجه الثالث هو انه لو لم يكن حقيقة في الفعل لكان مجازا فيه لانه استعمل فيه فلو لم يكن حقيقة لكان مجازا واللازم باطل لان المجاز
اما بالزيادة او بالنقصان او بالحذف او بالمشابهة او غير ذلك من جهة المجاز وشيء منها غير ثابت ههنا بالاصل المؤيد بالنافي
للمجاز ويلزم من هذا ان لا يكون مجازا واما حجة ابي الحسن البصري فقد سبق تلخيص مذهبه وتقرير انه يرى ان لفظ الامر مشترك بين
القول المخصوص والشيء والصفة والشان وهذه امور اربعة ودليله ان السامع للفظ الامر يتردد في حمله على احد المحامل الاربعة
بعينه عند التجرد عن القرائن ولا يمكنه ان يحمله على واحد منها الا بقرينة معينة لذلك المحمل صارفة للفظ اليه دون غيره
وتردد الذهن بين المحامل الاربعة دليل الاشتراك فان التردد ان القائل اذا قال هذا امر لم يفهم السامع واحدا معينا من الامور
الاربعة فاذا قال هذا امر بالفعل عقل منه القول المخصوص واذا قال امر فلان مستقيم عقل منه الشان والطريق
فاذا قال تحرك هذا الجسم لامر عقل منه الشيء اي لشيء واذا قال جاء زيد لامر عقل منه انه جاء لغرض وعلم انه حصل التردد عند سماع
لفظ الامر مجردا عن القرائن وانه زال التردد عند ذلك القرائن وذلك دليل الاشتراك وذلك لانه لو كان اللفظ حقيقة
في واحد بعينه دون غيره لسبق ذلك الى الذهن لما بينا ان من علامة الحقيقة التبادر الى الذهن واعلم انه ذكر ههنا الغرض
وجعله احد الامور الاربعة التي جعل ابو الحسين لفظ الامر مشتركا بينها وفي اول الفصل ذكر بدل لفظ الغرض الصفة وهذا
غلط موهم ولكن مع ذلك الغلط انما نشأ من عبارة ابي الحسن على ما نقلناه وعلى اي حال فليحمل كلامه ههنا على ما هو مذكور
في اول الفصل قال المصنف رضي الله عنه الجواب عن الاول الى قوله المسالة الثانية الشرح قال رضي الله عنه
اعلم وفقك الله تعالى انه اجاب المصنف عن الاول بان قال لا نسلم انه استعمل اللفظ في الفعل حيث هو فعل واما قوله تعالى حتى اذا جاء
امرنا فلنا ان لا نجوز ان يكون المراد منه القول ولا نسلم ولا الفعل اصلا او يكون المراد منه الشان فيتناول الفعل لا لخصوصه بل لعموم
كونه شانا والشان يتناول الفعل لعمومه هذا هو الجواب عن قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وقوله تعالى الى المحسن من امر الله
واما قوله وما امر فرعون برشيد فلم لا يجوز ان يكون المراد منه القول والذي يدل على ان المراد منه القول ما تقدم من
قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به ثبت ان المراد منه ليس القول فلم لا يجوز ان يكون المراد منه الشان
فيندرج فيه الفعل لعمومه واما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فلم لا يجوز ان يكون المراد من الامر ههنا
الفعل مع اجراء الاية على ظاهرها الوجه اما اولا فلانه يلزم ان يكون فعل الله واحدا لانه ظاهر اذا حملنا الامر على الفعل
وهو باطل لتعدد افعاله بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون كل فعل من افعاله لا يحدث الا كلمح البصر فيكون هذا
هو الذي يقتضي ظاهر الاية وهذا باطل لان الاستقراء افعاله يدل على خلاف ذلك واذا وجب صرف اللفظ على ظاهره
بحمله على محمل صالح وهذا المحمل صالح وهو انه من شانه اذا اراد شيئا ان يقع كلمح البصر فيكون لفظ الامر محمولا
على الشان بطريق الحقيقة على راي من يجعله مشتركا بين الامور الاربعة او بطريق المجاز لما ذكرنا ان الدليل الدال عليه على القول
الصحيح وهو جعل الامر حقيقة في القول المخصوص والجواب عن قوله تعالى تجري في البحر بامره وقوله مسخرات بامره انا نقول
لا يجوز حمل لفظ الامر ههنا على الفعل لان الجري والتسخير انما يحصلان بقدرة الله تعالى لا بفعله وهذا ما بينا في علم الكلام

ان المؤثر في جميع الحوادث قدرة الله تعالى لم يحمل لفظ الامر ههنا على الشان فالطريق اما طريق الحقيقة على راي ابي الحسين وطريق
المجاز على القول الاخر وحمل اللفظ على المجاز جائز اذا دل الدليل عليه وقد دل وهو ما ذكرنا فيحمل عليه ثبت انه لفظ
الامر استعمل في الفعل ولكن لا نسلم انه بطريق الحقيقة واما الاصل المقتضي لارادة الحقيقة فهو معارض بالثاني
للاشتراك وان قال ان ذلك يعارضه النافي للمجاز قلنا قد بينا انه اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى
والجواب عن الثاني ان نقول لا نسلم ان الامور جمع امر بل الامور والامر بمعنى واحد سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الاوامر
جمع الامر بمعنى القول وقد سبق في اول الكتاب تحقيق ذلك سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الجمع من علامات الحقيقة وقد سبق
بيان فساد هذه الدعوى والجواب عن الثالث لا نسلم انحصار وجوه المجاز فيما ذكرتم سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انتفاء جميع وجوه
المجاز ههنا وذلك لان الفعل اعم من القول فكل قول فعل وليس كل فعل قولا بيان الاول ان القول من افعال جارحة اللسان
فالقول فعل اللسان واما الثاني فظاهر لان فعل اليد لا يسمى قولا وكذلك فعل الرجل وغيرهما والمراد بالقول ههنا قول
اللساني بين قولنا وفعلنا عموم وخصوص عموم وخصوص على ما بينا والعموم والخصوص من جهات من جهات المجاز ويكون
جهة المجاز ههنا المشابهة فان الفعل يشبه القول في الافتقار الى مصدر يصدره وهذا يعم الافعال والاقوال والاول
مخصص بذي وقيل انه مجاز فيه زيادة معنوية لان جملة افعال الانسان مما يدخل فيه القول سميت الجملة باسم جزئها
وهو قريب مما ذكرناه وقال ابو الحسن البصري هذا ضعيف لان الانسان قد يقول امر فلان في تجارته او في صحبته
مستقيم ولا يدخل في ذلك الامر الذي هو القول وغرض ابي الحسين بهذا الكلام ان لا يكون القول جزء الفعل وفيه نظر لا
يخفى على المتامل وقال ابو الحسين وقيل ايضا ان الافعال تشبه الامر في ان كل واحد منهما يدل على سداد اغراض الانسان
فلا يلزم ان يسموا النهي والخبر امرين لان المجاز لا يطرد وهذا لا يصح لان القول المخصوص انما وقع عليه لفظ الامر من
حيث كان بعينه مخصوصا على الفعل فكان يجب ان يقع السمية من الفعل من هذه الجهة في سائر الاسم من كل وجه
وكان يجب ان يكون المتلفظ باسم الامر اذا عنى به ان يعني به ما ذكروه من الشبه ومعلوم ان ذلك لا يخطر بباله الا ترى
ان الرجل انما تجوز باسم الاسد فيه من حيث شبهه في الشجاعة التي هي معظم فائدة قولنا اسد ومن سمى الشجاع اسدا فانما
يعني به شجاعته ولما استضعف ابو الحسين هذه الحجة به عدل في الجواب عن هذه المعارضة بان قال جوابنا عن هذا ان اسم
الامر يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز وانما يقع على جملة الشان وهو المراد
بقول الناس امور فلان مستقيمة وقد اتضح من كلام ابي الحسين ان الفعل لا يتناوله الامر بخصوصه وانما يتناوله لكون الامر
حقيقة في الشان ومن جملة الشان الفعل فيتناوله بعمومه والجواب عما احتج به ابو الحسين منع تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة
ومن لفظه الامر بل يسبق الى الذهن عند سماعه القول المخصوص وهذا المنع سنده ظاهر وعند من يجعله حقيقة في القول
المخصوص واعلم ان صاحب التلخيص اختار جعل لفظ الامر مشتركا بين القول المخصوص وبين الشان فقط ويدعي انه متردد
فقال لما علمت ان الطريق الذي به ثبت الوضع راجع على الثاني للاشتراك والمجاز وذلك هو اسناد المعنى الى الذهن وتردد
الذهن بين المعنيين على السواء عند التجرد عن القرائن علمنا ان لفظ الامر حقيقة فيهما فيجب ان يكون مشتركا لتردد الذهن
عند سماعه مجردا عن القرائن بين القول المخصوص وبين الشان وبين الحالة التي يعم الفعل والطريقة والصفة فان كل
هذه المعدودات يندرج تحت الشان فكل واحد منهما شان مخصوص وحالة مخصوصة فان القائل اذا قال امر فلان وسكت
تردد الذهن بين المعنيين وشوع زوال التردد بما يقترن به بان يقال الملك يعلم ان المراد بالامر القول المخصوص او يقال
اصلح فيعلم انه يريد المراد به الشان فاذا قال اسدا بمثل امر فلان او قال صلح امره او فسد امره لم يتردد ذهنه وفهم المراد
وهذا علامة الاشتراك فيجب الحكم بكونه مشتركا بين القول والشان هذا ما ذكره وهو مندفع من وجهين الاول منع التردد وقد
سبق بيانه في الجواب عن كلام ابي الحسين الوجه الثاني هو ان ما ذكره باطل بالاجماع لان القائل قائلان احدهما يقول بكون
لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص فقط مجاز في غيره وقائل يقول هو مشترك بين القول والفعل فقط او هو مشترك بين
الامور الاربعة على ما قاله ابو الحسين فالقول بانه مشترك بين القول المخصوص وبين الشان فقط قول ثالث باطل بالاجماع

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية في ذكر حد الامر بمعنى القول وحين الى المسئلة الثالثة الشرح

قال رضي الله عنه اعلم ان شروع المصنف في ذكر حد الامر اللساني بمرسوع بعد ذلك في احكام الامر وهذا الترتيب متعين لما علمت ان التصور متقدم على التصديق بالطبع فليقدم عليه في الوضع ثم ذكر حدود ا كرم على ما نذكرها بعد ذلك ثم ذكر الحد الذي عول عليه المحققون من الاشاعرة ثم ذكر حدود المعتزلة وابى على تعريف الحد برسمه ثم احاد حدا ذكره وليسح الحد المذكور وهو الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الامام والغزالي ولكن بعد ان سقط من الحد لفظه بنفسه والحاصل انك ان اثبت بين اللفظة صار حدا للكلام النفساني وان اسقطتها صار حدا للكلام اللساني وياتي لذلك مزيد ايضاح ان شاء الله تعالى واعلم انه نقل عن الاشعري ومن تابعه انه لا صيغة خاصة للامر وقال الامام والغزالي هذه الترجمة لا تصح عن الاشعري فان قول القائل امرتك وانت مامور صيغة خاصة بالامر من غير نزاع وانما صيغة افعل هل هي خاصة بالامر لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة ناتي ذكرها قال صاحب الاحكام واعلم انه لا وجه لهذا الاستبعاد وقول القائل امرتك وانت مامور لا يدفع هذا الخلاف والخلاف في الامر لا الانشا واما قول القائل امرتك وانت مامور يمكن ان يقال انها اخبار عن الامر لا انشاء واعلم ان الحق ان القول الموجود اذا نقل عن قائل لا ينبغي ان يستبعد ذلك بسبب ضعف ذلك القول وضعف دليله فلكل صارم نبوة ولا ينبغي ان يستقل بالقائل بل ينبغي ان يرد عليه بعد صحة النقل عنه من سمعه سيقول اعلم ان الكلام عند الاشاعرة عبارة عن المعنى القائم بالذات المدلول عليه بالعبارات والاشارات وهو ينقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار الى غير ذلك من اقسام الكلام وهو واحد في الغائب وانما انقسامه بحسب تعلقاته غير واحد في الشاهد وهذه قاعدة مذهب الاشاعرة وهذه القاعدة سلمها الاصوليون من المتكلم ونفوذها البرهان في علم الكلام ثم اختلف قول الاشعري في ان الكلام صادق على الالفاظ الحادثة حقيقة ام مجازا واما المعتزلة فكل من سيفي كلام النفس والامر وسائر اقسام الكلام لا حقيقة له الا العبارات واذا عرفت ان الامر المعرف اما النفساني او اللساني اما النفساني فقد قال انه القول المقتضي بنفسه طاعة المامور بفعل المامور به وشرحه بعضهم فقال قوله الامر هو القول عدل عن لفظ الكلام الذي هو اخص الى لفظ القول الذي هو اعم وكان ذلك بسبب ان الحاد يحب اللفظ الابعد اذا وجد الاقرب ولكن قد يرومنا ان لفظ الكلام هل يرادف لفظ القول ام لا يطلق الا على المفيد وهو الظاهر فيقول الامر جملة حتى يكون كلاما او مفرد حتى يطلق عليه قول دون كلام والصحيح انه مفرد فان الامر هو الكلمة الواحدة ولكنها تتعلق بمامور ويكون من الامر والصبر كلام وانما اراد ههنا حد الامر على انفراده فعدل عن الكلام الى القول لهذا قوله المقتضي فيه نظر فانه يقال اقتضى فلان حقه من فلان ولا يكون مقتضيا على هذه الصفة فيعني قوله المقتضي انه لا يفعله الا مستوفيا الى متعلقه وقوله بنفسه احترازا عن العبارات الداله عليه فانه لا تقتضي بنفسها بل انما تشعر بمعناها بواسطة الوضع والاصطلاح وقوله طاعة المامور بفعل المامور به ليفصل الامر عن الدعا والرغبة وهل يسمى الدعا امرا اما النحويون فيانونه ويقولون انه يبادله في الاعراب والبنا وكذلك اكثر الاصوليين ومنهم من يقول يصح ان يامر الادنى الاعلى فهذا شرح هذا التعريف وهو تعريف الامر النفساني ومنه يتضح حد الامر اللساني لانك اذا اسقطت ما به احترز عنه صار حدا له وهو قوله بنفسه وهكذا افسد الغزالي رحمه الله هذا شرح هذا الحد واما زيفه وبيان فساده من اوجه الاول انه ذكر لفظ الطاعة في الحد والطاعة عند اصحابنا هي موافقة الامر وعند المعتزلة موافقة الاراده فلا يمكن على راي اصحابنا تعريف الطاعة الا بالامر فاذا عرفنا الامر بها لزم الدور فهكذا الامر هو المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فعلى انا الطاعة فيقول هي موافقة الامر فقد عرف الامر بما لا يمكن تعريفه الا بالامر وذلك دور باطل الثاني انه ذكر في حد الامر المامور والمامور به وهما لعطان مشتقان من الامر ومعرفة المشتق بدون معرفة المشتق منه محال لان المشتق مركب والمشتق منه مفرد ومعرفة المركب بدون معرفة مفرده محال فاذا عرف الامر بالمامور والمامور به لزم الدور وهو باطل الوجه الثالث انه يبطل علينا بقوله او علم وجب كذا فانه قول يقتضي طاعة المخاطب بفعل ما تناوله القول وليس بامر وان فسر القول بالامر وهو الصفة المعلومة فقد جعل الحد في الحد وهو خطا ظاهر وكذلك ان فسر المامور والمامور به بما ذكرنا والوجهان الاولان اوردهما المصنف وتبعه اللساني

منهما السهروردي صاحب التنقيحات ولا دافع لهما اصلا وان يوهم بعضهم ان لهما دافعا على ما سنذكره بعد ذلك واما الثالث فيندفع بقوله القول فانه للمعهود وقول القائل اوجبت مركب ويمكن دفعه ايضا بلفظ المامور والمامور

قال المصنف رحمه الله وما يسمها ما ذكر المعتزله الشرح قال رحمه الله اعلم انه كان قد ذكر وافي الامر بمعنى القول وحين اما قوله بمعنى القول فالمراد به الكلام اللساني واما قوله ذكروا وجهين فانه ربما يوهم ذلك انحصار الحدود المذكوره للامر اللساني في الوجهين وليس كذلك ودفع الوهم ان المراد بانحصاره ان سلمنا انها الحصر في الوجهين الذين يعتمدان او يعتني بعض الاعتماد او بعض الاعتنا والوجه الاول هو معتمد الاشاعرة الوجه الثاني هو الذي عول عليه اكثر المعتزله وقالوا الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وانما قيدوا الامر اللساني فانهم لا يقولون بكلام النفس واما قولهم او ما يقوم مقامه انما ذكروا ذلك ليشمل واحد الامر سائر اللغات ولو اقتصر على قوله قول القائل افعل لخرج عنه الامر بسائر اللغات غير العربيه فلا يكون الحد جامعا والمقصود حد الامر مطلقا من غير اختصاص بلغة دون لغة قال المصنف رحمه الله هذا خطا من وجوه الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان هذه الوجوه واصحها عند غير الشرح والوجهان الاولان يندفعان عن المعتزله بقولهم في الحد او ما يقوم مقامه على ما اعترض المصنف واما قوله بعد ذلك واذا كان الامر على ما ذكرناه على ما هذا الوجه كان قولنا الامر هو اللفظ الدال على طلب الفعل كافيا ويقع التعرض لخصوص قوله صانعا ضعيف لانه ليس في ذلك الا تغير العباره ويبقى معنى كلامهم بعبارة احسن واما امر الساهي والنائم والحاكي فانه قاعه ظاهر لانه لم يوجد في تلك الصور قول القائل لمن دونه افعل وذلك لا سيما الخطاب للغير قال صاحب الحاصل وليس في حد المعتزله خلل كبير واعلم انه يرد على حدهم سؤال لا دافع له وهو ان يقال المقصود من التعريفات الحدية او الرسمية معرفة الماهية الكلية او تمييزها عن اغيارها وما ذكروه لا يفيد شيئا من ذلك فيه الا الاشارة الى صيغة الحدود فهو تحصيل المحدود وصار هذا كما اذا قيل ما الانسان فاشار الى شخص فقال هذا انسان وهذا القدر لا يفيد معرفة الماهية الكلية وتمييزها عن اغيارها واما الحد الذي اختاره المصنف فلنشرحه اولا ثم ننظر في صحته قال المصنف في الصحيح ان يقال الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلا اما قوله طلب الفعل فيعلم ان الطلب وجداني التصور ويمتاز به عن بقية اقسام الكلام كالنهي وغيره واما قوله بالقول ليخرج عنه الطلب النفساني والطلب بالاشارات المفهمة والقراين واما قوله على سبيل الاستعلا فالمراد صفة عارضة للامر حين الخطاب نحو غلظ او رفع صوته وشبه ذلك وبين العلو فرق ظاهر وذلك لان العلو صفة للامر كمنصب او علم او حسب او غير ذلك واما الاستعلا فلا يستدعي شيئا من ذلك بل يوجد تلك الهيئة المذكوره من الادنى ومن العلي ومن المساوي والمذاهب ثلاثة في اعتبار العلو والاستعلا مذهب اكثر المعتزله اعتبار العلو ومذهب المصنف وابي الحسين البصري اعتبار الاستعلا والمنسوب الى الاشاعرة عدم اعتبارهما في الامر هنا سح لهذا الحد وهو ضعيف لانه يبطل بقول القائل اما طالب منك سعي اليها فانه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلا ولا جواب له الا بحمل القول بالمفرد وبه يندفع النقض بقول القائل اوجب عليك فعل كذا وهذا واجب عليك وان تركت هذا عوقبت او ما جرى هذا المجرى في الحد فيقال الامر هو طلب الفعل بالقول الدال عليه بالذات او دلالة اولويه او بالوضع وبه يندفع النقض المذكور لانه خرج عن كون طالبا منه السعي يدل بالذات او بالوضع على معنى الجزم بل بالالتزام على معنى الامر والصواب ان يقال في حد الامر اللساني انه اللفظ الدال على طلب الفعل دلالة اولويه على سبيل الاستعلا او العلو او باسقاطهما على ما يقتضي المدلول اعتباره و لفظ الدات او الوضع يدل على ذلك واي محذور في استعمال اي لفظ شيت من الثلاثة في دفع النقض وقول المصنف الامر طلب الفعل بالقول وضع مكان الجنس طلب الفعل وهذا الامر يتغاني فيتوهم ذلك احسن الامر اللساني هو الطلب النفساني وليس كذلك بل الصواب ما ذكرناه وهو واضح واعلم ان من الناس من حاول دفع الاشكالين المذكورين عن حد القاضي ابي بكر للامر بكلمات لا بد من ذكرها والتنبيه على انها غير دافعة فيصير بكلام المصنف قال صاحب التحصيل رحمه الله اقول الرجل

معنى قوله ماموري هذا المعنى وتبوها نفهم من قول القائل الامر هو القول المقتضي طاعة المخاطب بفعل ما منا وله القول
ونعني بالطاعة الموافقة واما كون ذلك موافقا للامر الوارد من الله اخص من هذا فسلارح جميع ما ذكروه بل ما ذكروه
مندفع عند المحققين وذلك لان ماهية الامر وان كانت مجهولة للاكثر وما حاجة الى تعريفه حدا ورسما على الجنس
والفصل لكنها معلومة لهم من حيث يمكن ان يشتق منها المامور والمامور به كان الامر معلوم لكل واحد علما ضروريا
كما ذكره في المسئلة الثالثة وهذا القدر كاف في معرفة المامور والمامور به وتعريف الماهية تعريفا رسميا ويندفع
الدور الذي ذكره ولم يورد على هذا الحد سوالا اخر فقد اندفع بما ذكرتم ثم قال واما الحد الذي اختاره المولف غير
مرضي لوجوه اولها ان هذا ينافي ما اختاره في المسئلة الاولى من ان الامر حقيقة في القول لان الحد الذي ذكره
يقتضي ان يكون الامر حقيقة في الطلب المخصوص لا في الامر المخصوص اذ الطلب مغاير للقول بل هو حالة نفسانية
ما شرح في المسئلة الثالثة وثانيها هو ان الطلب يكون جنسا للامر فيكون داخلا في ماهية الامر والامر قد ورد
في صورة المباحات في قوله تعالى فاصطادوا وعلى هذا يلزم ان يكون المباح مطلوبا وكل ما يكون مطلوبا يترجح
وجوده على عدمه وذلك في المباح محال وثالثها ان قول القائل طلبت منك السقي واوجبت عليك كذا يجب ان
يكون امرا لانه حد طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وهذا لا يسمى امرا هذا ما قاله صاحب التلخيص وقال صاحب
السفح وطويل بتقويرا حسار الجمهور ان يقال ان البحث عن حقيقة الامر لم يصدر عن جاهل بموضع اللغة ولا بخواص
احكام الامر جملة بل ممن عرف ان الامر من اقسام الكلام وان من خاصيته التعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به وانه يستلزم
لها ام المامور به والمامور له وانما اشكل عليه كونه من قبيل النطق اللساني او الاقتضاء الحالي ثم ان كان اقتضاء فهل هو
نفس ارادة المامور به او امر اخر وراءها فبين القاضي ماهيته بوجه يعتد به سيما انه القول يعني النطق النفساني
ليميز الجنس المقتضي فصلا له عن الخبر وما يضاهيه من اقسام الكلام طاعة المامور ليميزه عن السؤال وامثاله فعبر
بالمامور والمامور به عن المخاطب والفعل المخاطب به فانه اخر اعتمادا على علمه بحال السائل بل لو حذف المامور
والمامور به لم يخل بجمعه الفهم واما جعله الذي اختاره فنقول عليه نعني بالقول كلام النفس او نطق اللسان فان كان
الاول فذلك هو الطلب وهو المعنى الذي وضعه الاصحاب وان كان الثاني فالمراد بالطلب اما الصيغة او المعنى القائم
بالنفس فان الاول فهو ذلك القول وهو المعتزلة وسطله وان كان الثاني فهو حد الاصحاب الا انه قيد بكونه مدلولا عليه
بالصيغة سطل بامر الاخرس وامر العقلاء قبل وضع اللغات وامر الله تعالى قبل التبليغ ثم ما وجه استغنائه عن الاستعلاء
ويرونه سطل بالدعاء والسؤال وقال بعضهم لا نسلم لزوم الدور الذي ذكره القاضي لان الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ
بطريق الاجمال فانا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق فانه ان كان الحيوان والناطق مجهولين للسامع فسد الحد لان
الحد بالمجهول لا يصح وان كانا معلومين فهو عارف بالانسان واما سمع لفظ الانسان فعلم انه له مسمى ما وهو مسمى ما
وهو من الوجوه الانسان لان الانسان هو مسمى جامع خصوصيات اخر فيتوسل السامع بفصل ذلك المجمل الذي فهمه فشرحه
المفصل بالحد فالحدود ترجع الى تفصيل حسب الالفاظ الى المسميات اذا تقرر هذا فجاز ان يعلم السامع مسمى لفظ
المامور والطاعة مفصلا ويجهل جنسه لفظ الامر ومسماه بعض المجهول بالمعلوم وكم من عالم يشتق مع جهله بالمشتق منه
وهو المصدر فطالما نازع الادباء في مصادر الافعال مع علمهم بافعالها وباسماء فاعليها ومفعوليها والجواب
عما قاله الفاضل انه اذا سئل عن القاضي ابو بكر يقول في الحد المامور المخاطب وبالطاعة نفس الموافقة الاعم من موافقة
فلما لا يكون مدعيا بلفظه ما ذكرنا ولا وان كان فالاشكال متوجه عليه اما اذا لم يعن به ما ذكرناه بل ظاهره ما شعر به
ظاهر اللفظ فورود الاشكال واضح واما اذا قلنا انه عني به ما ذكرناه فانه يتوجه عليه الاشكال من وجه اخر وذلك لانه
استعمل المامور واراد المخاطب مجازا فان المخاطب اعم من المامور لجواز ان يكون مخاطبا بالنهي او بغيره فيلزم استعمال المجاز
في الحدود من غير ضرورة وذلك عيب في الحدود وعيبها وسهم يقول المدعي ان الاشكال وارد على ظاهر لفظه وما ذكرتم لا يدفع الاشكال
عن ظاهر اللفظ واما قوله المراد بالطاعة الموافقة لا طاعة الامر فلنا الاشكال عاد من يفسر الطاعة بموافقة الامر وهو

احسان صاحب الحد واما قوله وما ذكره مدفوع على المحصول في اخره فاعلم ان فضله بهذا الكلام ان هذا الايراد اصلا على
القاضي وذلك لان الامر معلوم لكل احد بوجه من الوجوه فان من لم يمارس الصنائع العلمية التي بها تعرف الحدود
الكاشفة عن الماهيات يامر ويميز من غير معرفة حقيقة حد الامر وهذا دليل على ان الامر معلوم لكل احد بوجه ما
من الوجوه ويلزم من ذلك ان يكون ماهيته معلومة لهم من حيث يمكن ان يشتق منه المامور والمامور به فيكون المامور
والمامور به معلومين بوجه ما علما ضروريا فلا يتوقف تعريفهما على هذا الوجه على معرفة الامر وهذا القدر كاف
في معرفة المامور والمامور به ويعرف به ماهية الامر تعريفا رسميا ويندفع الدور المذكور هذا شرح ما قاله هذا
الفاضل وهو لا يدفع لزوم الدور عن حد القاضي وبيانه ان الامر معلوم علما ضروريا بوجه ما وذلك الوجه هو تميزه
عن النهي وسائر اقسام الكلام ومجهول التفصيل للجهل بجنسه وفصله ان كان مركبا منهما وبماهيته البسيطة ان لم يكن
مركبا منهما والمامور والمامور به كذلك فهما متميزان عن النهي والمنهي عنه تمييزا ضروريا وهما مجهولان تفصيلا ويعرفهما
تابعة لمعرفة الامر اجمالا وتفصيلا فاذا عرف الامر بالمامور والمامور به فاما ان يكون ذلك تعريفا له بذلك الوجه المعلوم
للامر ضرورة وهو الاجمال او الوجه الثاني الذي هو التفصيل بالضرورة فان كان الاول كان ذلك تعريفا للامر
الضروري معرفته فيكون تعريفا للمعرف وهو باطل وان كان الثاني والمامور والمامور به لا يعلمان في ذلك التفصيل الا بمعرفته
على المامور والمامور به تفصيلا بالضرورة ويتوقف العلم بالمامور والمامور به تفصيلا على العلم بالامر ضرورة كونهما
مركبين منه ومن غيره ويتوقف العلم بالمركب تفصيلا على العلم باجزائه تفصيلا فاذن يلزم الدور ولا دافع له واما ما اورده
على الحد الذي ذكره المصنف فمندفع اما الوجه الاول فقياس محل ولم يكن ذكره لانه منسوب الى الغفلة وبيانه ان
المصنف قال في المسئلة الاولى لفظ الامر المعني به المركب من امر حقيقة في القول المخصوص اي الصيغة المخصوصة وهو قول
القائل وما يجري مجراه وقال صيغة افعل وما يجري مجراها حقيقة في الطلب ولا منافاة بين القولين فالوجه الاول مختل
واما الثاني فلا نسلم ورود الامر في المباحات وقوله فاصطادوا امر بل قلنا هو امر حقيقة ام مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا
لان الامر عند المصنف يدخل في ماهيته طلب الفعل ولا شك طلب الفعل في المباحات فلا يكون في المباحات امر بطريق الحقيقة
واما الوجه الثالث فهو مندفع بلفظ القول فانه للمعهود والمعهود المذكور مركب فاما ما ذكره صاحب السفح فاسلوبنا دان
من هذا الذي ذكره هذا القائل بل هو كلام مبهم وحاصله انه يفسر كلام القاضي على عرضه وحاصل كلامه تفسير المامور
بالمفعول المخاطب به والجواب عنه بما مر الا انا نبين احتمال حل ما ذكره في هذا الموضع قوله البحث عن حقيقة الامر لم يصدر عن
جاهل بوضع اللغة ولا بخواص احكام الامر جملة هذا كله كلام لا تعلق له بالمقصود اي لا يدفع ما اورد لان جلالة منصب الشخص
لا يقتضي ان لا يسهو ولا يغلط او يخل بحكم الحدود ولو اقتضى ذلك لكان ذلك جوابا عن جميع الاشكالات الواردة على
الفضلاء المتقدمين والمتاخرين ولا يسد باب البحث واما قوله انما اشكل عليه كونه من النطق اللساني او الاقتضاء ان كان اقتضاء فهل
هو نفس ارادة المامور او امر اخر وراءها بهذا الكلام من هذا القائل يشعر بانه اشكل على القاضي صاحب هذا الحد هذه الامور
التي ذكرها وهو من العلوم انه ليس كذلك بل القاضي جازم بان الامر يطلق على النطق اللساني وعلى الاقتضاء الحالي وهل صدقه
عليهما بطريق الحقيقة فيه ما سبق من الخلاف ولو لم يشكل على القاضي كون الاقتضاء الحالي فيه الارادة ام لا بل هو جازم
بانه حقيقة مغايرة لارادة المامور به وقوله في شرح كلام القاضي ان المراد بالقول النطق النفساني فليس بصحيح لان الكلام في
الامر بمعنى القول اللساني دون لفظ الامر بمعنى الاقتضاء الحالي وهذا قيل في حد الثاني القول المقتضي بنفسه طاعة المامور وقيل
في حد الاول القول المقتضي طاعة المامور بدون نفسه واما قوله عبر بالمامور والمامور به عن المخاطب والفعل المخاطب به فنقول
ما الاشكال على هذا الجواب فيما مضى فلا نعيده اما قوله لو حذف المامور والمامور به لم يخل بجمعه الفهم فهو فاسد محل لانه
لانه لو اقتصر على ما قاله لصار الحد كذا الامر هو القول المقتضي طاعة وهذا القدر يبطل بالنهي فانه قول مقتضي للطاعة ثم انه لم
يتكلم على الدور اللازم من تفسير الطاعة اما قوله نعني بالقول كلام النفس او النطق اللساني فلنا نعني به النطق اللساني
قوله وان كان الثاني فالمراد بالطلب اما الصيغة او المعنى القائم بالنفس فلنا نعني به المعنى القائم بالنفس قوله هو حد الاصحاب قلنا

لانسلم وذلك لان هذا الحد هو هكذا الامر هو طلب الفعل مدلولا عليه بالقول ومن المعلوم ان هذا ليس هو عين حد الاصحاب
مع اعتبار لفظه مدلولا عليه على ما تعرف ندويدونه ايضا لان حد الاصحاب القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به
وهذا الحد طلب الفعل مدلولا عليه بالقول وطلب الفعل ليس عين المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به لزيادة هذين
القيدين في حد الاصحاب وهو قيد المامور والمامور به وسقوطهما في حده اما قوله مع قيد كونه مدلولا عليه [illegible] يبطل
بامر الاخرس وامر العقلا قبل وضع اللغات وامر الله قبل التبليغ قلنا اما ان يجعل اشارات الاخرس المفهمة للامر من
جملة الدلالات اللفظية ام لا فان لم يجعل منعنا كون الاخرس امرا لسانا وذلك لان ما ذكرنا هو حد الامر اللساني وهذا هو
الجواب الصحيح وان جعلناه كان للاخرس امر مدلول عليه بالاشارات المنزلة منزلة العبارات واما النقض الثاني فاندفاعه
من لا نامنع ان قبل وضع اللغات امرا مدلولا عليه بالعبارات واما امر الله القائم بذاته قبل خلق شي يدل عليه فلا نسلم انه
امر لساني وبعد خلق كل شي يدل عليه وجد امر لساني فلا اشكال واما قوله من منع الدور مسلم وجا الي ان الحد هو ايضاح
ما دل عليه اللفظ اجمالا فاعلم اولا ان كون الحد هو هذا ليس بحق على ما بين في علم المنطق بل الحد هو القول الدال
على ماهية الشي واما ان الحد هو تفصيل ما دل اللفظ عليه من شي فقوله الامام المصنف في بعض المصانيف وسوقنا اخذه من ابي البركات
البغدادي حيث قال ان ابن سينا ادعى ان الحدود في غاية الصعوبة وذلك لانه يفتقر الى معرفة الماهيات المختلفة تفصيلا حتى
يعلم العدد المشترك من الاشيا المشتركات في شي داخل في الماهية والعدد الذي يفصل به كل واحد عن الاخرى ولا شك
في صعوبة معرفتها على هذا الوجه وبه يصعب تركب الحدود الحقيقية للامور الموجودة في الخارج المطابقة لها هذه حجة ابن
سينا وما قصد ابو البركات البغدادي يقال الحدود في غاية السهولة لان الحدود هي حدود الاسما والاسما اسما الامور المعقولة
وكل امر معقول فلا بد وان يعقل ان كمال الجزء المشترك [illegible] هو وكمال الجزء المباين هو فكان الحد سهلا من هذا
الوجه ثم قال المصنف في المحصل والانصاف انه اذا كان الغرض المقصود منه تفصيل مدلول الاسم كان الامر كما قاله [illegible]
المعتبر وان كان الغرض معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك في غاية الصعوبة فاذا الصحيح هذه المقدمة على ان
الحدود الكاشفة للماهيات الموجودة ليست عبارة عن تفصيل ما دل اللفظ عليه اجمالا وبتقدير تسليمه جدلا لا يلزم منه
ذلك امتناع الدور المذكور هاهنا وذلك لانه لا بد وان المعرف للشي لا يتوقف معرفته على معرفة المعرف متى كان في
التعريف دور كان باطلا جزما فهذا اما يخلص عن الدور واما قوله الحيوان الناطق ان كان معلوما فهو عارف بالانسان
قلنا لا نسلم وهذا الجواز ان يكون عارفا بكل واحد من الجزئين على بساطته ولا يكون عارفا بالمجموع المركب منهما بل
الحدود بانه جاهل لذلك فان السائل يكون عالما باجزاء الماهية لا من حيث هي اجزا لهذه الماهية بل يعرفهما من حيث هي هي
ويكون جاهلا بالمركب منهما فاذا ذكرت تلك الاجزا عقل الماهية المركبة فان في التحديد اشارة لطيفة الى كون تلك الماهية
مركبة من هذين الشيئين مثلا واما قوله جاز ان يعلم السائل مسمى لفظ المامور والطاعة مفصلا ويجهل تسميته لفظ الامر وتسميته هذا
مستحيل عقلا وقد منا ذلك فلا نعيده واما منا وعد الادات في مصادر لا فعال فهي صحيح ولكن منا دعتم فيها تبقى منادم
في مدلولات تلك الافعال واسما الفاعلين واما المنا وعده في المصادر مع الاتفاق في الافعال المشتقة من تلك المصادر واسما
الفاعلين المشتقة من تلك الافعال المشتقة من المصادر فلا يتصور اصلا فعلم اندفع عن المصنف جميع ما اورد عليه والحمد لله وحده
ومع ذلك فالحد الذي لا غبار عليه ان يقال الامر اللساني هو اللفظ الدال على طلب الفعل دلالة اولية واورد على هذا
ويقال من احد الطلب في حد الامر ان الطلب اخفى من الامر فهو تعريف بالاخفى اجاب صاحب الاحكام عن هذا بان قال اجمعنا على ان
الامر من الكلام موجود ولا يلتبس الا بالصيغة والارادة فاذا بينا انه ليس واحدا منهما تعين ان الطلب وحدا في
شاهد الصورة ليس باخفى واما احترازا في حد الامر باللفظ عن القول والكلام لانهما من الالفاظ المشتركة بين المعنى القائم
بالنفس وبين الالفاظ الدالة عليها او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر بخلاف اللفظ فالواجب اعتبار اللفظ في حد الامر
اللساني ليسلم الحد عن المجاز والاشتراك واذ قد قررنا ذلك فلنذكر الحدود التي ذكرت للامر فيقول قال بعض اصحابنا
الامر العبارة عن الاخبار بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهذا انما يستقيم او لا فائدة [illegible] لمرادان يكون الامر محتملا

للصدق والكذب وهو باطل واما ثانيا فلانه يلزم لزوم الثواب والعقاب وهو باطل اما الملازمة فلانه لو لم يحصل
لزم تطرق الخلف الى خبر الله تعالى وذلك باطل واما ان الثواب والعقاب غير لازم على اصلنا فذلك واضح وقال صاحب
الاحكام الامر هو طلب الفعل على سبيل الاستعلا وقولنا بجهة الاستعلا احترازا عن الدعا والالتماس وهو باطل بقوله
اوجب عليك الفعل وانت معاقب على تركه فلا بد من قيد اخر واعلم ان كل من اعتبر الاستعلا في حد الامر ففي حده نظر اخر
وبيان ان الاستعلا عبارة عن هيئة ما به يا لامر وذلك يختص لبادي الادميين وتعلم تلك الهيئة واما العلم بتلك الهيئة في حق الله
مما يتعذر الا في مواضع اقترنت بها قرائن دلت على هيئة الاستعلا ولا يتحقق ذلك في كل امر الاخروية عن هيئة السوال والالتماس
فافهم ذلك وقيل هو الخبر عن استحقاق الثواب والعقاب ويرد عليه احد الاشكالين وهو اللازم للخبر وتندفع عنه الثاني
وقال ابن حاجب هو اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلا وقال صاحب التلخيص الامر هو القول المقتضي بنفسه وجوب ما تناوله
القول على المخاطب اقتضا اوليا اما القول فيغني عن الشرح واما المقتضي للشي فمعناه انه لا ينفك عن الشي ويترتب عليه
وقولنا بنفسه يحترز به عن صدوره مجازا فان هذا القول مجازا في الندب ولم يكن هناك اقتضا الوجوب لانه انما تقتضيه
حقيقة لا مجازا واما الوجوب فقد ذكرناه في المقدمات واما قولنا اقتضا اوليا فيحترز به عن قول القائل امرتك بكذا
او اوجبت عليك كذا فان هذا يقتضي الوجوب بنفسه لكن لا اقتضا اوليا لان هذا الكلام وضع للاخبار عن نفسه بانه موجب
ثم بواسطة الاخبار يقتضي الوجوب ولا يكون اقتضا اوليا وهذا الحد ايضا باطل وذلك قد يستدل بالامر على الوجوب
ومقتضى هذا الحد يفسد ذلك لان الحد يقتضي ان الامر هو الذي يقتضي الوجوب بمعنى انه لا ينفك عنه الوجوب فاذا
يكون ان لو استلزم الوجوب والوجوب انما يثبت في بعض الصور بالامر فالامر يتوقف على الوجوب والوجوب يتوقف على الامر
وهذا دور باطل وقال الشيخ ابو الحسن الانباري الامر القول المقتضي تحصيل ما تناوله المخاطب به على وجه يكون
الفاعل ممتثلا واحترز بالقيد الاخير عن الدعا والالتماس وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي الامر هو استدعا الفعل
بالقول ممن هو دونه ويجب كل كلمة منها معنى فلا بد من ذكرها لاجله فلا بد من ذكر الاستدعا للفعل لان ما ليس باستدعا
الفعل ليس بامر على الحقيقة كالتعجيز نحو قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات والتهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم
والتحقير نحو قوله تعالى كونوا قردة والاباحة نحو قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فالصيغة صيغة امر في هذه المواضع
الا انه ليس بامر على الحقيقة لعدم الاستدعا وانما قلنا بالقول لان الاشارة اذا فعلت سميها الامر لا تسمى امرا على الحقيقة
واذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل يسمى امر الله وجهان والحق انها لا تسمى امرا واما قلنا ممن دونه لان استدعا الفعل
من النظير او ممن اعلا لا يسمى امرا على الحقيقة وان استعمل فيه الامر فعلى سبيل المجاز وهذا الحد قريب مما ذكره المصنف واختلفا
في اعتبار الاستعلا او العلو وكانه حد الامر اللساني والاشكال عليه هو انه ان كان حد الامر اللساني فليس جنسه الاستدعا
بل اللفظ الدال على الاستعلا وان كان حد الامر النفساني يبطل ذلك بالامر القديم وهو الطلب القائم بذاته تعالى فانه
امر وليس هو طلب الفعل بالقول اذ لا قول في الازل فان الاقوال الدالة على المعاني النفسية حادثة وقال الغزالي هو القول
المقتضي لاستدعا الفعل بنفسه على جهة سبيل الاستعلا لا على جهة التوسل وتدخل في هذا افعل وليفعل ولا يلزمنا ان
يسمى اوجبت عليك ان تفعل امرا لانه لا يقتضي طلب الفعل بنفسه بل بواسطة تصريحه بالايجاب ولا يلزمنا النهي عن اضداد الشي
حيث يقال الطلب وليس بامر لانه لا يدل على الطلب بنفسه بل بواسطة ضيق تلك الاضداد واستحالة اشتغال المكلف عنها الا به
ولا يلزمنا قول القائل اريد منك ان تفعل فانه لا يدل على الطلب بنفسه بل بواسطة تصريحه بالارادة وكانه حد للامر اللساني
وترك الاحتراز عن الامر النفساني بواسطة لفظ بنفسه واعلم انه لما احترز عن [illegible] وهو قوله اريد منك الفعل نظرا وذلك لان
عندنا ماهية الطلب وماهية الارادة مختلفان والاختلاف بين الطلب والارادة بالحقيقة واستدعا الفعل هو ان طلب الطلب
لا يتناول الارادة فلا حاجة الى الاحتراز وكذا قوله لا على جهة التوسل مستغنى عنه وقال ابن عقيل الحنبلي الامر هو الصيغة الموضوعة
لاقتضا الاعلى للادنى بالطاعة فيما استدعاه منه وعينها افعل او تفعل كذا وقال ابن عقيل في كتابه هذا الحد الاخير الامر ما كان
الممتثل له مطيعا والمخالف له [illegible] وقيل طلب الفعل على غير وجه الاستعلا والخلاف للاشاعرة وقد ورع ابن عقيل حد الامر

بالصيغ على مذهبه فانه وسائر الحنابلة لا يقولون بالكلام القائم بالنفس بل الكلام شاهدا وغائبا عبارة عن الحروف والاصوات
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال القاضي عبد الوهاب من المالكية الامر معنى القول المقتضي الفعل من اعلا لمن دونه في الرتبة على وجه
الاستعلاء وقال السهروردي صاحب التنقيحات وقد حد بعض المشايخ الامر بانه قول يطلب به القائل فعلا ممن هو دونه وظاهر
ان القول يعم كلام النفس وغيره وقوله ممن دونه فصل بين الامر والدعا كقوله اللهم اغفر لي وما يحمله طلب الفعل ممن هو فوق القائل
الذي قدم السوال او من المساوي الذي قد يسمى التماسا قال السهروردي وقد دفعه بعضهم بان الامر قد يتصور من غير
العالي وقد يامر العبد سيده ولا يستبعدان يقوم بذات العبد امر الباري ويكون به عاصيا وهذا ربما يعرف لا وجه له
فان العبد يصح ويستحيل منه ان يحمله ان سيده دونه وليحسب انه امره وكذا غيره حتى ان الكاتب اذا قال امرت الملك بكتب وكتب
استهزائه لا يجعل نفسه اعلا من الملك فاذا كان الامر محققا يكون الطلب من الادنى محققا واذا كان موهوما موهوما
واذا كان مصدقا مصدقا او مكذبا مكذبا كسائر الحدود والحقائق والمجهولات التي باسمائها وحدودها وحاصل منع ان
الادنى يمكن ان يقوم بذاته طلب هو جازم للاعلا بل يحصل انه امر ويسمعه انه يحصل انه اعلا من الملك امنا انه لا يحصل
انه اعلى من الملك ويامره به فذلك ممنوع وهو يعني بعضهم الغزالي فالغزالي هو الذي رفع هذا الحد قال صاحب الافادة من
الناس من حده بانه القول افعل ويعطي من غير قرينه تنضم اليه او بشرط تراعي من اختلاف مرتبة او غيرهما واستدل من ذهب
الى ذلك بان قال ان اهل اللغة باسرهم وضعوا هذه الصيغة بانها صيغة الامر علما بانها تستعمل في اشيا مختلفة
كايجاب الفعل وندبه واباحته والتهديد والتكوين وغير ذلك يدل ذلك على ان جميع ما استعمل فيه موصوف بانه امر وقالوا
ولان ذلك ظاهر في الاستعمال يقولون امر فلان بكذا اذا قال له افعل ومنه الحديث مروا ابا بكر فليصل بالناس ومنه
قوله صلى الله عليه وسلم ... ذلك من الاستعمال قال صاحب الافادة وهذا الذي ذهبوا اليه غلط ظاهر لانا نعلم بالضرورة من مذهب
اهل اللغة ان التهديد والتعجيز مخالفان للامر اشد مخالفة ومن نازع في ذلك لم يكلمه لانه اما ان يكون مكابرا
او غير عارف بمواضعتهم ويدل ذلك تعلق الطاعة والمعصية بالامر قال الله تعالى واطيعوا امري وقال افعصيت امري اما
قوله تعالى اعملوا ما شئتم فلا يتصور فيه طاعة بفعل ما شاء او معصية بان لا يفعله فصح ما قلناه واما تعلقهم بان اهل
اللغة قالوا صيغة الامر فخصوا الاضافة دون غيرها فالجواب ان اضافة الصفة الى المضاف اليه مخصوص لا يقتضي ان يكون
متى استعملت في شي ان يكون ذلك الاسم جاريا عليه لانهم وضعوا الخبر مثلا قولنا القائم والمطعمات ربما استعملوها بعينها
في الامر ولم لا قاصدهم الصيغ الى الخبر ان يكون جميع ما يجرونها عليه خبرا وقد اجاب بعض من الاصوليين بان ذلك
ليس محفوظا من اهل اللغة وانما هو من اسقاط المولدين ومصنفي الكتب ومثل هذا لا يحتج به واما قوله صلى الله عليه وسلم
مروا ابا بكر فليصل وما يجري مجراه فجميع ذلك يدل على الاقتضا بمعناه اقتضوا منه الصلاة بالناس واما قوله من ...
ليس بامر حقيقة بل هو مجاز بمنزلة عن السوال وقيل هو اقتضى الفعل على الاطلاق وهذا ينتقض بالسوال والشفاعة وقيل انه
القول افعل اذا كان من الاعلى الى الادنى وهذا ينتقض بالتهديد والتعجيز ونحوه واقتضى الفعل من الاعلا لمن دونه وهذا
باطل بالشفاعة وقيل بانه قول افعل اذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة وكان مريدا للمامور به وهذا باطل بفرعه على
اصل المعتزلة وقيل ما كان المامور بامتثاله مطيعا وتركه عاصيا ويرد عليه ان الامر لا يتركه في الحد مجاز بل ترك امتثاله
ولانه تعريف الامر بحكم من احكامه وحد صاحب الافادة بانه اقتضاء الفعل من الاعلا لمن دونه على وجه الاستعلاء والقهر قال
المحققون من المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة عليه وهذا الحد هو الذي نقله المصنف عن
المعتزلة ورده بما سبق ذكره قال صاحب الاحكام هذا فاسد لثلاثة اوجه الاول ان مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بامر بالاتفاق
كالتهديد في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا الثاني يلزم ان يكون صيغة افعل الواردة
من النبي صلى الله عليه وسلم امرا ويكون هو الامر ويخرج عن ذلك ان يكون رسولا مبلغا واعلم ان هذا الوجه فيه نظر لا يخفى على
المتامل لانه يلزم على هذا ان يكون السوال والالتماس بهذه الصيغة امرا ومن المعتزلة من يقول الامر صيغة افعل على تجردها
عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى جهة التهديد وما عداهما من المحامل وهو فاسد لانه احد الامر في حد الامر وان اقتضى

على قوله بان الامر صيغة افعل المجردة عن القرائن لا غير فليس هذا من قول القائل التهديد عبارة عن صيغة افعل المجردة عن القرائن
الا ان يدل عليه دليل من جهة السمع وهو غير متحقق ومنهم من قال عبارة عن صيغة افعل بشرط ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها
على الامر وارادة الامتثال فارادة احداث الصيغة احترازا عن النائم اذ لو حدث منه الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر
احترازا عما اذا اريد بها التهديد وما سواه من المحامل وارادة الامتثال احترازا عن الرسول الحاكي فانه لا يريد
فانه لا يريد الامتثال وهذا فاسد ايضا من وجهين احدهما احد الامر في حد الامر وتعريف الشي بنفسه محال الثاني ان الامر الذي
هو مدلول الصيغة اما ان يكون هو الصيغة وهو محال لان الصيغة لا تكون دالة على الصيغة او غيرها فيمتنع ان يكون هو
الصيغة وقال انه صيغة افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط غير المشروط واذا كان الامر غير الصيغة فلا بد من
تعريفه ولما اعيت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم الامر هو ارادة الفعل وسياتي الكلام في هذا الفصل الذي فيه
ان الطلب هو عين الارادة ام هو غير الارادة على اختلاف فيه بين الاشاعرة والمعتزلة قال ابو الحسين البصري في المعتمد
في الباب الذي بين فيه ان قولنا امر اذا وقع على القول ما الذي يفيد اعلم انه يفيد امورا لانه احدها يرجع الى القول فقط
وهو ان يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل بعينه نحو قولك لغيرك افعل او لتفعل والاخران يتعلقان بفاعل الامر
احدهما ان يكون قائلا لغيره افعل على طريق العلو لا على طريق التذلل والاخر ان يكون غرضه بقوله افعل ان يفعل المامور به
ذلك وذلك بان يريد منه الفعل او يكون غرضه الداعي له الى القول افعل ان يفعل المقول له الفعل فاذا ثبت ذلك حددنا الامر
بانه قول يقتضي استدعا الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وقد دخل في ذلك افعل وقولنا لتفعل ولا يلزم عليه ان يكون
الخبر عن الوجوب امرا لانه ليس يستدعي بنفسه الفعل لكن بواسطة تصريحه بالايجاب ولذلك يقول القائل اني اسئلك ان
تفعل يقتضي بنفسه ارادة اثبات ارادة الفعل ويتوسطها يقتضي البعث على الفعل ولذلك النهي عن جميع اضداد الشي ليس
يستدعي فعل الشي بنفسه وانما يقتضي ذلك بتوسط اقتضاه صح بذلك واستحالة الانفكاك عنها الا اليه وقد دخل في قولنا
يقتضي استدعا الفعل الارادة لانا بينا انها داخلة في معنى الاستدعا والطلب قال المصنف رحمه الله
اعلم ان تصور ماهية الطلب حاصل الى قوله ويتفرع على هذه القاعدة مسايل قال رحمه الله اعلم وفقك
الله تعالى انه لما حد الامر الشاني بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وجب ان نحقق الطلب ايضا كما
للحد المذكور فقال ان ماهية الطلب متصورة لكل العقلا تصورا بديهيا وبانه هو انه لو كان تصوره مكتسبا لما حصل لمن لا يعرف
الحدود والرسوم ولم يمارس شيئا من الصنائع العلمية بالضرورة واللازم باطل فان العقلا باسرهم يامرون بعضهم بعضا مع
عدم الكسب كثير منهم الصنائع المعطية للعلم بتركيب الحدود والرسوم واستفادة التصورات منها واذا لم يكن تصوره
مكتسبا مع حصوله لكل العقلا بدليل امرهم بعضهم بعضا يلزم ان يكون تصوره بديهيا ضرورة انقسام التصور الى البديهي
والمكتسب وايضا الثاني منه فيلزم بعض الاول جزما وهو المطلوب ولانهم يفرقون بين الامر والخبر وبين الامر والنهي
وبالجملة بينه وبين سائر اقسام الكلام بعرفه بديهة ومعنى هذا الكلام انهم يعلمون ان الامر غير الخبر وغير النهي علما بديهيا ويعلمون
انه يصلح جوابا للامر ولا يصلح ان يكون جوابا لغيره علما بديهيا ولولا ان تصور الامر بديهي والا استحال ان يكون التمييز
بينه وبين غيره بديهيا لتوقف تصور تمييزه على تصوره ضرورة فلو لم يكن تصوره بديهيا لما كان تصور تمييزه عن غيره بديهيا
لكون تصور التمييز عن الغير موقوفا على تصور مكتسب والتصور الموقوف على التصور المكتسب مكتسب قطعا واللازم باطل ويلزم
من هذا كون تصوره بديهيا ويعني هذا انه يظهر انه لنا علما بالبديهة ان ما صلح جوابا لاحدهما لا يصلح جوابا للاخر وجب
ان يكون تصوره بديهيا والحاصل ان الانسان اذا ما استفهم او امر بحدس نفسه معنى يعبر عنه بقوله اسقني الى
غير ذلك وتميزه عن غيره تميزا بديهيا وذلك ليس بعين الصيغة لان الصيغة الدالة على الطلب تختلف باختلاف النواحي
والامم وماهية الطلب لا تختلف باختلاف النواحي والامم ويلزم من هذا ان لا يكون الطلب بعين الصيغة ولا شيئا من صفاتها
بعين ذلك واذا ثبت ذلك فمدلول ذلك الطلب هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالكلام النفساني وهو معنى قائم
بذات المتكلم بحركة يحرك عليه وقدرته وسائر صفاته القائمة به وهذه الصيغة المخصوصة دالة عليها

الامر

تصور ماهية الطلب بديهي لكل العقلا

اسقني

بانيانها والقول ان الاشاعره دون غيرهم ومذهب المعتزله ان ذلك الطلب هو الاراده على ما سياتي فاذا تام الدليل على ان ذلك الامر نفس الاراده
ولزوم من ذلك ثبوت كلام النفس اذ لا معنى لكلام النفس الا انقسام معنى الطلب بالشخص المتكلم المغاير للاراده **قال المصنف رحمه الله**
ويتفرع على هذه القاعده مسائل الاولى ان تلك الماهيه عندنا هي غير الاراده وقالت المعتزله انها اراده المامور به واعلم
ان المحقق ان الطلب في جراي التصور وفي التمسك بالوجدانيات على الغير اذ كان منكرا له نظر لا يخفى على المتامل
ثم نقول الطلب الوجداني التصوري من خواصه ان يتعلق بشي يمكن الحصول وان يكون حصوله متضمنا لغرض الطالب يكون
حصوله له اولى من لا حصوله له وان يكون مفقودا حال الطلب وان حصل لا يبقى ذلك الطلب فان ادعى المصنف كون
هذا الطلب الموصوف بديهي التصور فهو مسلم لكن لا يجدي له نفعا اذ لا يمكن اثبات مثل هذا الطلب النفساني في الله تعالى على اصول
الاشاعرة وان ادعى غيره فلا نسلم انه بديهي التصور ولا نسلم وجوده وان قيل ان الانسان يحكم بوجود الشي حكما ضروريا
بديهيا ويفرق بينه وبين غيره بمعرفته بديهيه ومع ذلك لا يعرف ماهيه ذلك الشي فضلا عن ان يكون عارفا به
بالبديهة وهذا لان كل احد يعلم من نفسه انه موجود بالبديهه ويفرق بين الانسان الطاير بمعرفته بديهيه ثم انه لا يعرف
ماهية نفسه الطاهر بالجنس والفصل فثبت ان هذا الاستدلال غير صحيح والمقصود منه غير حاصل وايضا انه يعرف بين
الامر والنهي بالبديهه وكذا بينهما وبين الخبر فيلزم ان يكون ماهيه كل هذه الاشيا بديهيه فلم يشرع في تحديد ماهيه الامر في
هذه المسله وايضا فان رجعه عن هذا المعنى بحث هذا الكلام فهذا منه مناقض وايضا فان شروعه في ان الطلب هل مغاير للاراده
ام لا من علم الكلام فكيف خلط باصول الفقه وفي الجمله ليست لهذا البحث كثير فايده يرجع الى اصول الفقه فعلى الاصولي في
هذا المقام ان يبحث عن القول المخصوص الذي يسمى امرا عن حقيقته واما المعنى القائم بذات المتكلم الذي يدل عليه هذه الصيغه
فذلك من اجلاب المتكلمين هذا ما قاله صاحب المحصل قال صاحب التنقيح لو مشى مثل هذه الطريقه لا يستغني عن الحد والبرهان
في اثبات ماهيه كلام النفس في ماهيه النفس والعقل والجسم والحركه اي اعتبار اراده الناطق لا يستعملنا ذلك ابدا في تحقيق
ماهيه الامر اذ هو المطلوب الاول ثم يحتج الى تفسير الامر بالطلب ثم دعوى كونه ضروري المقصود تصوره تصور الامر ضروره
وللخصم ان يسلم ذلك ويقول ذلك المعنى المعبر عنه بالامر او الطلب هو الاراده وما وراها غير معلوم ولا متصور ولا نسلم
ان للنفس صفة معنويه سوى العلم والقدرة والاراده فلا بد من اثباتها ولا يمكن دعوى الضروره فيه اذ المنكرون له
جم غفير من العقلا والجواب ان يقول لا ندعي الا ان ماهية الطلب على اعلى ما لها هيات غير الاراده بمبينة بديهيه
ولا ندعي انها متصوره بكنهها حتى يلزم من العلم بها العلم بجميع تفاصيلها ان كانت مركبة والدليل على ذلك الاوامر
الصادرة ممن لم يعرف الحدود والرسوم المفيده لاكتساب التصورات فلا نقل البديهي لا يفتقر الى الدليل على كونه
بديهيا وانت فقد استدللت على كونه بديهيا لانا نقول قد يكون التصور بديهيا وبداهته لا يكون بديهيا فذكر حد البديهي
من التصورات ليعلم التصور البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على تصور اخر فيعلم بالحد بداهته ولا يقدح ذلك في بداهته
لان بداهته غير ذاته بل الذي يقدح في بداهته توقف حصوله على تصور اخر واما قوله الاستدلال غير صحيح والمقصود
غير حاصل فقد سبق انه اذا المخصص الدعوى على الوجه الذي ذكرناه فالاستدلال صحيح والمقصود حاصل والنقوض مندفعه
اما قوله اذا كانت المعرفة بين الامر والخبر معرفة بديهيه يلزم ان يكون ماهيه كل هذه الاشيا بديهيه قلنا ان اردت بهذا
الكلام لزوم الشعور البديهي بما فيه يلزم ذلك وان اردت المعرفه بالجنس والفصل فذلك غير لازم من دليلنا ولا ندعيه
اما قوله اذا كان الامر لذلك فلم شرع في تحديد ماهيه الامر في هذه المسله قلنا الحد الذي ذكره يحصل هذا الامر
المشعور به اجمالا ما حاله مشعور به شعورا بديهيا والمذكور تفصيله فلا تناقض واما قوله وايضا رجعه عن هذا المعنى بحث
عن هذا الكلام فهذا منه تناقض قلنا المدعي كون الشعور بالطلب الذي هو مدلول الامر شعورا بديهيا او وجدانيا وبداهته غير
ذاته والامه على ذكر حد البديهي من التصورات فلا تناقض اما قوله كون الطلب غير الاراده من علم الكلام فكيف خلطه
باصول الفقه قلنا الكلام في علم اصول الفقه في تحقيق مدلول الامر وان الطلب المغاير للاراده وبين الاراده امر ضروري
التحقيق في اصول الفقه لان اصول الفقه علم يبحث فيه عن دلالات الادله الشرعيه على مدلولاتها التي هي الاحكام فلا بد من النظر
في

في التصور

في علم اصول الفقه في صيغ الاوامر والنواهي ودلالتها على مدلولاتها فلا بد من النظر في مدلول الامر وانه اراده المامور او غيره
ولهذا سلك المحققون من الاصوليين كامام الحرمين والغزالي وغيرهما هذا المسلك نعم كان مقتضى وضع ترتيب العلوم ان يسلم
الاصولي من المتكلم ها هنا كون الطلب مغايرا للاراده ويقرر ذلك في علم الكلام الا ان المصنف لما كان ممن يعلم من الاصوليين
في سلوك هذا المسلك وتابعهم صاحب الاشكال انه كان من الواجب البحث عن صيغة الامر وما يقتضيه وهذا الذي اعترف به هذا
الفاضل هو الذي اوجب ذكر تفسير الطلب عن الاراده فان المقتضي الامر وكشفا عنه فقد اندفع بحمد الله جميع ما اورده هذا الفاضل رحمه الله
واما قول صاحب التنقيح لو مشى مثل هذه الطريقه لا يستغني عن الحد والبرهان في اثبات ماهيه كلام النفس قلنا ان اردت بقولك
يستغنى عن الحد المعطي للعلم بماهيه قسم من كلام النفس مفصلا فلا نسلم ذلك وقد سبق منا بيان ذلك وان اردت به يستغنى عن
الرسم المعطي للشعور به فمسلم وهو المدعى واما قوله يستغنى عن البرهان على وجود كلام النفس قلنا ان اردت بهذا الكلام انه
اذا تمت هذه المقدمه وهو تميز الطلب النفساني ووجوده بمعنى انه مشعور به موجود قائم بالنفس مغاير للاراده يلزم
من ذلك قطعا كونه كافيا في اثبات كلام اذ لا معنى لكلام النفس الا الذي اشرنا اليه المغاير للاراده والعلم والقدرة وسائر
صفات النفس ولا يلتبس في مغايرته للعلم والقدره والسمع والبصر وما عداها الا الاراده فانها التبست بالطلب النفساني
فاذا تم البرهان على مغايرته البرهان للاراده وكان ذلك كافيا في اثبات كلام النفس جزما على ان امام الحرمين يفتقر الى دعوى
الضروره في كتاب البرهان لا حاجة الى التخصيص على الوجه الذي ذكرناه اما قوله لو في ماهيه العقل والجسم والحركه فلا بد من طريقه يسمى
في دعوى الشعور بهذه الاشيا وهي مذكوره في كتب المصنف واما دعوى العلم بها مفصلا فلا وبه خرج الجواب عن غيره واما قوله
للخصم ان يسلم هذا ويمنع وجودا مغايرا للاراده قلنا الجواب عن هذا المنع ميسر في المسله التي تلي هذه وذلك بينت ان مغايرة
الطلب النفساني للاراده **قال المصنف رضي الله عنه المسله الاولى** ان تلك الماهية عندنا هي غير الاراده الى اخر المسلة
الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان الامر دال على الطلب بالاتفاق بين الاشاعره والمعتزله فاما الطلب فحقيقته
اراده المامور به عند المعتزله واما عند المعتزله فهو شي غير الاراده لنا وجوه الاول ان الله ما اراد من الكافر الذي مات
على الكفر الايمان وقد امره به ويلزم من ذلك حقيقه الامر غير حقيقه الاراده وغير مشروطة بها بيان الاول وجهان
الاول انه لما تعلق علمه بانه يموت على الكفر فلو امن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ضروره عدم المطابقه ولا معنى للجهل الا ذلك
وهو محال والمفضي الى المحال محال فثبت ان ايمانه محال والله عالم باستحالته والعالم باستحالة الشي لا يكون مريدا له بالاتفاق
فثبت انه ما اراد الايمان من الكافر الذي تعلق علمه بانه يموت على الكفر وتمام الاسوله باجوبتها سياتي في مسلة
تكليف ما لا يطاق الوجه الثاني ان الله تعالى ما اراد من الكافر الذي علم منه انه يموت على الكفر الايمان لانه اراد منه
الكفر فلا يكون مريدا للايمان اما انه اراد منه الكفر فبيانه بتقرير قاعده في خلق الاعمال واراده الكائنات وهو
على انه من اصل الاشاعرة ان الاعمال باسرها مخلوقه لله تعالى ايمانا كان او كفرا طاعة كانت او معصية وان الله تعالى مريد للكائنات
فلا يدخل في الوجود شي من الاشياء الا باذنه خلافا للمعتزله والدليل على هذه القاعده ان فعل العبد يتوقف على داعية مخلوقة
موجبه للفعل وخالق موجب الفعل مريد له جزما فيكون مريدا لذلك الفعل الصادر من العبد معصية كانت او طاعة فان كانت
معصيه يلزم ان يكون مريدا لها فلا يكون مريدا منه الطاعه والا يلزم اراده الضدين وهو محال واعلم ان تقرير هذا الدليل
موقوف على ابحاث تقرر بتقريرها الدليل المذكور البحث الاول تفسير الداعي البحث الثاني في بيان توقف الفعل على الداعي
البحث الثالث بيان ان الداعي مخلوق لله تعالى البحث الرابع كونها موجبه للفعل الخامس ان خالق موجب الفعل مريد لذلك الفعل
ويلزم من صحه هذه الابحاث تقرير الدليل المذكور البحث الاول في تفسير الداعي الى الفعل فنقول الانسان اذا علم او ظن
او اعتقد ان له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة فعند حصول احدى هذه الثلاث يحصل في قلبه ميل جازم الى الفعل فان كانت
اعضاوه سليمة بل عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل واما اذا علم او ظن او اعتقد ان له في ذلك الفعل مفسدة
راجحه فعند حصول هذا العلم او الظن او الاعتقاد يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل فان كانت اعضاوه
سليمة يترتب الترك على تلك النفرة مع سلامه الاعضا فهذا هو المراد بالداعي ثم بين الاسم القول المخصوص الا ان الانسان اذا علم

تلك الماهية عندنا هي غير الاراده

او ظن او اعتقاد ان له في الفعل جرا او جانا فانه بحصول ذلك العلم او الظن او الاعتقاد داعيا الى ذلك الفعل يسمى هذا العلم او الظن او الاعتقاد بالداعي لهذه المناسبة فالداعي في حقنا احد الثلاث وفي حق الله تعالى العلم فقط لاستحالة الاعتقاد او الظن على الله تعالى ثم قالوا تلك الحالة المقتضية لترجيح الفعل على الترك الذي يجدها من انفسنا لا معنى لها الا هذه الداعية ومن الناس من قال الارادة والميل حالة زائدة على هذه الداعية وتحصل العول في ذلك ان يقول ذهب ابو الهذيل والجاحظ والنظام والبلخي والخوارزمي الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغايبا الا الداعي والصارف فاما ابو الحسين فانه اثبت الارادة زايدة على الداعي والصارف في الشاهد ونفاها في الغايب واما اصحابنا وساير المعتزلة فانهم اثبتوا المريدية صفة زايدة على المعلومية والاعتقادات واعلم انه لا بد من بيان المذاهب في مسلة الارادة فذهب النجار الى انه معنى كونه تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره فجعل الارادة وصفا سلبيا وقال البلخي معنى كونه مريدا الافعال نفسه انه موجدها ومعنى كونه مريدا الافعال غيره انه امر بها وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا الافعال نفسه انه دعا الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا الافعال انه دعاه الداعي الى الحث عليها ومذهب الاشاعرة ان المريدية صفة زايدة على كونه عالما وفاعلا وهو مذهب جمهور وهو مذهب معتزلة البصرة واعلم انه بسطنا الكلام في مسلة الارادة وان كان في علم الكلام لانه يتوقف فهم تمام كلام المصنف في هذه المسلة على فهم ما بسطناه وقد يسمى الداعي بالعرض والغرض ان الغرض تلك المنفعة المطلوبة او المعلومة او المظنونة واما الداعي فهو ذلك العلم او الظن والحكماء يسمونه بالعلة الغايية او التمامية واما تفسير الداعي على الوجه اللايق باصول مذهب المعتزلة هو ان يعلم المعلم بكون الفعل منفعة اما ان يكون يدعوه الى الايصال بتلك المنفعة الى نفسه او الى غيره الاول هو داعية الحاجة والثاني هو داعية الاحسان وداعي الحاجة اعتبار صفة الفعل وهي كونه محتاجا الى ذلك الشي واما داعية الاحسان فهو مجرد صفة الفعل واعني باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا او قبيحا وقالوا وعلم هذين القسمين مختلف لان صحة يدعوه الى الترك على سبيل الحتم والاختيار خلافه واما حسنه فانه يدعوه الى الفعل لا على سبيل الوجوب هذا هو تفسير الداعي على الوجه اللايق باصول المعتزلة البحث الثاني توقف الفعل على الداعي واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فالذي ذهب اليه المحققون من الحكماء التوقف واليه ذهب ابو الحسين البصري والذي ذهب اليه اكثر المتكلمين عدم التوقف والمختار التوقف والدليل عليه وجهان الاول ان كان القادر لما كانت نسبته الى الفعل والترك على السوية فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح لكان قد ترجح احد طرفي الممكن المتساوي والطرفين لا لمرجح لذلك وهو باطل بالضرورة الثاني لو كان يحدث القادرية كافيا في حصول الاثر لامتنع ان يكون الداعي اثر في الترجيح في شي من المواضع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان الوصف اذا كان مستقلا باقتضاء الاثر فاذا انضم اليه شي اخر بعد انضمام هذا الزايد الى شي مستقل باقتضاء الاثر يمتنع الاثر بل ذلك الامر المستقل فلا يكون للزايد اثر في وقوع الاثر ثبت ان القادرية لو كانت مستقلة باقتضاء الاثر لامتنع ان يكون للداعية اثر في اقتضاء الفعل واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة انا قد ندفع الدرهم الى الفقير للعلم بفقره ولولا هذا الاعتقاد لما دفعناه ثبت ان الفعل بدون الداعي يلزم منه التوقف المذكور وفي المسلة ادلة اخرى وللخصوم معارضات ضعيفة في حكم المسلة تركناها طلبا للايجاز لكون الاستقصاء في ذلك يليق بالكتب الكلامية البحث الثالث في بيان ان تلك الداعية مخلوقة لله تعالى والدليل عليه هو ان تلك الداعية لو كانت من فعل العبد وقد بينا توقف الفعل على الداعية يلزم توقف صدور الداعية من العبد على داعية اخرى منه والكلام في الداعية الثانية كالكلام في الاولى فيلزم توقفها على داعية ثالثة من جهة العبد والترجيح من غير مرجح فيلزم اما التسلسل في المؤثرات او الترجيح المذكور وهما محالان فيلزم كون الدواعي مخلوقة لله تعالى وهو المطلوب البحث الرابع في بيان حصول الداعي يجب صدور الفعل من القادر واعلم ان من الناس من قال يصير الفاعل عند وجود الداعي اولى بالوقوع والمختار انه يجب وقوعه والدليل عليه الاول ان عند وجود الداعية اما ان يمكن ترك الفعل او لا فان لم يمكن وجب صدوره عنه وهو المطلوب وان امكن فليكن الفعل معدوما مع الداعية المرجحة مرة وموجودا اخرى فاختصاص احد الوقتين بوجود الفعل مع استمرار الداعية في الحالين اما ان يكون لمرجح او لا فان لم يكن يلزم الترجيح من غير مرجح وان كان

لزم التسلسل اما في الدواعي او في غيرها من المرجحات وهو باطل وهذا الوجه هو الذي عبر عنه في الكتاب بقوله عند حصول الداعي يجب حصول الفعل والا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح او التسلسل الثاني عند حصول الداعية المنفردة للوجود اما ان يرجح جانب الوجود اولا فان لم يرجح اليه لم يعلم كون تلك الداعية داعية اليه وهو محال وان رجح فاما ان يكون العدم ممتنعا ام لا فان كان ممتنعا هو المطلوب لان ما يمتنع عدمه يجب وجوده وان لم يمتنع فنقول كل ما لا يكون ممتنعا لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان تارة الاثر واقعا واخرى غير واقع فيصير احد الوجهين عن الاخر في اختصاصه بوقوع الاثر فيه اما ان يتوقف على انضمام قيد اخر اليه لاجله صار اولى بالوقوع او لا فان يتوقف فقد كان هذا الذي قبل انضمام القيد الزايد اليه ممتنع الوقوع بحيث حكمنا انه اولى بالوقوع كان ممتنع الوقوع وذلك محال وان لم يتوقف فنقول حصول تلك الاولوية الى الوقتين على صورة واحدة لان تلك الاولوية حاصلة وقت وقوع الاثر ووقت عدم الاثر واختصاص احد ذينك الوقتين بالوقوع فيه دون الثاني يوجب ترجيح لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح وذلك محال الا ان هذه المسلة مفرع على ان القادر لا يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعية المرجحة البحث الخامس في ان خالق موجب الفعل مريد لذلك الفعل لان خالق موجب الشي عالم بموجبه بدون الارادة موجبه محال والمقدمة بديهية بعد صحة الابحاث كلها وصحتها فهذا الدليل المذكور ولزم من ذلك كون الافعال الصادرة من العباد مرادة لله تعالى ومن جملتها المعاصي فيكون مرادة الوقوع وكفر الكافر الذي علم الله انه يموت على الكفر منها فيكون الكفر مراد الوقوع لله تعالى فلا يكون الايمان منه مرادا منه في تلك الحال والا لزم ارادة الضدين وهو باطل باتفاق الاشاعرة والمعتزلة فقد ثبت المقام الاول بهذا الوجه واما المقام الثاني وهو انه امر ذلك الكافر بالايمان وذلك لانعقاد اجماع المسلمين كافة على ان الكفار باسرهم مامورون بالايمان فقد صحت المقدمتان وهو انه ما اراد الايمان وانه امر به والنتيجة بعد ذلك واضحة وهو انه يلزم وجود الامر بالشي الذي هو طلب ذلك الشي بدون ارادة المامور به فلا يكون الطلب هو الارادة وهو المطلوب هنا تمام تقرير هذا الدليل على ابلغ بيان والله المستعان قال المصنف رضي الله عنه فان قيل ما المراد بقولك امر الكافر بالايمان ان اردت به انه امر بصيغة دالة على انه مريد لعقابه في الاخرة ان لم يومن فمسلم وهي صيغة اخبار ومدلولها ارادة عقاب تارك المامور فلا يحصل مطلوبكم انه وجد الامر الدال على الطلب بدون ارادة المامور ضرورة ان الموجود والحالة هذه الاخبار عن ارادة عقاب تارك الامر وان اردت به غير هذا فلا بد من بيانه لنظر في صحته وفساده سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه ما اراد الايمان قوله الايمان محال الوقوع من الخصم المذكور قلنا لا نسلم استحالته فان الايمان ممكن لذاته فلا ينقلب ممتنعا وسياتي تمام تقرير هذا الكلام في مسلة تكليف ما لا يطاق سلمنا استحالته ولكن لا نسلم ان المحال يمتنع ارادته وهذا لان الارادة من جنس الطلب واذا جوزت طلب المحال مع العلم بكونه محالا فلم لا يجوز ارادة المحال مع العلم بكونه محالا واعلم ان المصنف ترك الترتيب الصحيح في ايراد هذه المسلة على ما سنبينه فاعلم على النظر وذلك لان الواجب بمعنى ذلك العلم ان يمنع المقدمة الاولى ثم الثانية منهما وللدليل المذكور مقدمتان الاولى انه ما اراد من الكافر الايمان الثانية انه امره به والمصنف على الواجب فانه منع الثانية ثم منع الاولى ثم اجاب المصنف عن الاول بوجهين الاول هو ان نقول ليس الامر الا الشي عبارة عن الاخبار عن ارادة عقاب تاركه لانه لو كان كذلك لما يطرق اليه الصدق والكذب لان الخبر شانه ذلك واللازم باطل فالملزوم كذلك الوجه الثاني لو كان الامر عبارة عن الاخبار عن ارادة عقاب تاركه لما جاز العفو عن العقاب اصلا لكونه يستلزم تطرق الخلف الى الخبر الصادق وهو محال لكن العفو عن الله جائز بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندكم فلانكم تجوزون سقوط العقاب على الصغاير قبل التوبة واما عن الكباير فبعدها اما قوله لم لا يجوز ان ارادة المحال ممتنعة فلنا الوجهين اما اولا فلانا لا نتفق من الاشاعرة والمعتزلة واما ثانيا فلان الارادة صفة من شانها ترجيح احد طرفي الجايزين على الاخر وذلك يستدعي كونها انما تتعلق بالجايز الممكن وهو محال في المستحيل الوجه الثاني لبيان ان الطلب الذي هو مدلول الامر غير الارادة وذلك لان الحكيم يقول اريد منك الفعل الفلاني ولا امرك به ولو كان الطلب هو الارادة لزم التناقض لا نتج ويجري هذا الكلام مجرى قوله اريد منك لا اريده وذلك ... الوجه الثالث لبيان ان

الطلب الذي هو مدلول الامر غير الارادة وذلك لان السيد قد يامر عبده بالاشياء في الشاهد وذلك بان يريد السيد اظهار تمرده
وعصيانه وسوء ادبه لبعض الناس فاذا الحق منه الامر لعبده والحالة هذه فمن المعلوم انه لا يريد ادخال المامور به في هذه الصورة
فالامر قد تحقق وارادة المامور به منتفية فدل ذلك على ان الطلب الذي هو مدلول الامر غير ارادة المامور به الوجه الرابع
لو ان الطلب المدلول عليه بالامر عين الارادة لما جاز نسخ الشيء المامور به قبل فعله لكنه جائز على ما اتفق على ما سياتي بعد ذلك
ان شاء الله تعالى. والملازمة ظاهرة لانه يلزم من ذلك ان يكون الشيء المامور به في حالة منهيا عنه في تلك الحالة فلو كان الطلب هو الارادة
لكان ذلك الشيء لكونه مامورا به مرادا ولكونه منهيا عنه غير مراد بل يكون مكروها وذلك محال وهذه هي مجموع الوجوه التي
تمسك بها المصنف في هذه المسالة ومن الاصحاب من ذكر وجوها اخرى فلنذكرها لتحصيل العلم بجملة ما قيل من الادلة في هذه
المسالة ونجعلها وجها خامسا فنقول الوجه الخامس من الوجوه الدالة على ان الطلب المدلول عليه بالامر غير الارادة
وذلك لانه لو كان الامر يدل على الارادة لما جاز اضافة الامر الى المكره على الامر لانتفاء الارادة عن المكره واللازم
باطل فانه يقال امر امرا مكرها او مجازا الوجه السادس ان الطلب الذي هو مدلول الامر غير الارادة وذلك
لانه لا خلاف في ان رجلا لو حلف لغريمه فقال والله لاقضينك دينك غدا ان شاء الله تعالى وكان حالا ثم لم يقضه
في غده لا يحنث وان كان الله قد امر باداء الحقوق ولو كان امره هو الارادة لكان مشروطا بها لكان يجب ان يحنث
لان الله تعالى قد شاء ان يقضيه لما امره هذا الوجه ذكره الشيخ ابو اسحق الشيرازي في مصنفه المسمى شرح اللمع واعلم
ان هذه الوجوه مما اورد عليها اسولة ونحن نوردها ثم نجيب عنها وبعد الجواب عنها نبين ضعف هذه الوجوه التي
ذكرها المصنف فنقول لا نسلم ان الله ما اراد الايمان من الكافر الذي علم انه يموت على الكفر وانما يكون كذلك
ان لو كان في الكفار من لا يؤمن اصلا وهذا ممنوع بل الله تعالى ما خلق الخلق الا للمعرفة ولهذا كل الا (?) بالايمان فكل
عبد لا بد وان يؤمن والمحققون في علم الكلام يعلم ما حل هذا السؤال وان رحمه الله تعالى سابقة على غضبه وعلى هذا
ما من عبد الا واراد منه الايمان وانه سيوجد منه الايمان فان امتد في الجهل والكفر والضلال زمانا طويلا فان الله
يغفر الذنوب جميعا حتى الشرك والكفر وذلك بان يوقظهم ويهديهم الى الايمان والتوحيد هذا المنع وسؤاله لصاحب
التلخيص ومما يورد على الوجه الثاني ذهب ان الامر كذلك في خلق الدواعي ولكن الله تعالى لا يريد من الكافر الايمان حال
ما يخلق فيه داعية الكفر معا بل بعد ما يحدث فيه داعية للايمان وامره بالايمان احداث لداعية الايمان ثم نقول التمسك
بهذين الوجهين على راي المعتزلة الذين قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين واما على راي من لا يقول بذلك فلا نسلم ذلك لانه
يقول بجواز الصدق والتقبيح (?) وايضا وكيف يتمسك بالاتفاق والمسائل العلمية الكلامية لا يحتج فيها باتفاق جماعة
سلمنا انه ما اراد الايمان ولكن لا نسلم انه امر به الكافر الذي علم منه انه لا يؤمن بل حقيقة الامر وجدت في حق من يؤمن اذا
امره به وانذره واما الذي علم منه انه لا يؤمن فلم توجد في حقه الامر بحقيقته وان وجد لصيغته ولفظه للتبليغ والانذار
لتقريع لعاقب على الترك ونقل عن (?) الاجماع على كون الكافر مامورا بالايمان اجماع في التسمية لا في المعنى وذلك
لان الكافر عند المعتزلة مامور بمعنى ان الله تعالى خلق اصواتا مخصوصة لا تقتضي ايمانه وعندنا معناه انه قام بذاته طلب
ليس باصوات مسموعة فلا اتفاق في المعنى بل في اللفظ كما في اللفظ اذا وقع الاتفاق على وجود عين في الدار وبعد فيقول
على الوجه الثاني قوله صدور الكفر من العبد موقوف على داعية مخلوقة لله تعالى دفعا للتسلسل قلنا لا نسلم لزوم التسلسل
على تقدير عدم الاختصاص بالله لجواز ان يكون البعض من الله والبعض من العبد نحو خلق الله تعالى اللسان الذائق فاذا
ذاق اللسان الطعام حصل منه عزم ما يتناوله والعزم والعلوم من العبد عند المعتزلة لا بارادة الله تعالى فهذا المجموع هو
الداعية وهو مركب منهما فاندفع التسلسل والترجيح من غير مرجح قوله لو كان الامر على ما ذكرتم لاحتمل التصديق والتكذيب
قلنا لا نسلم وهذا لان اللفظ الدال على معنى الخبر قد يكون لكونه خبرا نحو قوله زيد في الدار فيدخله التصديق والتكذيب
وقد يكون دلالته على الخبر التزاما لا مطابقة نحو الاستفهام فانه ليس خبرا بالمطابقة فلا يدخله التصديق والتكذيب
وان كان دالا بالالتزام على ان المستفهم جاهل بما يستفهمه والجواب عن هذه الاسولة اما الاول فقد علم الله منه على ما

الناسخ وفي كلامه اشارة الى ذلك وقد علمنا ذلك من مذهبه وانه كان يعتقد انه لا بد للانفس في اطوار الانتقالات
الى الابدان وادوارها ان يطهر وان يحصل لها الايمان والمعرفة حتى انفس الكفار والمشركين على ما صرح به هنا وفي
كتابه المصنف في التناسخ فاذن جوابه بابطال قاعدة التناسخ في علم الكلام واما قوله ان الله تعالى ما يريد الايمان
من الكافر لا حال ما خلق فيه داعية الكفر بل حال ما يحدث فيه داعية الايمان والامر بالايمان احداث لداعية الايمان
فهو كلام محض جدا وبيانه انه سلم ان الكفر والايمان انما هي الدواعي المخلوقة لله تعالى وان الكافر حال كفره مامور
بالايمان على ما سند عليه فيلزم من هذا ان يكون الكافر مامورا بالايمان حال وجود داعية الكفر فيسقط السؤال بالكلية
واما قوله الامر بالايمان احداث لداعية قلنا في حق من صدق انه امر الله تعالى واما في حق من كذب فلا نسلم واما قوله التمسك
بهذين الوجهين انما تم على راي المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما من لا يقول بهما فانه يجوز ارادة الصدق والقبيح
قلنا هذا الكلام يدل على الجهل بالمذهب فان الخصم لم يذهب الى جواز ارادة الصدق والقبيح واما الخلاف في طلب الصدق والقبيح
فان من قال ان التكليف بالمحال جائز جوز ذلك ومن منع التكليف بالمحال لم يجوز ذلك اما قوله كيف يستقيم التمسك في المسائل العلمية الكلامية
بالاحتجاج بالاجماع قلنا ذلك جائز اذا كان المقصود الزام الخصم والاجماع لا ينقص عن المقدمات المسلمة والمقدمات المسلمة يحتج
بها طلبا للاختصار اما قوله انما امر بالايمان من علم انه يؤمن واما من علم انه لا يؤمن فلم يوجد حقيقة الامر في حقه وان وجد الصيغ
قلنا كل عاقل بالغ فهو مامور بالايمان وذلك لاجماع الامة قاطبة على ذلك وعلى ان المراد من تلك الاوامر حقيقتها لا مجازاتها
ولو صح هذا الباب لما قامت الحجة على احد بالامر بالايمان وهذا فاسد واما قوله الاجماع في التسمية لا في المعنى وذلك لان
الاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على الامر الحادث بمعنى الحروف والاصوات وان اختلفوا في الامر النفساني فالاشعري قائل
بالامر اللساني والنفساني والمعتزلي قائل باللساني والاتفاق بينهما هو مقصود فقد وقع الاتفاق على الامر اللساني المقتضي
ولا ندعي الاجماع الا في هذا القدر ولا ندعي تصريحا تعلقه بهذا الاختلاف في الامر النفساني واما منع لزوم التسلسل
فهو مندفع لما قررنا من توقف الفعل على الداعي وكون الدواعي باسرها من الله تعالى واذا احكمت الابحاث المذكورة
على الوجه الذي قررناه علمت لزوم التسلسل قطعا وانه لا سبيل الى اندفاعه واندفاع الترجيح من غير مرجح ولا يرد هذا
السؤال الا من لم يفهم الدليل على الوجه الذي قررناه اما قوله لا نسلم ان الامر لو كان عبارة عن الخبر لاحتمل التصديق والتكذيب
قلنا المدعى ان الامر لو كان عبارة عن الخبر مطابقة لاحتمل التصديق والتكذيب والملازمة ضرورية والسؤال مندفع واما
ان الامر عبارة عن الخبر التزاما فذلك شيء لم يذكره الخصم ولا نحن بصدد نفيه واما الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان
الامر ليس عبارة عن الخبر فضعيف وذلك لانه يقال انه عبارة عن عقاب المخالف بشرط عدم التوبة في الكبائر وعدم العفو
في الصغائر فلا يلزم الخلف في تلك الصور لانتفاء الخبر في تلك الصور لانتفاء شرطه ولانا لا ارادة العقاب للمخالفات
ارادة تستلزم العقاب (?) وقد تبين ان هذه الاسولة مندفعة عن المصنف واعلم ان الوجوه المذكورة للدلالة على ان الطلب المدلول
عليه بالامر غير ارادة المامور به ضعيفة وبيان ضعفها اما الوجه الاول وهو ان الايمان من الكافر الذي علم موته على الكفر محال
مع كونه مامورا بها فيلزم وجود الطلب بدون الارادة مفوض بالطلب فان ايمان هذا الشخص محال مع انه مطلوب وطلب
المحال يوجب ان لا يكون مطلوبا وهو باطل وان منعت المقدمة طلب المحال محال ادعينا البديهة ومعنى المقدمة ان ارادة المحال
محال وللخصم ان يقول ان كان ايمانه محالا وجب ان لا يكون مطلوبا فان البديهة حاكمة باستحالة طلب المحال ولان الطلب
يستدعي مطلوبا بالبديهة ممكنا واللازم باطل والوجه الثاني ضعيف ايضا فلانه منقوض بالطلب وكذلك لان خالق داعي الكفر
طالب منه الكفر بالضرورة فلا يكون الامر بالايمان طلبا للايمان والكفر من الشخص الواحد في حالة واحدة طلبا لما يتنافى وهو محال
ايضا بالبديهة واما الثالث التكليف بالمحال فمن فساده وحسن الاوجه الدالة على ذلك اما الوجه الثاني فضعيف ايضا
وبيان ضعفه من وجهين احدهما ان قوله اريد منك الفعل الفلاني هو بنفسه اثبات ارادة الفعل وبسطها يسمى النفس (?)
على الفعل ولا كذلك الامر فانه يسمى البعث بنفسه فاندفع الناقض نص على ذلك صاحب المعتمد في كتابه الوجه الثاني ان
قوله لا امرك بسلب الامر اللساني ولا ينافي الارادة القائمة بالنفس ولا تناقض فان رديتهما الى ما يجدان فيه فيمتنع

ولا جواب له واعلم ان مذهب البلخي من المعتزلة ان معنى كونه مريدا لافعال غيره انه آمر بها فيتوجه المنع على مذهبه وكذلك
للاول على مقدمته القائلة ان الله لم يرد الايمان من الكافر الذي علم انه يموت وذلك لان ارادة فعل الغير عنده عبارة
عن الامر به والامر حاصل فلابد من ابطال مذهبه في تفسير الارادة ولابد من ابطال مذهب ابي الحسين في معنى كونه مريدا
لفعل غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليه وما لم يدل على فساد هذين المذهبين او يسلم فسادهما لا يتم الدليل اصلا لان
المنع متوجه ولا جواب له الا بيان فسادهما او يسلمه هيهنا والحاصل ان مسئلة الارادة اصل هذه المسئلة فيهما يتفرع
من المذاهب المقولة فيها يتفرع عليه هذه المسئلة واعلم انه لابد من ابطال مذهب جهم بن صفوان في الحوادث حتى يتم الدليل
اما قوله ان السيد قد يامر عبده في الشاهد بما لا يريده اظهارا لتمرده وعصيانه واعلم ان هذا ايضا ضعيف وهي عمدة
الاصحاب وذلك لانا نمنع كون السيد يامر عبده بما لا يريده غاية ما في الباب ان صيغة الامر توجد منه واما الامر حقيقة فلا
وهذا لانه كما لا يريد اظهار كونه ملذلك لا يريد اظهار كذبه ولا المستلزم لاظهار كذبه وقولهم ان التجربة لا تحصل الا
بالامر فلنا بل مقصوده يحصل بما يدل على ذلك وهي الصيغة الدالة على الطلب واما ان يكون حقيقة الطلب قائمة فلا
نسلم ذلك ويدل على عدمه عين ما يدل على عدم الارادة وقد قال امام الحرمين بان من انكر ذلك جحد مباهته بكلام خارج
ليس الا عن المنقول دون ما يوثق به في التعويل ولما ذكر الغزالي هذا الدليل في المستصفى قال هذا مسمى كلامهم وبحث ذلك (ولا ذكرها الاخ)
غور لو كشفناه لم يحتمل في الاصول المقصود عن عمدة ما يلزم عليه ويتزلزل به قواعد لا يمكن تفهيمها على وجه يخالف ما سبق الى
اوهام اكثر المتكلمين والذي يخرج من كلامه هيهنا انه يعتقد ضعف هذا الدليل وامام الحرمين ضعفه لما اشار اليه واما
الوجه الرابع فيتوقف على بيان هذه المسئلة في كتاب النسخ وسياتي الكلام فيه مفصلا تقريرا وتزييفا وقد ذكر صاحب
المحصول في هذا الموضع منوعا عديدة فلنذكرها مع بيان فسادها قال لا نسلم جواز النسخ قبل الامتثال سلمناه ولكن لا نسلم
وجود الامر هناك حقيقة بل صورته ومجازه ثم نقول لا نسلم توارد الامر والنهي عليه في حالة واحدة هذا ما قاله وهو
فاسد اما اولا فلان المصنف ما اقام الدليل على المدعى حتى يتكلم عليه بل قال سيظهر في كتاب النسخ فلا يحسن المنع هيهنا
اصلا لانه منع لما لم يستدل به هيهنا واما ثانيا فلان المنع الاول والثاني سياتي جوابه هناك واما الثالث فباطل
بالاتفاق اما عندنا فظاهر لانه امر بالذبح وقد فعل لكنه النحر او امر بمقدمات الذبح وقد فعلها ايضا واما الوجه
الخامس فضعيف ايضا وذلك لانا نسلم انتفاء اللازم اما قوله امر مكرها قلنا ذلك مجاز واما انه اصدق حقيقة فلا نسلم
والسابع الاصل المقتضي لارادة الحقيقة لا يقوى نفعا هيهنا لان هذه المسئلة علمية والاصل المقتضي لارادة الحقيقة لا
يفيد الا الظن فضعيف واما الوجه السادس فضعيف ايضا وذلك لانا نقول لا نسلم ان قضاء الدين معلق على المشيئة القائمة
بذات الله تعالى التي يدل عليها الامر فان صح فتعلقه على تلك المشيئة معنا حكم المسئلة واعلم ان من عارض في حكم المسئلة
بما ذكره من الدليل الدال على وجود الطلب النفساني المغاير للارادة معارض ان الطلب الذي هو عين المدلول
عليه بالامر خاصة وما دل عليه الخبر مخالف لماهية الطلب بالحقيقة كما قرره من ان كل احد يدرك تفرقة ضرورية
بين خصوص الامر والنهي ومدلوليهما فمدلول الامر والنهي كما هو قائم بذات الله تعالى فلذلك مدلول الخبر
معلوم ضرورة صفة مختصة بذات الله تعالى وهو باطل لان من اثبت الكلام النفساني ليس صفة واحدة والجواب
انها صفة واحدة والاختلاف في التعلق هذا جواب اصحابنا وفيه نظر والحق ان هذه المسئلة مشكلة واساسها
مبني على اثبات كلام النفس في الشاهد وفي الغائب اصعب وقياس الغائب على الشاهد ضعيف ولا يحتمل علم اصول
الفقه تحقيق ذلك فانه خروج من الفن الى فن آخر **قال المصنف رضي الله عنه** احتج الخصم بوجهين الى آخر
المسئلة **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان الخصم تمسك بوجهين الاول ان صيغة افعل موضوعة للطلب
والاشتراك باطل بالاتفاق فاما ان يكون الطلب هو الارادة المشهورة المعلومة لكل احد او الطلب المغاير للارادة الخفي
ضرورية والثاني باطل لان الطلب المغاير للارادة امر خفي لا يعرفه الا العلماء الاذكياء من الناس فلا يوضع
له اللفظ المتداول بين اهل اللسان لان وضع المشهور بازاء المعنى الخفي لا يجوز فتعين الاول وهو المطلوب الثاني ان ارادة المامور

مقتضيه في الامر والنهي به ان الامر لا يكون امرا الا اذا كان المامور به مرادا او الدليل عليه سواء لو لم يكن كذلك لجاز الامر بالماضي والواجب
والممتنع ويصح ان يقال افعل ما فعلته امس وافعل ما يستحيل منك ان تفعل واتقل المستحيل منك فعليه قياسا على الخبر وهنا
لانه لما لم يكن ارادة الخبر شرطا في الخبر جاز الخبر عن الماضي والواجب والممتنع فجاز ان يقال قام زيد امس ويكون ان يقال
الجمع بين النقيضين ممتنع والاتصاف باحد النقيضين واجب بعد صحة الملازمة واللازم باطل والملزوم كذلك اجاب المصنف بمنع كون
الطلب المغاير للارادة امرا حقيقيا بل هو نفس التصور وقد تقدم شرح هذا الكلام فانه ممنوع واجاب عن الثاني بانا لا نسلم وجود
الجامع بين المقيس والمقيس عليه سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انتفاء اللازم فان القائل يكلف بالاطلاق يجوز الامر بالواجب والممتنع والماضي
والله اعلم **قال المصنف رحمه الله** هذا الطلب يقتضي ترجيح جانب الفعل على الترك الى قوله احتج المخالف بامور **قال رحمه الله**
اعلم وفقك الله تعالى ان الطلب النفساني يعني يقتضي ترجيح الفعل على الترك ان تعلق بوجود الشيء او ترجيح الترك على الفعل ان تعلق بعدم
الشيء وذلك بالنسبة الى الطالب في هذه المعدنة ضرورية وهو ايضا الطلب الترجيح وليعلم ان الامر ان كان هو الله تعالى فلا يعني فعل
المامور به مطلوبا له بمعنى انه امر لهذا الغرض ولان حصول هذا الفعل اولى له من لا حصوله وستقرر ذلك في علم الكلام ومن ان الله
لا يفعل شيئا لغرض هذه قاعدة الاشاعرة واما المعتزلة فانهم يقولون انما يفعل لغرض او مصلحة فلا يسلم هذا القدر هيهنا الا على اصولهم
من التكلم واما ان كان الآمر غير الله تعالى كان امره لمصلحة وغرض فلنعلم معنى مطلوبية الفعل على المذهبين واذا عرفت ذلك
فنقول قد يسمى مطلوبية الشيء الى حد يمنع من نقيضه وقد لا ينتهي الى ذلك الحد والاول يقتضي بجواز وجود الشيء مع المنع من الترك او
بجواز عدم الشيء مع المنع من الفعل والاول هو الايجاب والثاني هو التحريم واما الثاني وهو الذي لا ينتهي الى المنع من الترك فاما ان يتعلق
بوجود الشيء وهو الندب او يتعلق بعدم الشيء وهو الكراهية فان قد يحصلنا على اصل الترجيح وعلى ترجيح مانع من النقيض والمراد
بالمنع من النقيض المنع من الترك ان تعلق الطلب بالوجود او المنع من الفعل ان تعلق الطلب بالعدم والفرق بين نفس الترجيح وبين
الترجيح المانع من النقيض ما بين العام والخاص وذلك لان الترجيح المانع من النقيض يستلزم نفس الترجيح من غير عكس ولا معنى للعام
والخاص الا ذلك واعلم ان هذا الذي ذكرناه انما هو بحسب اعتبار الطلب واما اذا اعتبرنا اللفظ الدال على الطلب فنقول ذلك
اللفظ اما ان يدل على نفس الطلب او على الطلب المانع من النقيض ضرورة انقسام الدال على الشيء بانقسام مدلوله ثم نقول
اما ان يعتبر مطلق اللفظ من غير اعتبار خصوص كونه عربيا او لا عربيا القسم الاول وهو مطلق اللفظ ينقسم الى مطلق اللفظ
الدال على اصل الترجيح والى مطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض والثاني منهما ينقسم الى اللفظ العربي الدال على
اصل الترجيح والى اللفظ العربي الدال على الترجيح المانع فهذه امور ستة الاول اصل الترجيح الثاني الترجيح المانع من النقيض
وهذان بحسب اعتبار المعنى الثالث مطلق اللفظ الدال على اصل الترجيح الرابع مطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض
الخامس اللفظ العربي الدال على اصل الترجيح السادس اللفظ العربي الدال على الترجيح المانع من النقيض والاربعة الاقسام بحسب
اعتبار اللفظ على ان القسمين الاولين واذا عرفت ذلك فاعلم ان العقل يجوز اطلاق لفظ الامر على قسم شئت من الاقسام الستة
او على جملة منها ولا مانع من ذلك عقلا اصلا هذا هو البحث العقلي واما البحث اللغوي فقد اختار المصنف جعل لفظ الامر اسما للصيغة
الدالة على الترجيح دون معناه المدلول عليه بالصيغة واعلم انه لابد من بيان محل النزاع في هذه المسئلة فنقول لفظ الكلام حقيقة
في المعنى القائم بالنفس عند الاشعري واما الالفاظ وهي الحروف المسموعة الدالة على ذلك المعنى فقد قال في بعض كتبه انه حقيقة
الكلام بطريق التجوز ونقل عنه ايضا قول آخر وهو انه صدقه عليها بطريق الحقيقة والحاصل ان في لفظ الكلام ثلاثة اقوال احدها
انه مشترك بين اللفظ والمعنى والثاني انه حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى الثالث عكسه نقلها الابياري في شارح البرهان وزعم ان
على راي المعتزلة والحنابلة فليس ذلك الا اللفظ اذ لا يقولون بكلام هو المعنى القائم بالنفس وينشا عن هذا الخلاف الخلاف في
لفظ الامر والنهي والخبر وسائر اقسام الكلام ان صدق لفظ الامر والنهي والخبر على الالفاظ الدالة على معانيها القائمة
بالنفس حقيقة او مجاز واذا عرفت ذلك علمت ان اختيار المصنف هاهنا اختيار لاحد الاقوال الثلاثة وهو انه حقيقة في اللفظ
مجاز في المعنى قال المصنف والدليل على ذلك وجوه الاول ان ائمة اللغة قالوا الامر من الفوح افوح ومن نصر انصر ومن سعد اسعد
فقد اطلقوا الامر على نفس الصيغة والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في اللفظ كان مجازا في المعنى والا لزم الاشتراك

معنى

هذا الطلب معنى ترجيح جانب الفعل على الترك

الرابع

وهو خلاف الاصل الثاني هو انه اذا قال الآمر لا امر ولا اقصد هكذا حيث صدرت منه اشارات وقرائن دلت على قيام معنى الامر بالنفس
فانه لا يعتبر عليه ولو كان يصدق الامر على المعنى القائم حقيقة لحصل التناقض باطل ولا يقال لو كان الاخرس لا يفهم منه الامر حيث
ان اللازم باطل ولا يقال لو كان الاخرس لا يفهم منه الامر حيث لو لم يكن الامر حقيقة في المعنى القائم بالنفس لان صاحب الاشارة اللفظ
وهو دال المعنى لا نسلم انا نمنع حكم المسئلة ونقول انه اذا اشار الاخرس لا يفهم منه الامر وان كان يطلق عليه انه لا يعقل ما لم يهاني
لفظ الامر اذا احتمل حقيقة في الصيغة امكن حمله في المدلول مجازا بطريق الملازمة وذلك لانه يلزم من الدال المعين مدلول معين
واما اذا احتمل حقيقة في المعنى هو مدلول الصيغة لعدم حمله مجازا في الصيغة بطريق الملازمة لانه لا يلزم من المدلول الدال المعين بل يلزم
دليل ولا المدلول لان ذلك بالعكس فكان راجح لي ورابعها انه اذا قام معنى الامر بقلب الانسان ثم لم يطلق شيئا لا يقال انه امر ولو كان حقيقة في
المعنى لقيل له امر ولانه اذا قيل امر فلان فلانا فانه يسبق الى الذهن الصيغة والتبادر الى الذهن امارة الحقيقة في المخالف
بالاية والخبر والشعر والمعقول والمخالف هو الذي يدعي كون لفظ الكلام حقيقة في المعنى النفساني مجازا في اللساني فلنعم الخلاف
لفظا وادلة المخالف الدعوى على هذه الصورة فاذا علم ذلك فنقول اما الاية فقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله
الله تعالى كذبهم في قولهم نشهد انك لرسول الله وهذا التكذيب اما ان يكون عائدا الى النطق اللساني او الى معناه النفساني والاول محال
لصدقهم في النطق اللساني بعين الثاني ولا يمكن اثبات شهادة نفسانية لكون الكذب عائدا اليها فيكون لفظ الشهادة مستعملا
في المعنى النفساني والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في اللفظ الدال عليها والا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ويلزم
من ذلك ان يكون اطلاق اسم لفظ الكلام واشتقاقه على معانيها بطريق الحقيقة بالاجماع وهو المطلوب واما الاثر فقول عمر رضي الله عنه زورت
في نفسي كلاما فسبقني ابو بكر رضي الله عنه وجه التمسك انه اطلق لفظ الكلام على المعنى القائم بالنفس لانه المزور اي حصلت معنى اعبر عنه
الى العشيرة عن ابو بكر والاصل في الاستعمال الحقيقة واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وجه الاستدلال به انه اطلق لفظ الكلام على ما في الفؤاد وهو المستور والاصل في الاطلاق الحقيقة وما في الفؤاد هو المعنى فيكون حقيقة فيه
مجازا في اللفظ دفعا للاشتراك واما المعقول فقول الكلام اسما للالفاظ بل هو اسم لمعنى الالفاظ والدليل عليه انه لو كان اسما للالفاظ لكان
تسميتها بالكلام لكونها معربات لدوران وجهه ظاهر وذلك انه دار اسم الكلام مع كون الشيء معربا لما في النفس وجودا وعدما لانه
لما كانت الالفاظ معربا تسمى وغير اللفظ كصوت الباب وغيره لما لم يكن معربا لما في النفس لم يسم بالكلام والدوران دليل على علية المدار للدائر
على ما سيأتي فيكون الموجب لتسمية الالفاظ كلاما كونها معربات لما في النفس والاشارة والكتابة معربات لما في النفس فيلزم ان يسمى كلاما فتعد
صحة الملازمة وبقي قولنا لو سميت الالفاظ كلاما لسميت الكتابة والاشارة كلاما واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك فثبت ان لفظ الكلام
ليس اسما للالفاظ حقيقة وقد علم انه موضوع للالفاظ فتعين ما ذكروه والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون التكذيب
عائدا الى النطق اللساني وهذا لان الشهادة هي الاخبار عن الشيء مع العلم به فلما لم يكونوا عالمين كذبهم الله تعالى في ادعائهم كونهم شاهدين وعن الثاني
ان قوله زورت في نفسي كلاما اي حررته كما يقال زورت في نفسي دارا اي تخيلتها ولذلك عبر الكلام عبارة عن تخيل تلك الالفاظ فيكون قد اطلق
اسم الكلام على الالفاظ لا على المعنى وعن الثالث انا لا نسلم كون الشعر عربيا محضا ليصح الاحتجاج به ثم سلم كون الشعر عربيا محضا ولكن لا احتجاج به وهذا
لان المراد منه ان المقصود من الكلام ما حصل في الفؤاد وحاصله ان الكلام ذو لفظ ومعنى والمقصود من الكلام لفظه بل معناه القائم بالنفس فيكون لفظ
الكلام مستعملا في اللفظ دون المعنى بل الاحتجاج في الشعر وعن الرابع انه تناسى اللغة ولا نسلم صحته قال صاحب التلخيص ابو القاسم ان ما ذكر ههنا من وجوه
اولها ان ما اشبه ههنا بعد اشبه قبل هذا وهو حيث قال والمجاز ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهو خلاف الكون حقيقة في شيء اخر
دفعا للاشتراك وثانيها انه لم يحتج من خالفه في هذه المسئلة وزعم ان لفظ الامر حقيقة في شيء اخر ورد عليهم ونقل احتجاجهم فلم يذكر
من ذكرها هنا بالخلاف وذكر حجته واجاب عنها فافراد هذه المسئلة عن تلك المسئلة ليس فيها كبير فائدة وثالثها انه قوله ههنا احتج المخالف
بكذا وكذا ان بعض العلماء ذهب الى ان لفظ الامر حقيقة في المعنى القائم بالنفس دون الصيغ المخصوصة والا لما كان في هذه المسئلة
وسؤال الاحتجاج والجواب هذا تناقض قوله في اول الباب اتفقوا على ان الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في انه هل هو حقيقة في غيره ورابعها
انه ذكر في المقدمات ان الكلام لفظ مشترك عند المحققين بين هذه الحروف المقطعة المسموعة وبين المعنى القائم بالنفس انه ارتضاه وقال ذلكن
في الاصول عن اللفظ دون المعنى واذا كان الكلام مشتركا والامر ايضا كلام فوجب من هذه الصيغة وبين المعنى القائم بالنفس والذي تقرره ههنا خلاف ذلك
معانيها

وخامسها ان الترجيح الذي جعله مدلولا للصيغة لا بد ان يكون من جهة مختار لان غير المختار لا يتمكن من الترجيح ولا يتصور منه ترجيح جانب الفعل على
الترك او ترجيح جانب الترك على جانب الفعل وذلك المختار في مسئلتنا اما العبد المأمور او الآمر لا جائز ان يكون العبد لوجوه اولها ان العبد مضطر
في افعاله بسكوت الاختيار على ما قرره المصنف فلا يكون مختارا وثانيها انه قد يتحقق الامر من حيث لا قدرة ولا اختيار للعبد فيه كالكافر الذي
علم الله انه لا يؤمن والمسلم الذي علم انه لا يحج فيتحقق الامر في حقهما مع انتفاء القدرة لان ذلك ممتنع ولا قدرة على الممتنع وثالثها ان الترجيح الذي هو
مدلول هذه الصيغة لو كان من جهة العبد لكان لفظ الامر مشتركا بين المعنى القائم بذات العبد وبين المعنى القائم بذات الآمر وهو الطلب الذي
اسمه وهذا باطل ولا جائز ان يكون من جهة الآمر لان الله تعالى قد يأمر عبده بالامر به وما لا يريده فلا يرجحه ولان ترجيح الله تعالى جانب الفعل
يستلزم وجود الفعل لا محالة والا لما رجح وعلى هذا يمتنع وجود المأمور دون فعل المأمور وليس كذلك لان المفهوم من هذا الترجيح
مغاير للمفهوم من الطلب كما ذكره وبرهن عليه ان مدلول الامر وحقيقته هو الطلب على هذا يلزم ان يكون مدلوله شيئين مختلفين وبذا بطل ذلك
فان قلت ههنا لفظان احدهما لفظ الامر وهو دليل والآخر صيغة افعل وهو مدلول فلعله يجعل الترجيح مدلولا للصيغة والمطلوب والطلب
مدلولا للفظ الامر قلت المصنف مدلول لفظ الامر وحقيقة الصيغة فقط ويعني ان يكون حقيقة شيئا آخر فلا يأتي له هذا العذر ولان الطلب
انما دل عليه بالصيغة لا بلفظ الامر والجواب عن قوله فانه ههنا فقد اشبه مرة قلنا ليس كذلك وبيان ذلك ان العلماء اختلفوا هنالك في
ان لفظ الامر هل هو مشترك بين القول المخصوص والفعل او هو مشترك بين القول المخصوص والشأن والصفة والطريق على ما سبق الحفظ وبيانه
واما ههنا فاختلفوا في ان الامر هل هو مشترك بين الصيغة الدالة على الطلب القائم بين معناها او مدلولها وهو ذلك الطلب او هو حقيقة في احدهما
مجاز في الآخر والخلاف في هذه المسئلة غير الخلاف في تلك المسئلة والخلاف ثم مقصور مع معاني الطلب النفساني واما ههنا فلا يتصور الخلاف الا مع
القول بالطلب النفساني فيلتبس هذا البحث ذلك على انكار اصلا والدليل في المسئلتين واحد ولا استبعاد في ذلك فان الدليل الواحد يجوز ان يثبت به امور
مختلفة وما ذكرنا خرج الجواب عن الوجه الثاني وتبين انه في ايراده بالذكر فائدة كبيرة والجواب عن الثالث انه قوله انهم اتفقوا على انه حقيقة في القول
المخصوص محمول على انهم اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص او في معناه وهو الطلب النفساني وذلك لان العلماء المعتبرين الذين
يسمون فريق منهم اثبت الكلام النفساني وفريق منهم نفى الكلام النفساني اما المثبتون للكلام النفساني فقد اتفقوا على انه حقيقة في
احدهما وهو اما الصيغة او معناها وبيان ذلك ان المثبتين اقوال ثلاثة الاول انه مشترك بينهما الثاني حقيقة في اللفظ مجاز في معناه الثالث
عكسه وهذه الاقوال الثلاثة مشتركة في انه حقيقة في احدهما جزما لان ما نصه قول القائل انه حقيقة في احدهما انه مجاز في كل واحد فلم
يذهب الى ذلك احد واما نفاة الكلام النفساني فقد اتفقوا على انه حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في انه هل هو حقيقة في الفعل ايضا
او غيره من الصيغة والشأن على ما مر فاذا قلنا اتفقوا على انه حقيقة في القول المخصوص او معناه كان ذلك كلاما صحيحا لا تناقض
فيما مضى والجواب عن الرابع انه اختار ههنا غير ما اختاره المحققون من كون الكلام مشتركا بين اللفظ والمعنى وليس يلزم ان يختار
ما اختاره المحققون من كون الكلام مشتركا بين اللفظ والمعنى وليس يلزم ان يختار ما اختاره المحققون يعني انه لا يلزم ان يكون ما اختاره
خلاف المحقق قلنا لا نسلم بل يلزم ان يكون ذلك خلاف اختيار المحققين والجواب عن الخامس ان ذلك الترجيح من المجاز وذلك المجاز هو الآمر وهو
الله تعالى قوله هذا باطل قلنا لا نسلم قوله لانه قد يأمر بما لا يريده على ما مر وما لا يريده ولا يرجحه قلنا ممنوع وهذا هذا الاعتبار مذهب
المصنف والاشاعرة ومن ان الامر يدل على طلب الفعل والطلب بمعنى ترجيح الفعل على الترك والآمر هو الله تعالى فالطالب هو الله تعالى
والفعل مطلوب من العبد مع ان الفعل المطلوب قد يدخل في الوجود مرة ولا يدخل برهانه انتفاء احوال الناس في الايمان بالمأمور به وعدم
الاتيان به فلا نقول اجتمعت الامة ما طبعه على ان امر الله تعالى لا يستلزم دخول المأمور به والا لما كان في الوجود كفر ولا معصية وقوله ترجيح الله
الفعل يستلزم وجود المحال لا محالة والا لما رجح كلام فاسد لا يقول به لانهم معنى الترجيح ههنا ولعله اشتبه عليه هذا الترجيح بالترجيح
الذي للقدرة والارادة المذكورة في علم الكلام واما قوله المفهوم من هذا الترجيح مغاير المفهوم من الطلب على ما ذكره وبرهن عليه
ان مدلول الامر وحقيقته هو الطلب وعلى هذا يلزم ان يكون مدلوله شيئين مختلفين وبذا بطل ذلك قلنا قال المصنف ان مدلول الامر
الطلب النفساني ثم قال وهذا الطلب النفساني معنى من خاصيته ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ولا يلزم من هذا كون مدلول الامر شيئين
مختلفين فاندفع بحمد الله ومنه جميع ما اورده على هذا الكلام والله الموفق قال المصنف رحمه الله نوع الاسم يطلق لفظ الامر
على الطلب الى اخر المسئلة قال رحمه الله اعلم ان هذا الكلام واضح بنفسه غني عن الشرح قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية

دلالة الصيغة على ماهية الطلب علم في الجمعها الوضع الى اخر المسئلة **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان الناس
اختلفوا في ان الامر امر بماذا فقال بعض الفقهاء ان الامر امر بصيغته وقال ابو الحسين البصري ان هذا يوهم انهم يقولون انه
استحق الوصف بكونه امرا لصيغته وقال بعض المعتزلة وهم البغداديون ان الامر امر لعينه وقال ابو الحسين البصري اذا قلنا القول
المخصوص امر فانه يفيد امورا ثلاثة احدها انه يرجع الى القول المخصوص وثانيها انه على صورة الاستدعاء والطلب للفعل على سبيل لغة
افعل وليفعل والاخران يتعلقان بفاعل الامر احدهما ان يكون قائله لغيره افعل على سبيل العلو لا على سبيل التذلل والاخر ان يكون
غرضه بقوله افعل ان يفعل المقول له ذلك الفعل وذلك بان يريد منه الفعل ويكون الداعي الى قوله افعل ان يفعل المقول له الفعل
اما الشرط الاول فلا شبهة في ان الامر يقع حقيقته على ما هو من القول صيغة افعل او صيغة ليفعل وانه لا يقع على سبيل
الحقيقة على الخبر والنهي ولو كان لا يقال لما عاد ذلك امرا واما الشرط الثاني فهو ايضا وهو اولى من علو الرتبة وهذا اذا قال من هو
اعلى رتبة لمن دونه في الرتبة افعل على سبيل التضرع لا يسمى ذلك القول امرا واما الشرط الثالث فهو الارادة فيحقق فيه ما يجري لانه لو لم يشترط لكون
ان الله سبحانه يأمر بالطاعة ولا يريدها بعد ظهور ان القول المخصوص انما يوصف بانه امر عند ابي الحسين اذا وجدت الامور الثلاثة التي من عليها المامور
فعلى هذا لا يكون صيغة التهديد امرا ولا يكون المعلوم من الله موته على الكفر مامورا بالايمان هذا على اصلهم واما لم يكن صيغة التهديد امرا عندهم
لانتفاء الشرط الثالث وهو ارادة المامور به وارادة المامور به شرط لكونه امرا على مامور يعلم بعد فهمهم فلهم من هذا ان يكون شرط الدلالة الصيغة
على الطلب فيقولون لم يكن التهديد امرا وان كانت صيغته صيغة الامر وذلك لانتفاء الدلالة على الطلب لان شرط الدلالة على الطلب كون المدلول عليه بالصيغة
مرادا فحيث لم يكن المدلول عليه بالصيغة مرادا لم تكن الصيغة دالة على الطلب لانتفاء شرطه هذا مذهب ابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري والقاضي
عبد الجبار قال الامام المعتزلة من اصلهم ان اللفظ الذي ذكروا انه امر انما يكون امرا بثلاث ارادات احدها ارادة وجود اللفظ وثانيها ارادة
جعل اللفظ امرا وثالثها ارادة الامتثال هذا مذهب البصريين منهم واما الكعبي فانه شرط ارادتين احدهما تتعلق بوجود اللفظ والاخرى بالامتثال
واما وقوع اللفظ امرا فامر بصفة لازمة للفظ ولا حاجة الى الارادة في تحصيلها وقد تحصلنا على ان المعتزلة من اعتبر في كون الصيغة المخصوصة امرا
ثلاث ارادات ومنهم من اعتبر ارادتين ومنهم من اعتبر ارادة واحدة ومنهم ابو الحسين وان الكعبي يوافق الاشاعرة في هذه المسئلة من وجه دون وجه
وان قول المصنف دالة الصيغة المخصوصة على الطلب يعني بها الوضع من غير حاجة الى ارادة اخرى ليس مذهب الكعبي لانه قائل باشتراط ارادتين بل يهم ذلك
قال الشيخ افعل امر بنفسه بصيغة لا يرد للتهديد قال هذا حسن ولكن حين يلتفت الى المناسبة وجد العبرة وقال ابن برهان بعد تحصيله على
ارادات ثلاثة الاولى ارادة ايجاد الصيغة بعد اشتغاله على اعتبارها والثانية ارادة صرف اللفظ من غير جهة الامر الى جهة الامر واختلف
اصحابنا في ذلك فذهب المتكلمون الى اعتبارها واما الفقهاء من اصحابنا فقالوا ان الارادة لا تعتبر بل الصيغة المجردة عن القرائن محمولة
على الامر والارادة ارادة الامتثال فلا تعتبر اصحابنا خلافا للمعتزلة واعلم ان الامام صرح بالتزام اشتراط ايجاد اللفظ
في كونه امرا واما عند المصنف فلا يتوقف الدلالة على الطلب على كون المدلول عليه بالصيغة مرادا بل يكفي في دلالتها على مدلولها
الوضع ولا يشترط في دلالتها كون المدلول عليه بالصيغة مرادا والدليل على ذلك وجهان احدهما ان هذه الصيغة وهي لفظة
افعل او ليفعل لفظة وضعت لمعنى فلا يتوقف في افادتها لما وضعت له الى الارادة كسائر الالفاظ فان وضع الاسد للبهيمة المخصوصة
دل وضعه لها على مسماها من غير توقف دلالته على مسماها على شرط هو الارادة او غيرها وكذلك غيرها من الالفاظ الموضوعة
لمسمياتها وهذا لان دلالة هذه الالفاظ على مسمياتها من غير شرط متحقها الوضع بالدوران والوضع موجود فيما نحن فيه فلا يتوقف على الارادة
وثانيهما ان الطلب امر باطن وكذا الارادة فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على ارادة المدلول عليه بالصيغة لما امكن الاستدلال بالصيغة لتوقف
دلالتها على مدلولها الذي هو امر باطن على الارادة التي هي من الامور الباطنة والاستدلال بامر باطن على امر باطن محال اعلم ان المعترض تكلموا على هذين
الوجهين ولا يخفى انهما دافعان لمذهب الخصم فلا بد من ذكرهما والجواب عنهما والان نقول ما ذكرناه من الوجهين قال ابو الحسين اما قولهم ان اسم الاسد
لا يفتقر في كونه اسما له الى الارادة فان ارادوا به ان الواضع جعل هذا الاسم للاسد من دون ان اراد ان يسميه بذلك فهذا باطل فانه يعلم انه اراد ذلك
وان ارادوا به انه لا يكون حقيقة مثل اسم الاسد في الاسد من دون ان يريد ذلك فباطل ايضا فلا بد ان يريد ذلك فان ارادوا به انه لا يكون اسما له
في اصل الوضع بان يريد ان يكون موضوعا له فهذا صحيح لان وضع الواضع الاسماء للمعاني لا يتوقف على ارادتها على ان ذلك جار على مثله لان الذي نحن
فيه هو ان صيغة الامر تستحق الوصف بانه امر وان لم تكن مقارنتها العلم اما مورد هذا ان يقال ان اسم الاسد يوصف بانه اسد وان لم يقصد تسميته
من الاسبا

من الاسباب هذا جوابه عن الوجه الاول من دليلنا وحاصله منع الحمله في المقيس عليه واما الوجه الثاني فقد قالوا لا استدلال على الارادة بالامر
من حيث كان امرا بل من حيث انه على صيغة افعل وقد تجرد لان عند اصحابنا ان هذه الصيغة موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه
اذا تجرد وعندنا ان هذه الصيغة جعلت اللغة طلبا للفعل واذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده
او انه غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا بالصيغة هذا ما اعترض عليه ابو الحسين في معتمده وقال في شرح العمد ويمكن ان يقال ايضا
ان قولنا هو طلب واستدعاء للفعل هنا موضوعه والكلمة اذا صدرت من حكيم وكانها موضوع صح ان يكون قد استعملها فيه اذا تجردت
فاذا علمنا انه قد استعملها فيه ثم علمنا انه لا معنى لكونه مستعملا لصيغة الامر في موضوعها الا انه اراد الفعل علمنا حينئذ انه اراد
الفعل فعلمنا على التفصيل انها امر ومن قبل استدللنا بمجرد الصيغة مع حكمة المتكلم على كونها امرا في الجملة وبالقسمة التي ذكرناها
نعلم التفصيل هذا ما ذكره في شرح العمد والجواب عما اورده على الاول هو انا نفسر كون لفظ الاسد دالا على ما وضع له من غير اعتبار
الارادة بتفسير اخر غير ما فرضه صاحب المعتمد فنقول المراد من ذلك ان لفظ الاسد وضع لمعنى وهو دال على ذلك المسمى بعد الوضع من غير
توقف دلالته على مسماه على ارادة اصلا ولذلك غيره من الالفاظ يدل كل واحد منها على مسماه بعد الوضع من غير توقف تلك
الدلالة على الارادة واذا ثبت ذلك فيقاس صيغة الامر على تلك الالفاظ بجامع ما اشتركا فيه من الوضع وبه يحصل المطلوب ويندفع ما ذكره بل
لا توجه لما ذكره على ما لخصناه من التفسير واما ما اورده على الثاني والجواب عما ذكره في المعتمد ان ما ذكره مبني اما على كون صيغة الامر
موضوعة للارادة على ما هو رأي غير ابي الحسين من المعتزلة وهو فاسد لان شواهد العربية تأباه واما على انه لا معنى للطلب الا الارادة
وهو ممنوع على ما هو من قواعد الاشاعرة واما ما ذكره في شرح العمد فنقول لا نسلم انه لا معنى لكونه مستعملا للصيغة الامر في موضوعها
الا انه اراد الفعل وقوله ومن قبل استدللنا بمجرد الصيغة مع حكمة المتكلم على كونها امرا في الجملة قلنا لا نسلم الاستدلال بمجرد الصيغة
مع حكمة المتكلم على كونها امرا لان كونها امرا في الجملة متوقف على ارادة الفعل عندكم فيعود لما ذكرناه من انه لا يمكن الاستدلال الا بالطلب
امر باطن والارادة امر باطن واذا كان شرط دلالة الصيغة على الطلب الارادة صار ذلك من باب الاستدلال على امر باطن وهو الارادة
وهو محال او نقول الصيغة المجردة مع حكمة المتكلم اما ان يكون كافيا في كونه امرا ام لا فان كان كافيا فلا يتوقف دلالة الصيغة على الطلب
على ارادة الفعل لتجرده الامر وهو اللفظ الدال على الطلب بدونه وان لم يكن كافيا لم يمكنكم الاستدلال بما ذكرتم على الامر احتج المخالف بانه لو
كانت اذا كانت الصيغة طلبا وبين ما اذا كان تهديدا ولا امر الا بالارادة اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الذي ذكره حجة من يدعي ان كون صيغة
الامر يتوقف على ارادة الفعل وقد قال ابو الحسين البصري في معتمده في تقريرها وحاصلها يعود الى انه انما يميز الصيغة المخصوصة
في كونها امرا او لا فان جعلنا لم يلزم كون التهديد امرا وكذلك قوله تعالى واستفزز وكذلك قوله تعالى احسنوا الى غير ذلك مما هو على صيغة
الامر واللازم باطل فتعين ان لا يلزم اشتراط ارادة الفعل لكونه امرا اجماعا وهو المطلوب والحاصل ان من حد الامر بانه اللفظ الدال
على الفعل بالذات على سبيل الاستعلاء او العلو وجد هذا الحد بتمامه في صور كثيرة كصور التهديد وغيره فيلزم الانفصال عن هذا يستقر
حده فالمعتزلة كابي الحسين وابي هاشم وابي علي انفصلوا بمنع وجود الحد في تلك الصور وذلك لان عندهم انما يتحقق اللفظ الدال
على الطلب بشرط ارادة الفعل وهذا الشرط معدوم في تلك الصور فلا امر فيها وتنشأ من ذلك الخلاف في هذه المسئلة التي شرحها واما
اصحابنا فلم يشترطوا في الامر الارادة على ما علم من قولهم وقالوا الاشتراط في الامر الذي هو الفعل الدال على طلب الفعل الارادة
ان الدلالة على الطلب لا يتوقف على ذلك والامر هو اللفظ الدال على الطلب الى اخره وانفصلوا عن الاشكال الوارد على حد الامر
في تلك الصور بان قالوا لا نسلم عدم وجود الامر النفساني في تلك الصور ولا نسلم ان الامر النفساني لو كان موجودا في تلك الصور
والامر النفساني هو اللفظ الدال على طلب الفعل يلزم وجود الطلب النفساني في تلك الصور على الدليل واللازم باطل لانا نقول لا نسلم انه
يلزم وجود الطلب النفساني في تلك الصور وانما يلزم ذلك لان لو كانت الصيغة مستعملة في تلك الصور بطريق الحقيقة وذلك ع والاصل
المقتضي لارادة الحقيقة وان اقتضى ذلك ولكن المانع من ذلك قائم لان الكلام في الصور التي وجد المانع من حمل اللفظ على الحقيقة فيها والله اعلم
قال المصنف رحمه الله المسئلة الرابعة ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المامور به تؤثر في صيرورة صيغة افعل
امرا الى اخره **قال رحمه الله** اعلم ان هذه المسئلة فرع المسئلة الثالثة ووجه التفريع ظاهر ودليل المصنف ضعيف
وذلك لان الامر صيغة ذهنية والدليل المذكور انما يقتضي كونها خارجية والخصم لا يدعيه وهذا كما يقول الحسن هو غير النوع فلا

[illegible] ارادة المامور به تؤثر في صيرورة صيغة افعل

صيغة في الخارج ولا موصوف وهما امران ذهنيان يحمل احدهما على الاخر ذهنا فمقول الاشكال صدق قولنا
زيد قائم كلام مخبر وكذا يحمل هذا ملفعل قوله افعل امرا واعلم ان المسألة الخامسة والسادسة لا حاجة الى بسط الكلام فيهما
لا يضاحهما في المتن غير ان بعضهم اورد سؤالا على المسألة السادسة فقال المشابهة بين الامر والخبر اما ان يكون بجهة المساواة
او بجهة التفاوت فان كان بجهة المساواة لم يكن التجوز باحدهما عن الاخر اولى من العكس وان كان بجهة التفاوت فانا نمنع التجوز
والجواب اختيار الثاني واما قوله لمنع التجوز فلنا يدل ان هذا النوع من المجاز استعمله العرب وهو واقع في كلامهم بمعنى
عن الاطالة ومن المثل المشهورة لفظ الاسد فانه يستعمل مجازا في المبالغة في وصف الشجاعة والشجاعة في محل الحقيقة
اقوى واشهر وكذا لفظ القمر **قال المصنف رحمه الله** في المباحث اللفظية وفيه مسائل الاولى قوله واما الذي وقع
فيه الخلاف فخمسة امور **قال رحمه الله** اعلم ان الاصوليين قالوا ان صيغة افعل تستعمل في معاني منهم من عدها خمسة عشر
الاول الايجاب كقوله تعالى واقيموا الصلاة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم واحسنوا ويقرب منه التأديب كقوله عليه السلام
كل مما يليك فان الادب مندوب اليه قال المصنف وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للندب الثالث الارشاد كقوله تعالى
واستشهدوا والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد
في المداينات ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة كقوله كلوا واشربوا الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت
ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وان كانوا قد جعلوه قسما آخر السادس الامتنان كقوله تعالى كلوا
مما رزقكم الله السابع الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين التاسع التعجيز
كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله العاشر الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
سواء عليكم الثاني عشر الدعاء كقوله ربنا اغفر لنا الثالث عشر التمني كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى القوا
ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كقوله تعالى كن وسماه الغزالي بكمال القدرة قال الغزالي واما صيغة النهي وهي قوله لا تفعل
فتارة للتحريم والكراهة او للتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا ولبيان العاقبة ولا تحسبن الله غافلا ولا تكلنا الى
انفسنا وللياس كقوله تعالى لا تعتذروا وللارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء فهذه خمسة عشر وجها في اطلاق صيغة الامر
وسبعة اوجه في اطلاق صيغة النهي ولا يخفى البحث عن الوضع الاصلي وعن التجوز به بما هو وهذه الوجوه عدها الاصوليون
شغفا بالتكثير وبعضها كالمتداخل فقوله صلى الله عليه وسلم كل مما يليك للتأديب وهو داخل في الندب فان الاداب مندوب اليها وقوله
تمتعوا للانذار وهو قريب من قوله تعالى اعملوا ما شئتم الذي هو للتهديد قال صاحب التحصيل تقدم اشهر ان صيغة افعل قد ترد
للاجازة ولا يستبعد ان يكون قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين من هذا القبيل ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فان الاخرة
ليست دار تكليف ولا تكليف فيها بالوعيد على الترك وقد ترد للتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم وللطلب وقد يكون امرا وقد يكون
التماسا وقد يكون دعاء وقد يكون طلبا على سبيل النهي وقد عرفت اقسام كثيرة متداخلة تعود كلها الى ما ذكرنا هذا اختيار السهروردي
في التنقيحات قال المصنف رحمه الله واذا عرفت ذلك فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه
لان خصوصية التخيير والتحقير والتسوية غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة بل انما تفهم من القرائن وانما وقع الخلاف في
امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والتنزيه والتحريم فمن الناس من جعل هذه الصيغة مشتركة بين هذه الخمسة ومنهم من
جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة لاول المراتب وهو الاباحة هذا ما نقله المصنف قال
الغزالي ذهب اصحابنا واكثر الناس الى ان صيغة افعل حقيقة في الامر الذي هو طلب الفعل مجاز في غيره وكذلك قولنا لا تفعل
حقيقة في طلب الترك مجاز في غيره وذهب بعض الناس الى ان صيغة افعل مشتركة بين الامر الذي هو طلب الفعل وبين
التهديد على الفعل والايجاب والندب والارشاد والاباحة وجعلوه حقيقة في هذه الاشياء وكذلك قول القائل لا تفعل
مشترك بين النهي الذي هو طلب الترك وبين التهديد على الترك قال ابن برهان اختلف العلماء في الامر هل له صيغة ام لا فذهب كافة
الفقهاء الى ان الامر له صيغة تخصه وهو قول الاعلى للادنى افعل وذهب الشيخ واصحابه الى ان الامر ليست له صيغة تخصه
واما قول القائل افعل مشترك بين الامر والنهي والتعجيز والتهديد والتلوين لا يحمل على شيء من هذه المحامل الا بدليل
او اقسام

افعل

او اقسام قريبة وذهب القاضي واصحابنا الى ان الامر ليست له صيغة تخصه ولا ان الصيغة مشتركة بين الامر وغيره من المحامل ولا
يدل قول القائل افعل على معنى مشترك ولا على متعين وانما يدل عند انضمام القرينة اليها فتنزل الصيغة من القرينة عنده
منزلة الزاء من زيد وكما ان الزاء من زيد لا يدل على شيء حتى يركب مع الياء والدال فاذا انضمت اليه القرينة دلت على المقصود
هذا ما نقله ابن برهان واعلم انه يتوجه بسبب نقله ونقل الغزالي اشكال على قول المصنف اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة
في جميع هذه الوجوه لان خصوصية التحقير والتخيير والتسوية ليست مستفادة من مجرد هذه الصيغة فانه قد ظهر من نقل
ابن برهان ان من الناس من جعله حقيقة في التعجيز والتلوين وكلام الغزالي يدل على ان من الناس من يجعله حقيقة في الارشاد
ايضا ويتوجه ايضا عليه الاشكال على قوله وانما وقع الخلاف في الامور الخمسة **تنبيه** اعلم انه سيظهر ان لفظة افعل
حقيقة في الطلب وقد استعملت في الصور الخمسة عشر وانها اذا ثبت انه حقيقة في البعض مجاز في الباقي فلا بد ان يرد ذلك
الى احد انواع المجاز رعيا للعلاقة فنقول يمكن رد ما هو مجاز منه الى مجاز المشابهة وبيانه ان التعجيز وحده
ما يشبه الطلب بوجه فان التعجيز والتلوين والتحقير طلب بوجه ما وكذلك النهي وغيره ويمكن رد البعض الى المجاز
بطريق الضدية **قال المصنف رحمه الله** واما الذي وقع الخلاف فيه امور خمسة الى قوله والجواب الشرح
قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى انه ذهب بعض الناس الى كون هذه الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة والتنزيه والتحريم ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها مشتركة بين الوجوب
والندب فقط هذا هو قول الواقفية لان كون الصيغة مشتركة تفريعا على المشهور وهو انه للاشتراك فيما عدا هذه الخمسة
وعلى هذا لا يفيد الصيغة الطلب باطلاقها لانه غير موضوعة له بعينه وقيل ان صيغة لا تفعل بين النهي وبين التهديد على
الترك واعلم في كلام امام الحرمين رحمه الله اشارة الى ان القول بالاشتراك منسوب الى الاشعري فلنعمل لفظ الامام قال
في البرهان قد اختلف الآراء في المقصود المعنوي في المسألة فالمنقول عن ابي الحسن ومتبعيه من الواقفية ان العرب ما صاغت
للامر القائم بالنفس عبارة مفردة وقول القائل افعل متردد بين الامر والنهي نظرا الى مذهب الوعيد وان فرض حمله على غير النهي
فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب من قوله اعملوا ما شئتم واذا حللتم فاصطادوا وبين الاقتضاء في مسلك الاقتضاء متردد بين
الندب والايجاب وبين من جميع مجموع ما ذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات ثم اختلف اصحابه في تنزيل
مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح للحمل على هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها وقال آخرون
ليس الوقف مصيرا الى دعوى الاشتراك قطعا في اللسان ولكن المعني به انا لا ندري على وضع جرى قول القائل افعل في اللسان
ثم نقل عن المحققين ان ابا الحسن مستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن والوجدان يدل بالدليل على الباطل فانه لا يعتبر الوقف
مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ومحصل الذي اداه قاطعا في ذلك ان ابا الحسن لا يسلم صيغة مشعرة بالوجوب
الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل اوجبت والزمت وانما الذي تردد فيه مجرد قول القائل افعل من جهة اللغة
في وضع اللسان مترددا واذا كان كذلك فما الطريق اذا اقترن قول القائل لفظ من الفصل الذي ذكرناه مثلا ان يقول افعل حتما
او افعل واجبا ثم مترددا المتردد في الصيغة منها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التي ذكرناها فالمشعر بالامر النفساني
الالفاظ المقترنة بقول القائل فهي في حكم المفسر لقول القائل افعل وهذا تردد فرسم ما نقله النقلة بحصر عن ابن المقال
على ما فيه من الخبط واما قرائن الاحوال فلا ينكرها احد فهذا هو التنبيه على سر مذهب ابي الحسن والقاضي وطبقة الواقفية
واما المعتزلة فلم تقف على سر مذهبهم الا خواص الاصوليين وذكر بعضهم ان افعل يرفع الحرج ثم يصير مع الاقتران بالوعيد مقتضيا
ايجابا وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع التحسين في الترك مقتضيا استحبابا واصل اللفظ لدفع الحرج ناصا وذهب
خاصتهم الى ان مقتضاها عند الاطلاق الندب وهو اقرب الى حقيقة مذهب القوم وان لم يكن على سر مذهب القوم ناصا
صرح صاحب المعتمد في شرح العمد من المذهب فقال الصيغة التي بها الكلام موضوعة للدلالة على ارادة مطلقها الامتثال فهذا
مقتضاها ثم لا يكفي المراد بها الا طاعة فدار الطاعة ينقسم الى مستحق ومستحب فان اقترن باللفظ وعيد كان الوعيد دالا
على الوجوب ومدلول اللفظ الارادة فيخرج من ذلك انه للمعنى متردد بين معنيين اما بمعناه الارادة والوجوب

معنى

افعل ... والندب والا... والتنزيه والتحريم

يلزم من الوعيد المترتب واذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان المحصل اسرهم اجمعوا على فساد قول القائلين بالاشتراك والدليل على ذلك
انا نعلم علما ضروريا مستفادا من تكرر الاستعمالات والمخاطبات التي لا تعد ولا تحصى ان قول القائل افعل ليس مرادفا لقولنا
لا تفعل ولو كان مشتركا بينهما لكان مرادفا له وايضا فقول القائل ليس مرادفا لقولنا ان شئت افعل وان شئت لا تفعل وانه يسبق
الى اذهاننا عند سماعنا لكل واحد من هذه الالفاظ معنى مخصوص ولا يمكن انكار ذلك على الغزالي لانا نعرض الكلام فيما اذا
سمعنا لفظة افعل مجردا من كل قرينة وانه يسبق الى اذهاننا معان مختلفة عند سماع هذه الصيغ ولو صح ذلك لكل الاصطلاح الى اهل
العربية فيتميزوا من هاهنا الصيغتين فقالوا الامر قول افعل والنهي لا تفعل وبالجملة هذا المذهب معلوم
البطلان لمن كان عالما باللغات واوضاعها فلا تشكك في ذلك اطلاقهم مع القرينة مرة على الاباحة ومرة على التهديد
فان قيل يدعى الفرق بين افعل ولا تفعل في حق من يعتقد كونها مشتركة بينهما او في حق من لا يعتقد ذلك الاول ممنوع ولا نسلم انه
والثاني مسلم ولا نجد لكم نفعا لان ذلك بنا على اعتقاد عدم الاشتراك سلمنا ذلك لكن جاز ان يكون ذلك بنا على عرف حادث
ثم نقول انا ذكرتم معارض بان الصيغة استعملت في الاباحة والتهديد والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ان انكار سبق
معنى الطلب الى الذهن عند سماع الصيغة المجردة عن القرائن مكابرة ومن ترك المكابرة وانصف علم واعترف انه اذا سمع
الصيغة المجردة عن كل القرائن فانه يفهم معنى الطلب ويكون دالا على غيره كالتهديد والاباحة وعن الثاني ان الاصل عدم
العرف الحادث وعن الثالث انه اذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى فان قيل فيستفسر ولا عن قوله الثالث
والجواب انها ليست حقيقة في جميع هذه الامور فان هذا القول يحتمل ان يكون المراد منه ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه
الامور والخصم معترف به ويحتمل ان يكون المراد انها ليست حقيقة في شيء من هذه المعاني وهذا مناقض لما سبق ويحتمل ان يكون المراد
انه ليس حقيقة في كل واحد على سبيل الاشتراك من هذه المعاني وهو الامر لكن هذا القدر يصدق بان لا يكون حقيقة في التحريم
وينفي الاشتراك بين غيره ويخرج عنه التسوية ايضا ويبقى الاشتراك بين الثلاثة الباقية او يخرج عن الاباحة ايضا ويبقى الاشتراك
بين الوجوب والندب واذا كانت الدعوى محتملة لا جرم لا يكون الحجة مفيدة للدعوى ام لا لم يقول الملازم من الفرق بين افعل
ولا تفعل ومن قولنا افعل وان شئت لا تفعل ان لا يكون صيغة افعل مشتركة بين هذه المعاني بل لا يبعد في العرف ان يكون
احد اللفظين موضوعا لاحد المعنيين على سبيل الانفراد موضوعا للاخر على سبيل الاشتراك كالعين من القرء والطهر ونعلم انهما
ليسا مترادفين الثالث انه اثبت في المسالة التي ذكرها عقيب هذه ان هذه الصيغة حقيقة في الوجوب وليست حقيقة في غيره وذلك
هو عين المطلوب من هذه المسالة فكان ايرادها هناك تطويلا وهذه الاسولة ذكرها صاحب التحصيل والجواب عن الاول
ان المراد بهذا الكلام ان هذه الصيغة وهي صيغة افعل ليست من الصيغ المشتركة بين معنيين فصاعدا وعلى هذا المعنى يحمل قوله
والحق انها ليست حقيقة في شيء من هذه الامور ويدل على ان دعواه ما ذكرنا قوله في الجواب ان لفظة افعل يسبق الى الذهن عند الاطلاق
معنى الطلب ولو كانت الصيغة من الصيغ المشتركة بين معنيين فصاعدا لما سبق المعنى الواحد الى الذهن عند الاطلاق والتجرد عند
سائر القرائن لان ذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال هذه هي الدعوى مع الدليل اما قوله لا يلزم من الفرق بين افعل ولا تفعل ان لا
يكون صيغة افعل مشتركة قلنا المدعى ان قولنا افعل ليس مرادف لقولنا لا تفعل لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل الانفراد
والدليل عليه انه لو كان مرادفا له على سبيل الانفراد لما سبق الى الذهن عند سماع لفظة افعل معنى مخالف لما سبق من
الذهن عند سماع لا تفعل بالضرورة واللازم باطل فالملزوم كذلك واما انه ليس مرادفا على سبيل الاشتراك
فذلك لانه لو كان مشتركا بين المعنيين لما سبق الى الذهن احد المعنيين عند التجرد عن كل القرائن واللازم باطل اما قوله
اثبت في المسالة التي هي عقيب هذه المسالة ان الصيغة تفيد الوجوب وتفيد عين هذا المطلوب قلنا لا نسلم انه
تفيد عين هذا المطلوب بل لا تفيد الا بواسطة مقدمة اخرى وهي ان الاصل عدم الاشتراك وهذا لانه لا يلزم من
تبين كون اللفظ حقيقة في معنى ان لا يكون حقيقة في غيره والله اعلم **قال المصنف رحمه الله** المسالة
الثالثة الحق عندنا ان لفظة افعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض قوله الدليل التالي **الشرح قال رحمه الله**
اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من نقل كلمات العلماء فيما قالوه من جملة المسائل المنقولة في هذه المسالة فانه من معقولات
العلوم

في لفظة افعل حقيقة في ترجيح المانع من نقيض

القوم والعلماء فيما نقول قال المصنف الحق عندنا ان لفظة افعل حقيقة في الترجيح المانع وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين
وقال ابو هاشم انه يفيد الندب ومنهم من قال بالوقف ثم هؤلاء الاولى الذين يقولون انه حقيقة في القدر
المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك ثم امتاز الوجوب عن الندب بامتناع الترك وجواز الندب
عن الوجوب بجواز الترك الثانية الذين قالوا ان صيغة افعل موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك
اللفظي وهو قول المرتضى من الشيعة والثالثة الذين قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط
او فيهما معا بالاشتراك اللفظي لكنا لا نعلم ما هو الحق من هذه الاقسام الثلاثة وهو قول الامام الغزالي
وجماعة الوقف وقال صاحب المعتمد اختلف الناس في ان لفظ افعل يفيد الوجوب فذهب الفقهاء وجماعة
من المتكلمين الى انه حقيقة في الوجوب وهذا احد قولي الشيخ ابي علي وقال قوم انها حقيقة في الندب وقال
قوم انها تفيد الاباحة حقيقة وقال ابو هاشم انها تقتضي الارادة فاذا قال القائل لغيره افعل افاد ذلك منه
انه مريد للفعل فان كان القائل حكيما وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لاجلها المدح اذا
كان المقول له في دار التكليف وجاز ان يكون واجبا وجاز ان لا يكون واجبا بل يكون ندبا فاذا لم يدل دلالة
على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المحقق وهو كون الفعل ندبا يستحق فاعله المدح هذا ما نقله
صاحب المعتمد وقول المصنف قال ابو هاشم انها للندب محمول على ما فصله صاحب المعتمد وقد سبق التفصيل
الذي نقله الامام عن المعتزلة وهو قريب مما نقله صاحب المعتمد عن ابي هاشم واختار صاحب المعتمد كون افعل
يفيد الايجاب قال الغزالي ما بعد ما نقل قول الوجوب والندب والوقف ثم منهم اي من الواقفية من قال هو مشترك
كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري ايضا انه مشترك او وضع واستعمل في الاخر مجازا والمختار انه متوقف فيه ثم
قال بعد ذكر الدليل على ما اختاره شبهة القائلين انه للندب وقد ذهب كثير من المتكلمين وهم
المعتزلة وجماعة من الفقهاء ومنهم من نقله من الشافعي رضي الله عنه وقد صرح الشافعي في كتاب احكام القران بتردد
الامر بين الوجوب والندب وقال النهي دل على التحريم وقال الما وجدنا تزويج الايامى لقوله تعالى ولا تعضلوهن
قال ولم يثبت وجوب انكاح العبد لانه لم يرد فيه النهي عن العضل بل لم يرد فيه الا قوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم الاية فهذا امر محتمل للوجوب والندب هذا ما نقله الغزالي عن الشافعي رضي الله عنهما وقد صرح بعضهم
عن الشافعي ان الامر للندب وانه قال ايضا انه متردد بين الوجوب والندب قال الامام في كتاب البرهان واما جمع الفقهاء
فالمشهور من الجمهور ان الصيغة التي منها الكلام للايجاب اذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعي
والمتكلمون من اصحابنا مجمعون على اتباع الشيخ ابي الحسن في الوقف ولم يساعد الشافعي عن الائمة الا ابي اسحاق
ثم قال الامام بعد ان بين ان الصيغة لا تفيد الاباحة بخصوصها ولا الندب بخصوصها متمسكا بالمثال الذي بينها
للمصنف وقد تغير الان ان نصرح بالقول لغرض الحق ونقول افعل طلب محض لا مساغ فيه لتقدير الترك هذا مقتضى اللفظ
المجرد عن القرائن فان قلت فهذا مذهب الشافعي واتباعه وهو المصير الى اقتضاء اللفظ الحكم قلت ليس كذلك فان
الوجوب عندنا لا الفعل دون التعقيد بالوعيد على الترك وليس كذلك يقتضي محض الطلب والوجوب مستند الى
من الوعيد ومن هذا ومن ما حكيناه عن عبد الجبار مضاهاه في المسالك وسائر عظيم والعقوبة والمسالة الى على
معنى الكلام سيأتي معروف ما اخترته من مذهب الشافعي رضي الله عنه في وضع الشرع ان المحض في الطلب يتوعد على
تركه وكل ما يكون كذلك لا يكون الا واجبا هذا كله لفظ الامام في البرهان وهو يقصد الفرق بين مذهبهم ومذهب
الشافعي فان الايجاب عند الشافعي رضي الله عنه متلقى من اللفظ واما عند الامام فمن اللفظ والشرع قال صاحب الاحكام في
معنى السؤال قال الشافعي في قول وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه للوجوب
ومجاز فيما عداه وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وجماعة من المتكلمين انه للندب وقالت الشيعة انه مشترك
بينهما وتوقف الاشعري ومن تابعه في ذلك وهو الحق ونقل في الاحكام كون الوجوب مذهب الشافعي

وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي ان الامر يقتضي الايجاب في قول اكثر اصحابنا وهو قول الفقهاء واختلفوا في انه يقتضي الوجوب بوضع اللغة او بالشرع واما الاشعرية فان ابا الحسن الاشعري املى على اصحاب ابي اسحق بغداد ان الامر يقتضي الوجوب هذا ما نقله في شرح اللمع وهو يقتضي ان الاشعري له قول في ان الامر للوجوب ونقل بعض المصنفين من الحنابلة ان الامر للوجوب عند احمد ونقل القاضي عبد الوهاب في الملخص انه مذهب مالك وانه اصحابه ان اوامر الله تعالى واوامر رسوله صلى الله عليه وسلم على الوجوب اذا تجردت من القرائن قال القاضي ابو الحسن فانه كان يذهب الى ان الامر اذا اطلق كان على الندب الا ان يقوم دليل على الايجاب وكان شيخنا ابو بكر الابهري يذهب الى الفصل بين اوامر الله تعالى واوامر رسوله صلى الله عليه وسلم ويقول ان اوامر الله تعالى على الوجوب واوامر الرسول صلى الله عليه وسلم الاصل فيه الندب الا ما كان منها تفسيرا لنص او بيانا لمجمل وقال ابن الحاجب الجمهور على انها للوجوب وقال ابو هاشم ومتابعوه للندب وقيل انها للطلب المشترك بينهما وقيل مشترك بينهما والقاضي والاشعري بالوقف فيهما وقيل والاباحة وقيل للاذن المشترك بين الثلثة وقالت الشيعة مشترك في الاربعة **قال المصنف رحمه الله** لنا وجوه الاول التمسك بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك الى قوله وكان لابليس ان يقول انك ما امرتني بالسجود **الشرح قال رحمه الله**

اعلم وفقك الله تعالى ان علماء الاصول اختلفوا في ان كون الامر للوجوب مسئلة علمية او ظنية واختار المصنف انها ظنية وهو الحق والادلة المذكورة في الكتاب مبني على هذه القاعدة وبين انا لا ندعي ان الامر يفيد الوجوب قطعا بل ندعي انه يفيد الوجوب ظنا والكلام في الامر المجرد عن القرائن والدليل عليه وجوه الاول التمسك بقوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه التمسك ان هذا النمط من الكلام يستعمل تارة للاستفهام واخرى للذم والتوبيخ والاستعمالات شاهدة لما ذكرنا فان السيد اذا قال لعبده ما منعك من دخول الدار اذ امرتك يفهم منه استعماله للاستفهام مرة وللذم والتوبيخ اخرى والاصل عدم استعماله في غيرهما لوجهين اما اولا فلا استصحاب واما ثانيا فلانه لا اشتراك واذا ثبت انحصار استعمال هذا النمط من الكلام في احد هذين المفهومين فنقول الثاني متعين ههنا لاستحالة الاستفهام على الله تعالى لاشعاره بالجهل وهو على الله تعالى محال فتعين الثاني وهو استعماله للذم والتوبيخ على ترك مقتضى الامر ولا معنى للوجوب الا ذلك وتمام ذلك بانه لو لم يكن للوجوب لكان لابليس ان يقول انك ما امرتني بالسجود امرا واجبا علي فلم ذمتني على تركه وحيث لم يقل شيئا من ذلك دل ذلك على انها للوجوب وهذا الدليل منطبق على حد الواجب وهو الذي يذم تاركه شرعا ويمكن ان يستدل بالاية على وجه اخر فنقول قوله تعالى ما منعك الا تسجد سؤال عن المانع للوجوب عند ورود الامر لا للجهل عن السؤال عنه فانه على الله تعالى محال بل لتعيير ابليس بالمانع ليكون ابلغ في المؤاخذة ان كان المقصود المؤاخذة بالمانع او الالزام ان كان المقصود منه الالزام كما في قوله تعالى وما تلك بيمينك ولا يحسن السؤال عن المانع من الاتيان بالشيء الا اذا كان المقتضي للاتيان به تاما واما اذا لم يكن تاما فانه يحال عدم الفعل على عدم المقتضي فيلزم ان يكون الامر مقتضيا للايجاب هذا تمام تقرير الدليل واعلم انه يرد على هذا الدليل اسولة عمر ما ذكره المصنف في الاصل فلنورد ها ونجيب عنها ثم نورد ما اورده المصنف باجوبتها فنقول لا نسلم انه ذمه على ترك مقتضى السجود عند ورود الامر بل سأله عن المانع من السجود عند ورود الصيغة المقتضية للندب وهذا لان الاتيان بالمندوب مصلحة في حق العاقل ولا يعرض عن المصلحة الا لمانع ثم ان الله علم منه انه انما ترك ذلك المندوب في حقه لاستكباره وادعائه انه اشرف من المأمور بالسجود له فاريد بالسؤال عن المانع الافصاح عنه ليقع المؤاخذة باصراره في نفسه مع التصريح ثم انه ذمه ولكن لا نسلم انه ذمه على ترك مقتضى صيغة الامر بل جاز ان يكون الصيغة التي خاطب الله بها نصا في الايجاب بان كانت على هذا الاسلوب من الكلام وهو ان يقول اوجبت عليك او الزمتك وامرتك به فان لم تفعل عاقبتك ولا بد من جوابه ثم ذلك ولكن ذلك يقتضي ترتب الذم على ترك مقتضى امر واحد فلم قلت انه يلزم من كون امر واحد مقتضيا للايجاب ان يكون كل امر كذلك اما قوله في التمسك الثاني انه سأل عن المانع بعد تمام المقتضي فيلزم كون الامر مقتضيا للايجاب

قلنا

قلنا الامر للندب ودلالته اذا لم يات بالمندوب اليه مع توجه اللوم على تركه المدلول عليه بالندب يحسن السؤال عن الاعراض عن اكتساب المثوبة فلا يدل ذلك على تمام المقتضي للايجاب قلنا الجواب عن الاول ان هذا الكلام اما ان يكون قد سيق لبيان الذم والتوبيخ على ترك مقتضى الامر او الاستفهام عن المانع من السجود المندوب اليه او الواجب لغرض التصريح بالمانع ليكون ابلغ في المؤاخذة واياما كان يلزم كون الامر للايجاب اما اذا كان الواقع هو الاول فظاهر واما اذا كان الواقع هو الثاني فلان المقصود اما التصريح بالمانع من السجود الواجب المدلول عليه بقوله تعالى اسجدوا او التصريح بالمانع من السجود المندوب المدلول عليه بقوله تعالى اسجدوا والاستفهام الى الاول الثاني بتعين الاول انا قلنا لا سبيل الى الثاني وذلك لانه لا ينحصر جواب السؤال المذكور لا زما فهو التصريح بالمانع الا اذا انحصر الجواب في ذلك ولا ينحصر الا اذا كان تاركا للسجود الواجب المدلول عليه بقوله تعالى اسجدوا وذلك لانه اذا كان الامر للوجوب فلا يمكنه ان لا يصرح بالجواب ويقول انما تركت السجود لانك ما اوجبته علي فيحتاج الى التصريح بالجواب واما اذا كان الامر للندب يمكن ان لا يصرح بالجواب بل يقول انما تركت لانك ما اوجبته علي فلا يحصل المقصود هو التصريح بالجواب اما قوله لا نسلم انه ذمه على ترك مقتضى صيغة الامر بل كان نصا في الايجاب قلنا لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ذلك القول مفيدا للوجوب وهو المطلوب اما قوله يلزم من ذلك ان يكون امرا ما للوجوب فلم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون كل امر للوجوب قلنا لوجهين اما اولا فالاجماع لان القائل قائلان قائل يقول بان امرا ما للايجاب وكل امر للايجاب وقائل يقول بعدم الايجاب اصلا ولا قائل فالقول بان امرا ما يقتضي الايجاب دون غيره قول باطل بالاجماع واما ثانيا فلان الخصم لا يقول بان امرا ما يحمل بمقتضى الايجاب وقد قررنا ذلك نصا فيلزم ما يحوجنا اما قوله يحسن السؤال عن المانع اذا كان الامر يقتضي الندب قلنا المندوب جائز الترك فترك لكونه جائز الترك لا لمانع من فعله والواجب لا يجوز تركه فلا يترك لكونه جائز الترك في نفسه فلا بد وان يكون تركه لمانع واذا ثبت هذه المقدمة فنقول يحسن السؤال عن المانع للفعل يستدعي وجوبه ولا يستدعي ندبه لما قررنا انه لا يمكن ان يقال ترك الواجب لكونه جائز الترك في نفسه ويمكن ان يقال ترك المندوب لكونه جائز الترك في نفسه وبما ذكرنا توجه المنع على المقدمة القائلة بانه يحسن السؤال عن المانع اذا قلنا الامر يقتضي الندب واعلم ان صاحب الاحكام عول في اثبات هذا الدليل على منع العموم وجوابه من وجهين اما اولا فلانه ترتب الذم على ترك مطلق الامر فيعلل به المناسبة والدوران لعموم عليه واما ثانيا فلان الخصم لا يقول بذلك في امر من الامور بعد صار محجوجا او يتمسك باجماع لا قائل به واعلم ان قول القائل كل من يعتد عليه يقتضي الوجوب بعرفيته التهديد لا يدفع التمسك بتلك الاية في دعوى ظهورها للوجوب وذلك لانا نقول رتب التهديد والذم على ترك مطلق الامر اذ ليس في الكلام دلالة على اختصاص التهديد بذلك الامر فيلزم كون مطلق الامر للوجوب الا اذا وجد المانع من ذلك فلما اذا فرض خلو الكلام عما يقتضي اختصاص التهديد واما اذا لم يخل الكلام عن ذلك فانما ثبت التعميم بطريق المناسبة والدوران فيلزم من كون ذلك الامر للوجوب ان يكون مطلق الامر للوجوب وهذا الدليل يفيد الظهور ولا يقدح فيه جواز ذلك على ما يندفع بالاصل بالاحتمالات التي هي على خلاف ظاهر اللفظ واعلم ان الغزالي ومن تابعه في اختيار الوقف يلغيه ابدا الاحتمال مانع من القطع وان لم يكن مانعا من الظهور فانه يرى ان هذه المسئلة والاحتمال المذكور مانع من القطع وهذا نظر صحيح بالنسبة الى من يدعي القطع في المسئلة ولا يقدح ذلك في من يدعي الظهور فلا يرد على مدعي الظهور ما يورده الغزالي ومن تابعه وصاحب الاحكام فاذن لا يتجه على المصنف جميع ما اورده صاحب الاحكام على ادلة المصنف من الاحتمالات الغير المانعة من الظهور المانعة من القطع وبه يندفع مزيف الوجوب في مواقعه الى القرينة لان الاصل

قوله الامر في تلك اللغة كان للوجوب

عندنا وذلك كاف في الظهور **قال المصنف رحمه الله** فان قلت لعل الامر في تلك اللغة كان للوجوب الى قوله خلاف الظاهر **قال رحمه الله** اعلم ان هذا السوال مع الجواب ظاهر غير ان بعض بعضهم اورد عليه سوالا فلنورده ونجيب عنه اما السوال فهو انه اما ان يكون قول القائل الاصل ترتب الذم على ترك مقتضى الامر صحيحا او فاسدا فان كان فاسدا فقد فسد الجواب المذكور عن السوال وان كان صحيحا فلا حاجة الى الدليل المذكور لكون هذه المقدمة كافية في المطلوب قلنا غرضنا انه لما رتب الذم على ترك مطلق الامر فيستفاد منه بلغة دون لغة تقييد المطلق عن غير دليل وذلك ممتنع وحاصله الاصل عدم تقييد المطلق ومن المعلوم ان هذه المقدمة وحدها لا تفيد المطلوب بعد ان سقوط السوال **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون الى الدليل الثالث **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان التمسك

التمسك باذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

بهذا النص قريب من التمسك بالنص الاول فنقول ذمهم الله على ترك الركوع واذا قيل لهم اركعوا لان هذا النمط من الكلام يستعمل لتارك الشيء اذا قيل له افعل فلو كان مقتضى افعل الندب لما حسن الذم على مطلق ترك مقتضاه لان المندوب لا يذم تاركه ثم بعد ذلك لك طريقان احدهما ان تقول اذا ثبت ان الصيغة ليست للندب فانا لا ندعي الا ذلك الطريق الثاني ان تقول الخلاف مع من يقول الصيغة للندب فقط ونحن نقول هي للوجوب فاذا ثبت انها ليست للندب يلزم ان تكون للوجوب اما بالضرورة او بالاجماع وذلك لان الخصم والحالة هذه وافقنا ان الصيغة لاحدهما لا غير واذا لم تكن للندب كانت للوجوب بالضرورة والاجماع ولك طريقة اخرى وهي ان تقول الدليل يدل على انها ليست للندب ثبت به انها ليست للاباحة ولا للتشريك والا لما ترتب الذم على ترك مطلق الامر واللازم باطل وبعد ذلك ثبت انها ليست مشتركة واذا ثبت هذه المذاهب تعين انها لست للوجوب بالضرورة او بالاجماع فان قيل لا نسلم انه ذمهم على ترك مطلق الامر بل ذمهم على امر اخر وراء هذا وهو ان طبيعتهم وتحسينهم التمرد والعصيان عند ورود الاوامر ولا شك ان هذا غير ترك مطلق المامور به بل هو مبدأ الترك فان الاخلاق الرديه والملكات الفاسده مبدأ للافعال الفاسدة وبالعكس فان الاخلاق الصالحه والملكات الصالحه مبدأ للافعال الصالحه حرما وتلك الملكات الرديه قبحها اعظم وفسادها اشد فان صاحب الملكة الصالحة يصدر منه فعل قبيح وذلك ولكن لما كان على خلاف طبيعته فهو سوف يرجع الى مقتضى طبيعته الفاضلة بالمواظبة على الاعمال القبيحة توجب تمكن الملكة القبيحة من النفس وفي المواظبة على الافعال الحسنة توجب على الملكة الفاضلة من النفس ثم توجب تلك الملكة صدور تلك الافعال منه بسهولة قلنا الجواب عن ذلك ان هذا الكلام اما ان يكون ورد في لسان ذم تارك مقتضى افعل عند الخطاب به وورده عليه او يكون ذلك قد سبق لذم صاحب السجية الرديه او الملكة واياما كان يلزم ثبوت المدعى اما اذا كان الواقع هو الاول فظاهر واما اذا كان ترك مقتضى الامر لا يوجب عليهم شيئا فلا يحسن ذمهم بترك ذلك **قال المصنف رحمه الله** فان قيل انما ذمهم لانهم

فان قيل انما ذمهم لانهم تركوا المامور

تركوا المامور به الى الدليل **قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه اورد المصنف على الدليل المذكور سوالين احدهما ان يقول لا نسلم انه ذمهم على ترك مقتضى الامر بل انما ذمهم على عدم اعتقاد حقيقة الامر والذي يدل على ذلك قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فالمكذبون هم الذين لا يعتقدون حقيقة الامر وثانيهما انا لا نسلم انه ذمهم على ترك مطلق الامر بل ذمهم على ترك امر خاص وهو الذي اقترن به قرينة مقتضية لكون تلك الصيغة للايجاب الجواب عن الاول ان تارك الركوع المامور به اما ان يكون هو المكذوب المعتقد عدم حقيقة الامر وهو الكافر او غيره فان كان الاول كان تاركا للايمان وللركوع

يستحق

يستحق الويل بسبب التكذيب والويل بسبب ترك الركوع فان الكافر مخاطب بفروع الايمان وان كان غيره كان الويل ثابتا للانسان بسبب التكذيب والويل الاخر بسبب ترك الركوع ولا منافاة بينهما فان قيل لا اتجاه لهذا الجواب فان الخصم منع المدعى والجواب عن منع المدعى الدليل على المدعى وما ذكرتم ليس كذلك فلا توجيه له قلنا طريق التوجيه ان يدل على المدعى فنقول ليس في هذه الاية وهي قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذكر اعتقاد باطل او حق بل ترتب الذم على ترك مقتضى قوله اركعوا وهذا ظاهر غاية الظهور فمن ادعى صرف هذا الظاهر الى غيره فذلك من باب المعارضة فعليه البيان فقد دللنا على المدعى ولا يتوجه ما ذكره الخصم بل انما يتجه معارضة والخصم يصير مدعيا بعد ان كان مانعا فتوجه المنع من المستدل على كلام الخصم المعارض وتوجيه المعارضة ان يقول الخصم ما ذكرت من الدليل وان دل على ترتب الذم على ترك مقتضى قوله تعالى اركعوا ولكن معنا ما ينفيه وذلك لان قرينة قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين صارفة لذلك الظاهر الى غيره وذلك لانه اذا ذم قوم ثم رتب بعده ذم آخر فان الاصل عود الذم الثاني الى المفهوم اولا فان ذلك هو السابق الى الذهن فمن ادعى خلاف ذلك فعليه البيان واذا صار ما ذكره الخصم معارضة فجوابه ان المكذب اما ان يكون هو تارك الركوع او غيره واياما كان فالتقريب آت اما اذا كان غيره فانه يلزم ان يكون المكذب اناسا اخرين وهو الذي لحقه الويل وتارك الركوع اناس اخر لحقه الذم فيلزم ان يكون لحوق الذم لترك الركوع ولا يلزم من هذا عود الويل والذم الى واحد واما اذا كان تارك الركوع فلان هذا الشخص تارك للايمان والواجبات الشرعية فيستحق الويل على ترك الايمان والذم على ترك الواجبات الشرعية بناء على الاصل المقرر وهو ان الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وبهذا اندفع السوال الاول والجواب عن الثاني هو ان الذم ترتب على ترك الركوع اذا قيل له اركع فيلزم ان يكون منشأ الذم هو ترك الركوع فقط لا الركوع المدلول على ايجابه باللفظ مع القرينة ويمكن ان يجاب عن هذا بالاصل الدال على عدم القرينة وبانه ليس الكلام في جواز الاستحقاق على الترك بل في تحتم الاستحقاق على الترك وفساد هذا السوال ظاهر فلا حاجة الى الجواب قال صاحب السعي وللمعترض ان يحمل الايجاب على القرينة الكائنة في ضمن الركوع وما ذكره المصنف جوابا عن دعوى القرينة هو بعينه جواب عن هذا **قال المصنف رحمه الله** لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان الزام الاشياء للزوم المامور به

لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان الزام الاشياء المامور

الى قوله فيقتضي الوجوب **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان ما يتم تقديم تفسير الفاظ لانه مذكورة في الاية ثم بعد ذلك نشرع في شرح الدليل المذكور وتقريره فنقول الاول اللفظ الاول لفظ قضى وهو الالزام بالفعل وهو ظاهر اللفظ الثاني لفظ امرا والامر حقيقة في القول المخصوص وقد تقرر ذلك في كتاب الاوامر الثالث لفظ من امرهم ولا يجوز حمله على حقيقته لان حقيقته اما القول المخصوص او معناه على سبيل الاشتراك على راي وعلى راي اخر هو حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى وعلى راي ثالث هو حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ وقد سبق ذلك مفصلا وتعليله ذلك الكلام اللازمة في لفظ الكلام والامر والنهي وما يجري مجراهما ولا اختيار للمكلف في شيء منهما لان المعنى صفة الله تعالى قديمة واللفظ حادث دال عليها ولا اختيار للانسان فيهما جزما فصرفنا اللفظ عن الحقيقة الى المجاز والمامور مجاز صالح يحمل اللفظ عليه فصار المراد من امره المامور واذا تقرر ذلك فقد صار المراد من قوله قضى الله ورسوله امرا الزام القول المخصوص لكونه حقيقة للفظ ووجوب حمل اللفظ على الحقيقة والزام القول توجيه على المكلف شيئا اعني اذ لا يعقل من الزام القول الا ما ذكرنا اما بالضرورة او بالاستصحاب الثاني لوجود غيره واذ قد عرفت تقرير هذه المقدمة فلنعد الى شرح الدليل فنقول الامر ملزم للفعل وذلك لانه لو لم يكن ملزما للفعل لما كان الزام الامر المراد به توجيهه على المكلف شيئا امرا بالماشينا في المقدمة والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه لو لم يكن الامر ملزما للفعل كان الزام الامر الزاما شرعيا ذلك الشيء لا يوجب فعل المامور به فوجب ان لا يكون ذلك القدر سببا للزوم المامور به فقد صحت الشرطية بيان بطلان الثاني هو ان ما يترك الزام الامر بالنص المذكور سبب اللزوم المامور به وذلك لقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا الاية وجه الاستدلال ان الله تعالى نفى خيرة المؤمن والمؤمنة في المامور به اذا توجه نحوه امر الله وامر رسوله وذلك لان المراد بقوله قضى الله ورسوله امرا توجيه الامر نحو المكلف والمراد بقوله من امرهم المامور به على ما قررناه في المقدمة

وإذا استحق الموبخ في المأموربه إذا توجه الأمر عليه يعني إما الوجوب أو الحظر أو الكراهة ضرورة أن الأحكام والأطراف
والكراهة منتفيان إجماعا والندب منتف أيضا وإلا لكان له الخيرة وقد بينا دلالة الآية على انتفائها فإن قيل حقيقته
الأمر وإن كان في القول بمعنى أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص فإنه إذا اقترن به الفعل قيل مضى فلان أمر أخرى
بمعنى أن يقول فعل فلان شيئا محمولا على قولهم إن الأمر إذا أطلق كان حقيقة في القول وفي الشيء والشأن وأما بمعنى
على الفعل فهو قرينة فلكون المراد به ذلك إذ الأمر سيما لأن الفعل بمعنى الإلزام ولا يمتنع أن يكون النبي عليه السلم ملكا
الإلزام منزوج وليس جارية بلفظ من الألفاظ الإلزام بينت أن قضية التذنيب برواهية الآية أعلم أن هذا الدليل
ذكره صاحب المعتمد في المعتمد وأورد عليه هذا السؤال ولم يجب عنه واستضعف الدليل لكونه يتوجه عليه
سؤال لا جواب له وأما المصنف فعد ذكر السؤال وأجاب عنه بقوله قد بينا أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص
وليس حقيقة في الشيء دفعا للاشتراك ولا مانع من حمله على ظاهره قوله إذا اقترن بالفعل صار بمعنى فعل
فلا نسلم بل لا نسلم بل يقتضي أمرا معناه وجه الأمر على الغير شيئا أمرا أو الإلزام الأمر عن الإلزام المأمور به
فإن العاصي إذا قضى بإباحة شيء بعد الإلزام الحكم ولم يلزم المحكوم به والإلصاق المباح لا إلزام الفعل فيخرج عن
كونه مباحا ثم يقول الأمر إن لم يقتض الوجوب لم يكن الإلزام الأمر الإلزام للمأمور به وقد بينا أن الإلزام الأمر
الإلزام المأمور به فإن مقتضى الوجوب كان الإلزام الأمر الإلزام للمأمور به وذلك هو المطلوب هذا هو الكلام
في تقرير هذا الدليل واعلم أن صاحب الملخص يعترض على هذا الدليل بأسوله وكذا صاحب المنتهى ولم يحسو
عنها واستضعفوا الدليل المذكور بسببها فلنذكرها ونجيب عنها ونتمم الدليل المذكور فإن صاحب الملخص
السوطية ممنوع فإن الأمر إما أن تردد بين الوجوب والندب على سبيل الاشتراك وإما أنه حقيقة في الترجيح
الذي هو مورد مشترك بين الوجوب والندب ومتى اقترنت به قرينة مخصصة بأحدهما وجب الحمل عليه فإذا اقترنت به
الإلزام بأن فعل الرب الأمر صار ذلك قرينة في أن المراد به الوجوب من السوطية لكن لا نسلم أن الإلزام الأمر بسبب اللزوم
المأمور به بل يكون مختصا للأمر وإذا كان مقتضى الأمر الندب ثبت الندب ولا يلزم وجوب المأمور به وإن كان
الأمر للوجوب يجري الإلزام الأمر مجرى الإلزام الإلزام فيكون مداوحا على المخاطب بأن يلزم غيره وإن لم يكن أيضا
للوجوب يكون الإلزام للمخاطب بأن يأمر غيره وهذا لا يشعر بوجوب فعل المأمور به بصيغة افعل والنزاع فيه وأما التمسك
بالآية فضعيف في إثبات هذا المرام لأن المراد بالأمر المستعنى به ههنا هو الشيء والقضية والشأن لا الأمر بمعنى
الصيغة أما قوله في الجواب بينا أن الأمر حقيقة في القول وليس حقيقة في الشيء قلنا قد علمت أن لفظ الأمر مشترك
بين القول المخصوص وبين الشأن لاستواهما لاستواء في دلالة لفظ الأمر عليهما في العرف وموارد الاستعمال فجوزنا
عن القرينة بين أنه مجاز في الشيء لكن المجاز خير من الاشتراك عند تعذر الحقيقة وبيان تعذرها وجهان أحدهما أنا لو حملنا الأمر
ههنا على القول المخصوص وهو صيغة افعل مع أن القضاء هو الإلزام والحكم والإيجاب يكون الإلزام الأمر بعد وجوب
الإتيان بالأمر والإتيان بالأمر إنما يتصور بأن يأمر غيره فيكون هذا أيضا على المخاطب بأن يأمر غيره وأنه منتف بالإجماع
الثاني هو أن المراد بالأمر المذكور في الآية مرة معنى واحد لأن الشيء إذا ذكر مرة منكرا ومرة أخرى معرفا انصرف
المعرف إلى ذلك المنكر وقد اعترف المؤلف بأن المراد بالأمر ليس هو الأمر بمعنى القول فيلزم أيضا أن يكون المراد بالأمر
في المرة الأولى هو القول وإذا تعذر حمله على القول المخصوص وجب حمله على الشيء والشأن فيستقيم المعنى بين أن
المراد بالأمر القول المخصوص وإن ذلك الأمر يقتضي وجوب طاعة المأمور والإتيان بالمأمور به لكن يجب ذلك لا لكونه أمرا
فقط بل لكونه أمرا مقضيا به فإن أراد القضاء به يوجب حمله على اقتضاء الوجوب هذا جملة ما أورده صاحب الملخص
وقال صاحب التنقيح الاعتراض من أوجه الأول أن المراد بالأمر الفعل لوجهين أحدهما هو أن القضاء الإلزام فلا يضاف إليه الإلزام
لأن الإلزام غير مستقيم الثاني قوله تعالى أن يكون لهم الخيرة من أمرهم أي الأمر الذي قضي والخيرة إنما يتعلق بالفعل
لا بخطاب المكلف الاعتراض الثاني أنها تدل على أنه إذا اقتضى أمرا يكون الأمر ملزما فلم قالوا إن مجرد الأمر يكون ملزما

والنزاع فيه بل ظاهر ممنوع من أن مجرده لا يكون ملزما الثالث هو أن مدلوله أن الأمر الإلزام فإن كان الأمر الندب
أمرا ممنوع على خلاف الإجماع وإن لم يكن فلا خلاف في هذه المسألة ثم لا بد من بيانه الرابع هو أنه على أن أمر الله تعالى
وأمر رسوله للإيجاب بما الدليل على أن مطلق الأمر للإيجاب هذا مجموع ما أورده صاحب التنقيح أما قوله السوطية ممنوعة
قلنا قد للنازع صدق بها جاز أن لا يكون الأمر ملزما والإلزام الأمر ملزما قلنا إن المراد من الإلزام الأمر توجيهه على المكلف
سواء أبى أو دفع ما ذكره لأنه بناء على حمل الإلزام على غير ما ذكرناه وقد سبق ما يدل على وجوب الحمل على ما ذكرنا
أما قوله بين السوطية ولكن لا نسلم أن الإلزام بسبب الوجوب المأمور قلنا ما يدل على ذلك الآية قوله المراد بالأمر
المستعنى به ههنا هو الشيء والقضية والشأن لا الأمر بمعنى الصيغة قلنا قد بينا أن لفظ الأمر حقيقة في الصيغة
فيجب حمله عليه لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة وأما قوله هي مشتركة بين الشيء والقضية والشأن قلنا قد بينا
أنها غير مشتركة في أول الباب بين أنها حقيقة في الأمر بمعنى القول المخصوص ولكن يحمل على المجاز عند تعذر
الحمل على الحقيقة قلنا لا نعم قوله وقد تعذر الحمل على ما يلزم قوله إنا لو حملنا الأمر ههنا على القول المخصوص وهو
صيغة افعل مع أن القضاء هو الإلزام يكون ذلك الإلزام بالأمر فيفيد وجوب الإتيان بالأمر والإتيان بالأمر إنما
يتصور بأن يأمر غيره فيكون هذا أيضا على المخاطب بأن يأمر غيره وأنه منتف بالإجماع قلنا لا نسلم أنه يلزم ما ذكرت
وذلك لأن المراد بالإلزام الأمر توجيهه صيغة افعل على المكلف سواء أبى وذلك لا يلزم ما ذكرت أما قوله المراد
بالأمر المذكور في الآية مرتين معنى واحد قلنا لا نسلم قوله الشيء إذا ذكر مرة منكرا ومرة أخرى معرفا فإنه ينصرف المعرف
إلى ذلك المنكر قلنا ذلك على الإطلاق ممنوع بل ذلك بشرط عدم التعذر وقد تعذر ههنا لأن المنكر محمول على القول المخصوص
لما سبق ولا يمكن حمل المعرف على ذلك لما بينا من استحالة ثبوت الخيرة في صفة الله تعالى فتعين حمله على غيره وذلك الغير
هو المأمور به لأنه مجاز صالح لحمل اللفظ عليه فيحمل عليه اللفظ أما قوله بين أن لفظ الأمر واجب الحمل على القول المخصوص
وأنه يجب المأمور ولكن لا لكونه أمرا بل لكونه مقتضيا به فقد خرج الجواب عنه لما ذكرنا أن المراد من القضاء الإلزام الأمر
والإلزام الأمر توجيهه على المكلف سواء أبى وذلك موجود في كل أمر وجه على المكلف أي خوطب به بما ذكرنا خرج
الجواب عما ذكره صاحب التنقيح مع ذلك فلا بأس بالتنبيه على الجواب مفصلا أما قوله المراد بالأمر الفعل قلنا لا نسلم أما الوجه
الأول فظاهر الاندفاع لما بينا أن الإلزام الأمر توجيهه على المكلف سواء والوجه الثاني أيضا مندفع لأنا لا نسلم أن المراد
من أمرهم الأمر الذي قضي به بل المراد به المأمور به على ما مر في الاستدلال قوله والخيرة إنما يتعلق بالفعل لا بخطاب المكلف
قلنا نعم وذلك فعل المأمور به وأما الثاني بمجرد مطالبتنا وجوابنا ظاهر لما ذكرنا أن المراد بالقضاء الأمر توجيهه على
المكلف سواء أبى وأما قوله فلم قالوا إن مجرد الأمر يكون ملزما إن عني بمجرد الأمر الأمر الذي لم يتوجه على المكلف
فهذا لا معنى له وإن أراد به غيره فهو ممنوع لما عرف من تفسير قضاء الأمر وأما الثالث فكلام ساقط جدا لا يستحق الجواب
لظهور سقوطه وفساده ولولا وجوب بذل النصح لطلبة العلم ما كان ينبغي أن يشغل الوقت بحكاية أمثال هذه
الأسولة والاشتغال بالجواب عنها ولكن حملنا على ذكر أمثال هذه الأسولة والجواب عنها أنه ربما يتعلق بذهن بعض
من لم يتميز في العلوم النظرية ولم يتعود هذه بعد ولا يجد جوابا مكتوبا محررا فيتصل ويضل ومع ذلك فلا بد من تفسير لفظ
الفاسد الدال على معناه الفاسد فنقول المراد من الثالث أن مدلول الأمر لو كان هو الإلزام على ما يدعيه المصنف فإما أن
يكون الندب أمرا أو لا فإن كان الندب أمرا يلزم كون المندوب مأمورا به ح فيلزم كون المندوب ملزما واجبا وذلك خلاف
الإجماع وإن لم يكن الندب أمرا يلزم كون الأمر للإيجاب ح بالإجماع لأن الكلام مع من يقول الأمر للندب فإذا لم يكن
الندب أمرا كان الأمر للإيجاب بالإجماع فيرتفع الخلاف ح ومع ذلك فلا بد من بيان الذي لم يأمر هنا شرح كلام هذا
الآن وبيان سقوطه وفساده أنه لا يتوجه بل لا يمكن توجيهه منع المقدمة من مقدمات هذا الدليل الدال على أن
الأمر للإيجاب الذي يتمسك به بقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الآية وهذا ظاهر جدا للمتأمل وليس يدل تمام المقدمات دال
على أن الأمر لا يقتضي الإيجاب حتى يجعل معارضة للحكم ثم ليس بين أنها معارضة في الحكم فلا يكون المعارضة في الحكم إشكالا على الدليل

المذكور ولا اختصاص للمعارضة بالحكم بذكرها عقيب هذا الدليل واما الرابع فالجواب عنه انه يلزم مما سلمه ان يكون امر الله وامر الرسول صلى الله عليه وسلم وحده للايجاب بالاجماع وقد سبق الجواب عن مثل هذا السوال وتذكر بعد ذلك قال بعض الافاضل من الباحثين سبق الذهن الى اتحاد الامرين توجب حمل الاول على الثاني وان كان مجازا فيه والجواب المنع فانا لا نسلم سبق الذهن الى اتحاد الامرين فان صاحب الاحكام المراد قوله تعالى ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي شانهم اعتقاد وجوب المامور به او ندبه او فعله على ما هو عليه ان كان ندبا فندبا وان كان واجبا فواجبا وجوابه انه مجاز وهو مدفوع بالاصل المقتضي لحمل اللفظ على حقيقته واعلم ان في الدليل نظرا من وجهين احدهما يرجع الى مادته والاخر يرجع الى صورته اما الاول فانا لا نسلم ان الزام الامر هو توجيهه على المكلف سواء اتى به او لم يات بل هو زيادة على ذلك وهو الحث على ايقاع مدلوله حثا بالغا زائدا على ما تفيده صيغة الفعل بمجردها وهذا لان الاوامر باسرها واردة على المكلف سواء اتى بها او لم يات على ما ذكره المصنف لانتفى فرق بين هذه الصيغة وبين الزام الامر وبين ورود صيغة الامر مجردة عن صيغة الالزام والايقاف ان بين الصيغتين فرقا في التاكيد وان قولنا ورد الامر يعد اذنه يكون امرا ادنى وبالجملة نحن نسلم ان الامر الوارد مع الالزام للوجوب واما نفس الامر المجرد عن الالزام فلا نسلم انه للوجوب وهذا المنع غير النوع السابقة التي احتججنا عنها فان سند هذا المنع ان مقتضى الامر هو الحث على مدلوله حثا بالغا زائدا على ما تفيده مجرد صيغة افعل وانا نسلم ان معنى قوله تقتضي الامر الزم الامر ولكن لا نسلم ان معنى قوله الزم الامر اي توجيهه على المكلف سواء اتى به ام لا فان جميع الاوامر بل المراد زيادة الطلب المدلول والحث على الايقاع هذا الوجه الاول من الوجهين المذكورين وهو راجع الى مادة الدليل الوجه الثاني هو ان يقول اما ان يكون المراد من مقتضى الامر الالزام المفسر بتوجيهه على المكلف سواء اتى به ام لا واما ان كان يلزم توجيه الاشكال على الدليل اما اذا لم يكن فلانه نسبة هذه المقدمة ويتساوى بعده الدليل المذكور واما اذا كان فلانه نسبة الشرطية المذكورة لانه يحد التالي والمقدم ولا نعني بتساويهما كذبهما فانها صادقة جزما بل نعني بتساويها عدم العلاقة بينهما وبيان انه يحد التالي والمقدم وذلك لان قوله لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان الزام الامر سببا للزوم الفعل فان المراد بالامر المذكور في المقدم الامر الموجه على المكلف سواء اتى به ام لا فان جميع الاوامر الالهية هكذا او المراد بقوله لما كان الزام الامر سببا للزوم اي توجيهه على المكلف سواء اتى به ام لا ملزما للفعل واذا صارت الشرطية هكذا اتحد التالي والمقدم حرما وهذا ظاهر ولا فائدة في هذه الشرطية اذا اتحد نفي التالي وذلك لان نفي التالي هو بعينه اثبات نقيض المقدم وهو المطلوب فيقع التعرض للشرطية ضائعا لغوا لا فائدة فيه **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثاني تارك ما امر الله به او رسوله مخالف لذلك الامر الى قوله **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الدليل تمسك به ابو الحسين البصري وارتضاه والمصنف اختاره تبعا لهما ورتب الاسولة والاجوبة وتحريره ان يقول تارك المامور به مخالف لامر الله او رسوله وكل مخالف لامر الله او رسوله يستحق العقاب فتارك امر الله يستحق العقاب بيان الصغرى ان موافقة الامر ضد المخالفة وموافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه فالمخالفة عبارة عن ترك مقتضاه بيان الكبرى الاية وهي قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية ووجه التمسك به ان الله تعالى امر مخالف هذا الامر بالحذر عن العقاب والامر بالحذر عن العقاب انما يحسن عند قيام المقتضي للعقاب وذلك لان الحكيم اذا امر غيره بالحذر عن الوقوف تحت سقف قوي لا يستحسن ذلك ولا يحسن وان كان السقف مشرفا على الوقوع لضعفه ووهايه حسن ذلك وذلك لعدم المقتضي عن الحذر في الاول ولقيام المقتضي في الثاني فيلزم من الامر عن العقاب عند المخالفة التي هي ترك الامر قيام المقتضي للعقاب على تقدير ترك مقتضى الامر ولا معنى للوجوب الا ذلك **قال المصنف رحمه الله** فان قيل لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر الى قوله الجواب **الشرح** **قال رحمه الله** اعلم ان المصنف اورد على الدليل المذكور اسولة واستدل عنها باجوبة صحيحة وتمامها الدليل فقال لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر اما قوله ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر فنحن نقول الامر عبارة عن

[في الهامش بالأحمر: دليل تارك ما امر الله به او رسوله مخالف لذلك الامر]

[في الهامش بالأحمر: بل لا نسلم ان تارك المامور به مخالف]

[كلمة التعقيبة: الاتيان بمقتضاه]

الاتيان بمقتضاه وذلك لان الموافقة ضد المخالفة قلنا لا نسلم ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه وما الدليل على ذلك الا ان يفسر اي تفسير احدهما ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه فان الامر لو اقتضاه على سبيل الندب والمكلف اتى به على سبيل الوجوب لا يعد ذلك موافقا للامر واذا كانت الموافقة عبارة عما ذكرتم لزم دفعا للاشتراك ويمكن ان يدل على ان الموافقة عبارة عما ذكرنا وذلك لكونه معنى عاما في حمله صونا لاستعمال هذا اللفظ فيكون المخالفة عبارة عن ضد الموافقة بهذا التفسير فلا يكون عبارة عما ذكرتم والثاني هو ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر والاعتراف بكون ذلك واجب القبول ايضا لكونه معنى عاما في حمله صونا لاستعمال اللفظ فيكون حقيقة فيه لا غير دفعا للاشتراك والمجاز فيكون المخالفة عبارة عن عدم اعتقاد حقيقة الامر وكونه واجب القبول سلمنا ان موافقة الامر عبارة عما ذكرتم ولكن لم قلتم انه يلزم من هذا ان يكون المخالفة عبارة عن الاخلال بمقتضى الامر واما قوله الموافقة ضد المخالفة قلنا لا نسلم وظاهر انه ليس كذلك وهذا لان الضدين هما الشيئان الوجوديان اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة باعتبار واحد ولا يكون ماهية احدهما معقولة بالقياس الى الاخر واحترزنا بقولنا وجوديان عن السلب والايجاب والعدم والملكة وقولنا ولا يكون ماهية احدهما معقولة بالقياس الى الاخر عن المتضايفين واذا ثبت ذلك فمعقول الموافقة والمخالفة ليسا ضدين لان كل واحد من الضدين يجب ان يكون وجوديا على ما ذكرنا من حد الضدين والمخالفة هو ترك مقتضى الامر وذلك ليس بامر وجودي وهذا السوال لم يتعرض له المصنف سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان المخالفة عبارة عن ترك مقتضاه ولكن معنا ما يدل على انه ليس كذلك وبيانه هو انه لو كان ترك المامور به مخالفة لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله لان المندوب مامور به لصدور صيغة الامر فيه واللازم باطل وذلك لان وصف الانسان بكونه مخالفا لامر الله تعالى وصف ذم وتارك المندوب لا يستحق ذلك لان المندوب جائز الترك من غير ذم ولا لوم لتاركه سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان مخالف الامر يستحق العقاب واما الاية فلا نسلم انها تدل على امر مخالف الامر بالحذر بل هي دالة على امر المستكمل بالحذر عن المخالفة والفرق بينهما بين في الاول والثاني والحاصل ان الاية على هذا التاويل فيها ضمير مستتر عائد الى من امر بالحذر عن المخالفة فيكون المامور بالحذر دال واما مخالف الامر فهو امر الغير بالحذر منه لا انه مامور بالحذر سلمنا ذلك وهو ان المامور بالحذر هو المخالف ولكن الاية يدل على ان المخالف عن الامر مامور بالحذر فلم قلتم انها يلزم من هذا ان يكون مخالف الامر مامورا بالحذر والراغ عنه ولا نسلم ان لفظه عن اصله زائدة في الكلام لانا نقول الاصل في كل كلمة مذكورة في كلام الحكيم استعمالها على فائدة فكيف اذا كانت في كلام الله تعالى سلمنا دلالة الاية على ان مخالف الامر مامور بالحذر عن العقاب ولكن لم قلتم انه يجب ذلك الحذر واما الحجة ان لو كان الامر للوجوب وهذا اول النزاع ومما ذكرتم اثبات الشيء بنفسه وهو محال فان قلت هب انه لا يدل على وجوب الحذر ولكن لا بد وان يدل على حسن الحذر اذ لو لا حسن الحذر لما لزم قبحه وذلك مانع من ورود الامر به حتما قلت لا نسلم ان حسن الحذر عن العقاب مشروط بقيام المقتضي لنزول العقاب بل الحذر يستحسنه العاقل عند احتمال نزول العقاب وان لم يكن المقتضي قائما وبمجرد الاحتمال هاهنا قائم لان المسألة اجتهادية لا قطعية واحتمال الامر ان يكون للوجوب فمن ترك مقتضى الامر احتمل ان يحل به العقاب سلمنا دلالة الاية على قيام المقتضي للعقاب على تقدير ترك مقتضى الامر ولكن في امره واحد لان قوله تعالى عن امره لا يحتمل الا امرا واحدا فلم قلتم ان الامر لذلك في كل امر وعلى هذا يمنع كلية الكبرى فلا يصح لما علم في علم المنطق ان شرط الانتاج في الشكل الاول كلية الكبرى سلمنا ان الكبرى كلية لكنها تدل على ان امر الله او امر الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد الوجوب فلم قلتم ان كل امر يفيد الوجوب سواء كان ذلك امر الله او امر الرسول الجواب اما قوله لم قلتم ان موافقة عبارة عن الاتيان بمقتضاه قلنا الدليل على ذلك ان السيد اذا امر عبده بشيء وامتثل امره وفعله كما امر به فانه يحسن ان يقال هذا العبد وافق السيد اي جرى على وفق امره واما اذا لم يفعل ما امره به سيده ولم يمتثل امره يقال انه ما وافقه بل خالفه فنحن نعد الاطلاق معلوم بالضرورة من اهل اللغة واعلم ان دعوى الضرورة في امثال هذه المواضع معناها ان من استعمل لسان العربية وزاولها فانه يعلم بالضرورة من مذهب اهل النحو ان الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور وهذا على وزان ما قلنا ان وجوب الصلوات الخمس

في شوبه معلوم بالضروره وبهذا اندفع اشكال من يقول ان المباحث الادبيه لا يمكن دعوى الضروره في شي منها واذا
تحرر ذلك فنقول من ترك مقتضى الامر فقد خالف ذلك الامر فيصدق عليه تاركه انه مخالف للامر فلا يحتاج الى دعوى المضاده
بين الموافقه والمخالفه اما قوله المواقعه عباره عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر قلنا اما ان يكون
الموافقه عباره عما ذكرنا او عما ذكرتم وانما كان فالمقصود ان اما اذا كان عباره عما ذكرنا فظاهر لما قررنا واما اذا كانت
عباره عما ذكرتم فلانه يلزم منه ان موافقه الامر لا تحصل الا عند الاتيان بما يقتضيه الامر لانه انما يحصل عند الاتيان
بما يقتضيه على الوجه الذي يقتضيه فالاتيان بما يقتضيه حرامه ونوقف الخروج عليه ضروري فيقول مقتضى الامر الطلب الذي
قوله افعل لا بد ان على اقتضا الفعل فاذا لم يفعل لم يوجد مقتضى الامر جزما واذا لم يوجد الفعل الذي هو مقتضى الامر انتفت
الموافقه للتوقف عليه وانتفائه ح واذا لم يوجد الموافقه للامر حصلت مخالفه الامر لانه بين موافقه الامر ومخالفه بالنسبه
الى من توجه اليه الامر واسطه لانه ان فعل كان موافقا والا كان مخالفا واذا حصلت المخالفه صار تارك الامر مخالفا فيلزم المطلوب
لا يقال قوله لا واسطه بين موافقه الامر ومخالفته يناقض قوله موافقه الامر ضد المخالفه وهذا لان بين الضدين
واسطه او وسايط لانا نقول قد بينا انه لا حاجه الى دعوى مضاده الموافقه والمخالفه بل يكفينا ان نقول تارك المامور به
مخالف لذلك الامر للصدق الاطلاق المذكور وهو قول العامل عمله فلان يخالف اذا لم يفعل ما امر به سلمناه اما قوله
موافقه الامر عباره عن اعتقاد حقيه الامر قلنا لا نسلم وهذا لان موافقه الشي عباره عما يستلزم تقرير مقتضاه فالاتيان
بالمامور به يستلزم تقرير مقتضى الامر حوما واعتقاد حقيه الامر موافقه الدليل الدال على حقيه فذلك يستلزم تقرير
مقتضاه لا يقال قد علم ان موافقه الامر هو الاتيان بمقتضاه فلم ان موافقه التي هو ما يستلزم تقرير مقتضاه والثاني
عن الاول فلا يكون الى الواحد عباره عن شيين لانا نقول قلنا موافقه الامر عباره عن الاتيان بمقتضاه قلنا موافقته
التي عباره عما يقرر مقتضاه والثاني اعم من الاول وحد الاعم يجب ان يكون صادقا على الاخص بالضروره الا انه يكون حد
الاعم حد الاخص لم حد الاخص عن حد الاعم واذا ثبت ان حد الاعم يجب ان يكون صادقا على الاخص فيجب ان يصدق على
موافقه الامر انه الذي يستلزم تقرير مقتضاه ولا شك ان فعل الامر يستلزم تقرير مقتضى الامر وذلك لان الامر لما اقتضى
دخول الفعل كانت موافقته عباره عما يقرر دخوله في الوجود او حاله في الوجود تقرر دخوله في الوجود وكانت
موافقه الامر عباره عن فعل مقتضاه قوله لو كانت المخالفه عباره عن ترك المامور به لكان ترك المندوب مخالفه قلنا ع وانما
يلزم من ذلك ان لو كان المندوب مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر للوجوب وذلك عين النزاع اما قوله لا يجوز ان يكون
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امرا للغير بالحذر عن مخالف الامر ولا يكون ذلك ليس المخالف الامر بالحذر عن العقاب
قلنا الدليل على ذلك وجوه الاول اتفاق النحويين على ان تعلق الفعل بفاعله اقوى من تعلقه بمفعوله فلو جعلناه امرا للغير بمخالف
بالحذر كان ذلك اسنادا للفعل الى فاعله ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف كان ذلك اسنادا للفعل الى مفعوله والاول اولى
لما سبق من الاتفاق لا يقال الفعل مسندا الى فاعل جزما فلا سبيل الا انه ظاهر او ضمير مستتر لانا نقول جعل الفعل مسندا الى فاعل
ظاهر مع ان له مفعولا ظاهرا اولى من اسناده الى فاعل مستتر والمفعول ظاهر الوجه الثاني انا لو جعلناه امرا بالحذر عن
المخالف لم يعين المامور به فان قلت هو ما تقدم في قوله تعالى الذين يتسللون منكم لواذا قلت ذلك ممتنع وذلك لان المتسللين
لواذا هم الذين خالفوا بل على ذلك القصه فلو امر المتسللون لواذا بالحذر عن المخالف يلزم ان يكونوا قد امروا بالحذر عن
انفسهم وذلك محال بعون تعالى على ان التكليف بالمحال لا يجوز الثالث انا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لصار تقدير الايه فليحذر
المتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وح يستوفي لفظ الحذر فاعلا ومفعولا يبقى قوله ان تصيبهم فتنه او يصيبهم
عذاب اليم ضايعا لان الحذر ليس من الافعال المتعديه الى مفعولين بالاتفاق فان قيل لا نسلم انه يبقى ضايعا بل يكون مفعولا لاجله
ويصير تقدير الكلام فليحذر المتسللون المخالفين لامر الله من ان يصيبهم فتنه بسبب صحبتهم لهم قلنا لا يجوز حمله على ذلك لما سبق
من ان المتسلل هو المخالف فيلزم ان يكون مامورا بالحذر عن نفسه وهو محال اما قوله الايه داله على وجوب الحذر عمن خالف عن
الامر قلنا فالتناء يه اللغه والنحو عن المجاوزه والتعدي تقول جلس عن يمينه اي متجاوزا عن يمينه فلما كان مخالفه امر الله تعالى

ولا حرج ذكره نكل عن قوله انما سمي الاستدلال بالايه ان لو كان قوله تعالى فليحذر للوجوب وذلك محل النزاع قلنا ع
لا نتجوز ذلك بل نقول الامر بالحذر عن العقاب يستدعي جواز الحذر عن العقاب لا ان ادنى مرتبه الامر لا يدل على الجواز وجواز الحذر
الشي المشروط بوجود المقتضي لوقوع المحذور لان المقتضي لوقوع المحذور لو لم يكن قائما لا يحسن الحذر لانه يكون حذرا
عما لم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه وعبث ولا يجوز ورود الامر به اما على راي المعتزله فظاهر واما على راينا فلان اوامر
الله تعالى مشتمله على المصالح لا وجوبا بل على سبيل التفضل او لان اغلب اوامره كذلك بدليل الاستقرا وما ذكرناه فرد منه
اما قوله الايه تدل على ان مخالف امر من اوامر الله يستحق العقاب او على ان مخالف كل امر يستحق العقاب قلنا الذي
ان مخالف كل امر يستحق العقاب وذلك لوجوه الاول انه يصح استثناء اي فرد شئنا منه والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله
تحت اللفظ على ما سياتي بيانه في كتاب العموم ويلزم من ذلك العموم الوجه الثاني ان الله رتب استحقاق العقاب على
مخالفه الامر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعليه مثاله قوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما وسياتي تقرير
الخالفه / معنى الفاعل ان شا الله تعالى الوجه الثالث ان مخالفه الامر ترتب عليها استحقاق العقاب في بعض الصور بالاتفاق فوجب
ان يكون الامر كذلك في كل ما هو امر الله او امر رسوله فما ثبت للبعض على البعض وكذلك لان ترتب العقاب على الخلاف في بعض
الصور انما كان زجرا عن عدم مبالاته بالامر لكان المناسبه هذا المعنى موجودا في كل المخالفات فوجب العقاب على الكل وذلك
هو المطلوب واعلم انه لا دعوى استحقاق العقاب على راي الاشاعره الا قيام المقتضي للعقاب بدان الله تعالى ان شا رتب
المقتضي على المقتضي وان شا لم يرتب اما قوله هذا يقتضي ان اوامر الله او اوامر رسوله للايجاب ولم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون
امر الله وامر رسوله صلى الله عليه وسلم يقتضي الايجاب حتى ان اتهما وجدا كان الايجاب ثابتا قلنا لانه لم يثبت احد الى ان احدهما
يقتضي الايجاب دون الاخر فالقول فرق باطل بالاجماع واعلم ان في سياق العموم صارت الكرخي كلمه يصح الفقهان ز وانظم
في العاصي هكذا ان تارك المامور به مخالف لامر الله وكل مخالف لامر الله يستحق العقاب فتارك المامور به يستحق العقاب ولا
معنى لقوله الامر للوجوب الا هذا واعلم ان الغزالي لما كان مذهب الوقف اعترض على هذا التمسك بالايه فقال يدعون ان قوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون نص في كل امر او عام لا سبيل الى دعوى النص فان ادعيتم العموم فعل لا يقول بالعموم وهو
لفظ صيغه كما في صيغه الامر او يخصصه بالامر بالدخول في دينه بدليل ان بدايه امر ومن خالف عن امره في قوله وكانوا هم
واستشهد واستشهد بن وامثاله لا تتعرض للعقاب ثم يقول هذا نهي عن المخالفه وامر بالموافقه ان يوري به على وجهه ان كان
واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا والكلام في صيغه الايجاب لا في حقيقه الموافقه والمخالفه ثم لا يدل الايه الا على وجوب
امر الرسول فان الدليل على وجوب امر الله والجواب انا ندعي انه عام واما ان للعموم صيغه فدل عليه ما ذكره في الاصل ولا
يدل على ان للعموم صيغه خاصه وتلك الادله مذكوره في كتاب العموم ولا ندعي الا الظهور واما قوله او يخصصه قلنا
التخصيص على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لوجود مانع من حمل اللفظ العام على عمومه والاصل عدمه واما قوله ان
يخصه امر فلنا حقيقه ام مجاز الاول ع والثاني ت ولا ما الله منه للخصم اما قوله الكلام في صيغه الايجاب
لا في حقيقه الموافقه والمخالفه فلنا نتمسك بالايه على الوجه الذي ذكرناه في الاصل وبه يسقط هذا السوال او بما ذكرنا في
الاصل خرج الجواب عن السوال الذي يليه واعلم ان صاحب الاحكام اورد على هذا الدليل اسوله اورد المصنف اكثرها واجاب
عنها او هاانه نعتد الظن والمسله علميه وثانيها منع العموم ومنع ثبوت العموم ترتيب التحذير على المخالفه بالتخلف عنه في
فعل الندب والجواب عن هذه الاسوله اما قوله المسله علميه وهذا الدليل لا يفيد الظن قلنا لا نسلم انها علميه بل هي ظنيه واما
منع العموم ومنع ادله العموم فقد قررنا ادله العموم في الاصل واما التخلف في فعل الندب فلا نسلم وجود ما ذكرنا
صاحب / في فعل المندوب واما يكون كذلك ان لو كان تارك المندوب مخالفا لامر الله وذلك ع وذلك لا يمكن الاتيان ان الامر للندب
وهو عين محل النزاع قال صاحب التلخيص الامر هنا بمعنى الشان وهو الاجماع على مجاراته الكفار لان الامر ههنا مذكور بالالف
اليه وقد ذكر قبل هنا منكوا في قوله واذا كانوا معه على امر جامع الايه وذلك الامر هو الشان وهو الاجماع على محاربه
الكفار وهو الذي دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم اليه وبعضهم كان يتسلل لواذا واراد بالمخالفه ههنا الانحراف وهو التسلل لواذا

في المعنى واذا كان ذلك محمولا على الانحراف استغفار دخول عن منه فعال الحرف عن كذا ولا يقال ترك عن شيء وايضا كان الامر محمولا على السائر والمخالف على الانحراف لم يبق في الآية احتجاج على المقصود ويوجب حمل الكلام على ذلك بطلب اسانيه ويحافظ على اصول العربية والجواب انا قد بينا ان الامر حقيقة في القول المخصوص على ما تقرر في اول الباب والمخالفة حقيقة في ترك مقتضى الامر على ما تقرر في المتن فيحمل اللفظ عليهما عملا بالاصل المقتضي لارادة الحقيقة فلا يحمل على غيره عملا بالنافي للاشتراك والمجاز قال صاحب التنقيح ويمكن ان يقال لما كان الامر قد يكون للوجوب حسن الامر بالحذر عند المخالفة لما تقع في العقاب تقديرا ان يكون للوجوب وهذا مندفع لان المصنف اورد السؤال على نفسه واجاب عنه وقد صرح اذ ذكره هو قوله يحتمل نزول العقاب لان المسئلة اجتهادية لا قطعية وقد اجاب عنه بما ذكرنا في المتن فلا حاجة الى الاعادة ٥

قال المصنف رضي الله عنه تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب الى قوله فان قيل

قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان هذا الدليل باسوله واجوبته واضح لا اشكال فيه الا انا نزيده ايضاحا ونبين بذكر كل واحدة من مقدمات الدليل ومقدمات الدليل اراد المصنف بينهما سعيا في زيادة الايضاح فنقول تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب فكل عاص يستحق العقاب اما الصغرى فهو ان حقيقة قولنا ترك امره وعصاه واحد لان قولنا عصى مع قولنا ترك امري يجب ان يكون حقيقته لان الاول استعمل بمعنى الثاني فيجب ان يكون حقيقة الاول هو حقيقة الثاني والا يلزم ان لا يكون مستعملا بحقيقته والاصل في الكلام هو الحقيقة وانما قلنا ان الاول استعمل بمعنى الثاني وذلك بدليل قول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم اي امرتك امرا جازما فتركت امري واذا ثبت حقيقة قولنا عصى مع قولنا تركت امري يجب ان يتحد حقيقة قولنا عصاه وقولنا ترك امره وهذا ظاهر لا يقال بان الحقيقتين لا يجب ان يتحدا لان مخالفة النهي معصية وان لم يكن هو تركا للامر لانا نقول الجواب عنه من وجهين احدهما انا ندعي ان ترك الامر اما هو حقيقة في المعصية او يشتمل عليها لان الاصل استعمال اللفظ اما للحقيقة او للمشتمل عليها اي الذي يكون فردا من افراد الحقيقة ولا يلزم على هذا ما ذكره لجواز ان يكون المعصية معنى هو موجود في ع وفي تلك الصورة الثاني هو انا نقول لا نسلم انه ليس تركا للامر وهو لان النهي عن الشيء امر بضده ولم يعلم انه ليس كذلك وهذا لان النهي لما افاد وجوب الامتناع عن المنهي عنه كان اتيانه به تركا لطاعة الله تعالى المامور بها لقوله تعالى اطيعوا الله فقد صح الصغرى واما الكبرى فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها انه وجه التمسك به انه اضاف العقوبة الى كل عاص بحرف اللام لانه ذكره بكلمة من وانها للعموم والمراد بالعقوبة او الثواب المضاف الى الشخص بحرف اللام الاستحقاق اما للثواب او العقاب بحكم العدل لا بحكم الوجوب الدليل على ذلك الاستعمالات المشهورة كقول القائل من كسا عورة او اشبع جوعة فله الجنة ومن عصاه فله النار وقد صحت المقدمات والنتيجة واصبحت بعد الظهور التركيب لانه يعود الى الضرب الاول من الشكل الاول باعتبار الاسماء واما حده بين

قال المصنف رحمه الله فان قيل لا نسلم ان تارك المامور عاص وما ذكرت وان دل على ان تارك المامور به عاص ولكن معنا ما ينافيه وبيانه من وجهين الاول هو انه لو كان العصيان عبارة عن ترك الامر يلزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والتكرار ممتنع لكونه خلاف الاصل ويلزم من هذا ان لا يكون العصيان عبارة عن ترك مقتضى الامر بيان الملازمة انه لو كان العصيان عبارة عن ترك مقتضى الامر لكان معنى قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم اي لا يتركون مقتضى امر الله ويلزم عدم ترك المقتضى الامر اتيانهم بمقتضى الاوامر بالضرورة فيصير قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون تكريرا ولا معنى لذلك الا الاتيان بمقتضى ذلك الامر فقد صحت الملازمة واستثناء اللازم لان الاصل استعمال كل كلمة من كلمها الحكيم على فائدة جديدة فلا يكون العصيان عبارة عن ترك مقتضى الامر الثاني ان ترك المامور به لو كان معصية لكان ترك المامور معصية لانعقاد الاجماع على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر استحباب بالضرورة ومورد القسم مشترك بين القسمين والاقسام المنقسم بالضرورة والمنقسم صحيح ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيلزم ان يكون المندوب مامورا به فصح ما ادعينا ان ترك المامور به لو كان معصية لكان ترك المندوب معصية واللازم باطل والا يلزم ان يكون تارك المندوب مستحقا للعقاب وهو باطل اجماعا بيان ذلك لكن اذا كان المامور به

تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب

قيل لا نسلم ان تارك المامور به عاص

امر ايجاب او ندب ثم والثاني ع واما الاية فهي حكاية حال ولا عموم لها فيحمل مدلولها على صورة واحدة وهي ان يكون تلك الصورة صورة امر ايجاب فلا جرم كان تركه معصية قلنا ان تارك المامور به عاص ولكن لا نسلم ان كل عاص يستحق العقاب واما الاية المذكورة فهي مختصة بالكفار بقرينة الخلود وهذا لان غاية ما في الباب ان يكون تارك المامور به عاصيا فاسقا بعصيانه والفاسق لا يخلد في النار باتفاق اهل السنة وعلى ما تقرر في علم الكلام الجواب اما قوله ان تارك المامور به عاص قلنا قد ذكرنا الدليل على ذلك اما قوله في المعارضة لو كان كذلك لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكرارا قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو حمل قوله تعالى لا يعصون ويفعلون ما يؤمرون على معنى واحد وليس كذلك بل الاول محمول على الماضي والثاني على المستقبل فيصير تقدير الكلام والله اعلم لا يعصون ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل لا يقال حمل لفظ لا يعصون على الماضي مجاز لان صيغة المستقبل انما حقيقته في الاستقبال او منزلة منه وليس الحال فاستعمال صيغة المستقبل في الماضي مجاز وهو على خلاف الاصل لانا نقول حمل اللفظ على المجاز المستقبل لاستعمال كل لفظ على فائدة جديدة اولى من حمله على الحقيقة المستلزمة للتكرار لكون الاول مشتملا على زيادة الفائدة مع انه من محاسن الكلام وهو المجاز بخلاف التكرار فانه لا يعد من محاسن الكلام والمفسدة الناشئة من التكرار لا على سبيل التاكيد اعظم من المفسدة الناشئة من المجاز المستعمل على القانون الحديث اما قوله الامر ينقسم الى امر ايجاب والى امر استحباب قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان الامر حقيقة ينقسم الى امر ايجاب واستحباب وذلك ع الى القسم الاعم وهو اعم من كونه حقيقة او مجازا فالمندوب يصدق عليه انه مامور به مجازا وصار هذا كقولنا الاسد اما ان يكون سبعا مفترسا او رجلا شجاعا ومن المعلوم بالضرورة ان الذي عليه الاسد حقيقة لا ينقسم الى السبع المفترس والرجل الشجاع ولفظ الامر عندنا كذلك فان قيل ما وجه المجاز قلنا لفظ المامور صادق حقيقة على الواجب واما على المندوب فمجاز ووجه المجاز كون الاستحباب من لوازم الوجوب واطلاق الاسم الملزوم الموضوع للشيء على لازمه من وجوه المجاز على ما سبق فان قيل كون المندوب مامورا به مجاز ينبغي لانه على خلاف الاصل قلنا هذا المجاز واقع والداعي للمجاز وان دل على اسقاطه ولكن معنا ما ينفيه وبيانه هو ان المندوب لو كان مامورا به حقيقة لاندرج تاركه في عموم قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية وذلك لانه حينئذ يكون عاصيا لما بينا ان العصيان عبارة عن ترك المامور به فيلزم الاندراج المذكور فيستحق العقاب واللازم باطل فان قيل القائل بكون صيغة الامر للايجاب يلزمه المجاز في الاوامر الواردة في المندوبات والقائل بكونها ليست للايجاب يلزمه المجاز في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية لانه لو كانت حقيقة مرادة منه لكان الايجاب ثابتا لما قررناه وهو لا يقول به فاذن المجاز لازم لاحد الخصمين جزما فليس احدهما بالتزام اجل المجاز اولى من الاخر وله ان يقول ان الحقيقة اما اذا كانت مرادة من قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية او لا فان كان الواقع هو الاول يلزم كون الامر للوجوب ويلزم من كون الامر للوجوب ان يكون الاوامر الواردة في باب المندوبات مجازا وان كان الواقع هو الثاني يلزم تطرق المجاز الى قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فاجل المجازين لازم لاحد الخصمين بالضرورة فلم قلت ان التزام المجاز في الاوامر الواردة في المندوبات اولى من التزام المجاز في قوله ومن يعص الله ورسوله قلنا التزام المجاز في الاوامر الواردة في المندوبات اولى لما ذكرتم وذلك لوجهين الاول انه احوط لانا اذا حملنا الصيغة على الايجاب نأتي بالواجب ظاهرا فتخلص نفسه عن ورطة العقاب فان كان في نفس الامر واجبا فقد اتى بالواجب وسلم عن العقاب وان لم يكن في نفس الامر واجبا فلا عقاب فالسلامة عن العقاب حاصلة على التقديرين جزما ولا كذلك اذا حملناها على الندب لجواز ان يكون في نفس الامر للوجوب فيلحقه بتركه سوء طريق وورطة العقاب فعلم انه احوط والحمل على الاحوط واجب وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه طريق امن وسلوك الطريق الامن من مقتضيات العقول وسيأتي لهذا الكلام زيادة بيان ان شاء الله تعالى الوجه الثاني انا لو جعلنا هذه الصيغ للايجاب امكن جعلها مجازا في اصل الترجيح لكونه لازما له ولا ينعكس فان اصل الترجيح لازم للمسمى الايجاب بالضرورة واذا جعلناها

حقيقة لاصل الترجيح لم يكن الايجاب لازما له فان العام من لوازم الخاص وهو داخل في حقيقته وليس الخاص
من لوازم العام والا لكان نوعه في شخصه والمفروض خلافه ولهذا كان كذلك جعل الصيغة مجازا لاصل الترجيح
بطريق الملازمة ولا بالعكس اذ لا ملازمة بينهما من الطرف الاخر واعلم ان في هذا الوجه نظرا وذلك لانه استغنى
في هذا الوجه بتحصيل طريقه للاحتياط حتى تم هذا الوجه وتقرر وطريقة الاحتياط طريقة تامة في افادتها كون الصيغة
للايجاب والاستغناء بطريق تامة في سبيل هذا ذلك لكونها مستقلة بافادة المطلوب من غير واسطة فجعلها مقدمة في
المقدمة فيه قال صاحب التلخيص العصيان ليس عبارة عن ترك الامر فقط بل مع عدم بطلان مقتضاه وهذا ظاهر الفساد
لان عدم بطلان مقتضاه كفر فلو صح ما ذكره لما صدق اسم العاصي على فاسق اصلا ولو ارتكب سائر المعاصي وامتنع عن الاتيان
بتمام الواجبات وترك الجميع عنادا وعن بطلان مقتضى الاوامر والنواهي وهذا باطل جزما لا يخفى وجه بطلانه وحمل
بعضهم الآية على اختصاص بامر ايجاب وهو خلاف الظاهر **قال المصنف رحمه الله** واعلم ان هنا
الدليل قد يقرر من وجه آخر الى الدليل السادس **قال الشارح رحمه الله** اعلم انه يمكن تقرير الدليل على وجه
آخر وهو ان نقول تارك المامور به عاص ويلزم من تسميته بالعاصي كون الامر للوجوب بيان المقام الاول
انه لفظ العصيان على الامتناع سائغ ذلك ان العصا سميت العصا لانه يمنع بها عما يريده العدو وسمي اجتماع عصا
فعلا يقال شق عصا المسلمين اي جماعتهم لانها تمنع مكروها عما يريده الخصم ويقال هذا كلام يستعصي على الفهم اي يمتنع
عنه وهذا الخط يستعصي على الكاتب لصلابته وقال عليه السلام لولا انا نعصي الله لما عصانا اي لا يمتنع عن اجابة دعائنا واذا
ثبت ذلك فنقول تارك المامور به ممتنع عن الاتيان بمقتضى الامر فيسمى بالعاصي لما سبق فيصح المقام الاول وبيان المقام
الثاني وجهان احدهما ان الانسان انما يكون عاصيا للقول اذا اقدم على ما يخرج القول عن حقه وذلك لان الله تعالى اذا اوجب
علينا فلم نفعله كنا عصاة بالاتفاق ولو ندبنا الى فعل وقال لنا الاولى لكم ان تفعلوه ولكم ان لا تفعلوه لم نكن
عصاة ولهذا لا يسمى تارك المندوبات والنوافل بالعاصي لله تعالى ويلزم من هذا ان يكون الامر الذي يحرم الترك به
ولا معنى للوجوب الا ذلك وقال ابن الحاجب اذا صدق عليه انه عاص كان الامر للوجوب اذ لا معنى للايجاب الا ذلك
وثانيهما ان العاصي للامر مخالف لذلك الامر وليس يخلو المخالفة اما ان يكون بالاقدام على ما يمنع منه الامر او بالاقدام
على ما لا يمنع منه الامر ولا يتعرض له اللفظ بمنع ولا ايجاب والحصر ضروري لان المخالفة اما ان يحصل فيما يمنع منه الامر
او فيما لا يمنع منه الامر واياما كان يلزم احد الامرين لا سبيل الى الثاني والا لكنا اذا امرنا الله بالصلاة غدا فتصدقنا
اليوم ان نكون مخالفين بتصدقنا اليوم للامر الوارد بالصلاة ضرورة ان الاتيان بالصدقة اليوم اقدام على فعل لم يتعرض
له الامر بالصلاة غدا واللازم باطل فالملزوم كذلك فيلزم تعين الاول واذا ثبت ذلك فنقول تارك المامور به عاص
للامر والعاصي للامر مخالف لذلك الامر فتارك المامور به مخالف للامر ومخالف الامر مقدم على ما حظره الامر فتارك المامور به
مقدم على ما حظره الامر ويمنع منه ولا معنى لكون الامر للوجوب الا ذلك واعلم ان صورة هذا الدليل يمكن ردها الى
العبارة الاول المركب وهو يالف مقدمات ينتج بعضها نتيجة لم يذكر ثم يالفها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى وهكذا الى
ان ينتهي الى المطلوب وهي اما موصول النتائج او مفصولها اما الاول فمثل قولنا كل ا ب وكل ب ج وكل ج د
فكل ا د وكل د ه فكل ا ه واما الثاني فمثل قولنا كل ا ب وكل ب ج وكل ج د وكل د ه فكل ا ه واعلم ان صاحب التحصيل
اورد على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على انه يلزم من كون تارك الامر عاصيا ان يكون الامر للوجوب سؤال الافعال
ولعل ان يمنع الملازمة لجواز اختصاص العصيان بالامتناع عما وجد عليه بلفظ الفعل ويمنع الملازمة قول المصنف
لو كنا عصاة بفعل ما لم يمنع منه اذا امرنا الله بالصلاة غدا فتصدقنا اليوم ان نكون عصاة لذلك الامر فتصدقنا وجوابه ان
الملازمة ضرورية وبيانها هو انه يلزم من كونه عاصيا للامر ان يكون مخالفا له ثم المخالفة اما الاقدام على ما
يمنع منه الامر لانه لو حصل بفعل ما لا يمنع منه الامر لزمت المخالفة بتصدقنا اليوم اذا امرنا بالصلاة غدا والملازمة
ضرورية فالمنع مندفع فان قيل ما ذكرتم يبطل بقول المشير اذا اشرت عليك ولا يدل ذلك على الايجاب بل الاحسان اذ ذلك لجواز

السادس انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري ولم يجب لانه كان في الصلاة

عليه السلام وجب على المستشير فعل ذلك فانه تقول له افعل كيت وكيت فانه الرأي والحزم ولا ذم عند المشير في ترك ذلك الا انه
لا يلزم ذلك بايجاب المشير ويجب بايجاب الله تعالى **قال المصنف رضي الله عنه** الدليل السادس انه عليه السلام دعا ابا سعيد
الخدري فلم يجب لانه كان في الصلاة **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى انه نقل بعضهم ان الصواب ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا ابا سعيد بن المعلى والاستدلال لا بالحديث لا يختلف قال ابن برهان استدل علماؤنا بما روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم مر بابي سعيد الخدري وهو يصلي فدعاه فلم يجب فلما تحلل من صلاته قال ما الذي منعك ان تجيبني وقد سمعت
قوله يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وجه التمسك انه صلى الله عليه وسلم لامه على ترك الاجابة محتجا عليه بانه قد
سمع قول الله تعالى استجيبوا ولولا ان استجيبوا للوجوب لما حسن اللوم لانه اذا كان للندب وترك المندوب فلا يحسن
الذم كيف وقد ذلك مع علمه صلى الله عليه وسلم بقيام المانع من الاجابة قائما وهو كونه في الصلاة دل على ان الامر للايجاب فان قيل
هذا خبر واحد والمسألة علمية بمعنى ان المقصود تحصيل القطع بان الامر للوجوب وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يكون
التمسك به في هذه المسألة لكونه لا يفيد المقصود الذي هو العلم ثم نقول لا نسلم انه ذمه بل سأله عن العذر وعرفه ان
دعاء النبي عليه السلام ليس كدعاء غيره لانه اذا دعاه غير النبي صلى الله عليه وسلم فالاجابة غير واجبة عليه بخلاف دعاء النبي
عليه السلام فانه واجب الاجابة وذلك لعلو شأنه ولان عدم الاجابة هتك بجانبه وترك التعظيم اللائق بمنصب النبوة اما
قوله المسألة علمية قلنا لا نسلم بل عملية فانا نبني ظنه والعمل به فيها وان لم يكن علمية لكنها وسيلة الى العمل فيجوز التمسك
فيه الطرق ولانه يجوز التمسك فيها بالمروي بالتواتر ولا فرق بين المتواتر والآحاد الا ان المتواتر مقطوع المتن بخلاف
الآحاد ولكن ذلك لا يجدي شيئا في حصول العلم بمدلول المتواتر ولان المتواتر والآحاد من باب الدلائل اللفظية بحدهما
فان المتواتر من باب الدلائل اللفظية وهي لا تفيد الا الظن والآحاد تفيد غير ان المتواتر معلوم الوجود والآحاد

مظنون الوجود ولا فرق في العقل بين ان يحصل ظن الحكم وبين ان يحصل العلم بوجود ما به يحصل ظن الحكم فان الحكم على
التقديرين يكون مظنونا لا معلوما غايته ما في الباب ان الظن المستفاد من الآحاد اذا اشتركا فيما على الطريق وبما ذكرنا
تبين واتضح غاية الاتضاح ان الاحكام المستفادة من الدلائل اللفظية مظنونة الا اذا اقترنت بها القرائن الدافعة
للاحتمالات على ما سبق في اول الكتاب واما الجواب الثاني فجوابا نقول هذا النمط من الكلام يستعمل مرة للذم ومرة
للسؤال وما ذكرتماه واضح والاصل ان لا يستعمل في غيرهما دفعا للاشتراك واذا ثبت هذه المقدمة فنقول لو لم يكن صيغة
استجيبوا للوجوب لما حسن ذمه ولا سؤاله عن العذر واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انه لو لم يكن
تلك الصيغة للوجوب فلا موجب للجواب والمانع للجواب الذي هو الكلام قائم فان الصلاة تحرم الكلام وهو صلى الله عليه وسلم
عالم بكونه في الصلاة على ما نقله ابن برهان فلا يحسن ذمه ولا سؤاله حتما واللازم باطل لانه ذمه او سأله فينتفي
فينتفي الملزوم فيلزم كون الصيغة للوجوب فان قيل جاز ان يكون هذا السؤال للاستفهام فان ابا سعيد لا يترك المندوب
المؤكد الا لمانع فسأل عن المانع ولا يكون ذلك من باب الذم فقوله في الجواب لما كان المانع من الكلام قائما وهو الصلاة لم
يحسن من النبي عليه السلام ان يسأل قلنا انما يكون ذلك ان لو كان النبي صلى الله عليه وسلم عالما بكونه في الصلاة واما اذا لم
يكن عالما به فانه يحسن السؤال للاستفهام عن المانع فان الظاهر ان ابا سعيد لا يترك اجابة النبي صلى الله عليه وسلم مع رسمها
المؤكد الا لمانع ويحتمل ان يكون في صلاة غير واجبة ويجوز قطع مثل هذه الصلاة لاجابة النبي صلى الله عليه وسلم قلنا الجواب
عن هذا السؤال اما الاول فلما حسن السؤال عن المانع لا يحسن الا اذا كان المقتضي للفعل محكما واما اذا كان الفعل جائز
الترك وان كان الاولى فعله فلا يحسن السؤال عن المانع فان جاز الترك يجوز تركه بناء على جوازه لترك لا بناء على مانع
منعه من الاتيان به ثم نقول لما كان النبي صلى الله عليه وسلم سأله عن المانع مع كونه في الصلاة دل ذلك على كون استجيبوا للوجوب
جزما لان السؤال عن ترك الجواب دليل تأكد الوجوب وان لم يكن عالما به كان قوله صلى الله عليه وسلم ما منعك ان تجيب بمعنى الانكار
عن نفي العذر عن ترك الاجابة اذا لم يكن في الصلاة وقولنا لعادل لا عذر لك في ترك الاجابة وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا دل ظاهر
في كون الامر للوجوب قال الغزالي ومنها قوله لابي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه اما سمعت الله يقول استجيبوا لله وللرسول

اذا دعاكم لما يحييكم فكان هذا التوبيخ على مخالفة امره فلما لم يصدر منه بل يحود نكا وكان قد عرفهم بالقران بسماعهم ان الله
صلى الله عليه وسلم واجب التعظيم وان ترك جواب النداء تهاون وتحقير بدليل انه كان في الصلاة واتمام الصلاة واجب وترك
النداء الاول على ترك واجب بل وجب تركه بما هو اوجب منه كما يجب ترك الصلاة بانقاذ الغريق وجوابه ان التمسك بقضية
استجيبوا وقد مر تقريره وليس التمسك بامر النبي صلى الله عليه وسلم حتى يقال هذا دعاء وندا وليس بامر وبتمام ارتفاعه
يعلم مما سبق بانه على انه واضح الاندفاع لما مثله قال صاحب الاحكام الاية محمولة على وجوب اجابة الرسول على الم
تعظيمه له دفعا للهضم بحاله بالتحقير فيكون الامر للوجوب على هذه القرينة ولا نزاع فيه والجواب عنه ان يقول ان
النبي صلى الله عليه وسلم صرح بان المقتضي لاجابته مجرد قوله استجيبوا وبه احتج على ابي سعيد وذلك دليل على ان الوجوب
مستفاد من الصيغة فقط واذا ثبت الوجوب جاز تعليله بمعان مناسبة تقتضي اختصاص وجوب الاجابة به صلى الله عليه وسلم
ولا مانع ذلك قال المصنف رضي الله عنه الدليل السابع قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي الى اخره
قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان وجه التمسك بالحديث المذكور ان يقول لولا لامتناع الشيء لوجود غيره بالنقل
عن ائمة العربية فيلزم انتفاء الامر بالسواك لوجود المشقة في المامور به والمشقة موجودة فالامر بالسواك عند كل صلاة منتف
وندبه السواك ثابت وليس الامر للندب فيلزم ان يكون للوجوب اورد صاحب المعتمد على هذا الدليل سوالا واستضعف الدليل
فقال هذا الوجه اما ان يثبت كونه اراد لامرتهم على اكثر وجه يقتضي الايجاب وليس يمتنع ان يقتضي الامر الوجوب بدلالة وتوابه
هذا الكلام انه لما قرن المشقة بالامر دل ذلك على انه يامر به امر ايجاب اجاب المصنف عن هذا السوال بان كلمة لولا
دخلت على لفظ الامر فوجب ان لا يكون الامر حاصلا والندب حاصل فوجب ان لا يكون الندب امرا والا يلزم التناقض بمعنى
انه يكون المندوب مستفيا ثابتا ونعني بالتناقض هاهنا وحاصل الجواب ان كلمة لولا تقتضي انتفاء نفس الامر لا امر ايجاب
ولا شك ان هذا يقتضي ظاهر لفظه وفي الجواب نظر وذلك لان الخصم ان يقول نحن نسلم ان الندب ليس بامر وذلك لان الندب
مدلول الامر والمدلول ليس نفس الدليل وليس النزاع في هذا وانما النزاع في ان الامر هل يقتضي الوجوب ام لا وذلكم
ما دل على انه للوجوب بل دل على الندب ليس بامر ولا نزاع فيه واعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل من وجه اخر وذلك بان
يقول الامر بالسواك منتف لان كلمة لولا لامتناع الشيء لوجود غيره والمشقة موجودة والامر بالسواك منتف وندبه السواك
ثابت ويلزم من هذا ان يكون الامر للوجوب بان ذلك هو ان الامر لو لم يكن للوجوب لكان الندب ثابتا اجماعا لانا نتكلم
الان مع ان الامر ليس الا لاحد الشيئين لا غيره ليس للوجوب واذا تقررت هذه المقدمة يلزم صدق قولنا لو لم يكن للوجوب
بالاجماع ولو كان للندب يلزم انتفاء ندبه السواك وذلك لان الامر الدال على ندبه السواك منتف بالنص الدال على ذلك كلمة
لولا واذا انتفى الامر الدال على ذلك وغيره من الادلة منتف بالاستصحاب يلزم انتفاء ندبه السواك والا يلزم ثبوت حكم من الاحكام
من غير دليل يدل عليه وذلك باطل بالاجماع ولو جاز ذلك لجاز ان يحصل التكليف باحكام لا يعلمه المكلف وكل ذلك ممتنع وان
ثبت صدق ما ذكرنا بالاصل وذلك لان الاصل ثبوت الحكم عند ثبوت دليله وانتفاء الحكم عند انتفاء دليله والمراد بالاصل الغالب
ودل على الغلبة الاستقراء واللازم باطل لان ندبه السواك ثابت اجماعا فلا يكون الامر للندب فيكون للوجوب لما قررنا او نقول
على الدعي في هذا المقام الان الامر ليس للندب فان قيل لا نسلم ان الامر بالسواك منتف غايته ما في الباب ان امر الرسول صلى الله
عليه وسلم بالسواك منتف ولكن لم قلتم انه يلزم من انتفاء امر الرسول صلى الله عليه وسلم امر الله تعالى وانما يلزم ان لو لا لما عند ثبات
ذلك ولكن لا نسلم ان ندبه السواك ثابت في تلك الحالة التي صدر هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك لكن
لا يلزم من انتفاء الامر بالسواك ثبوت ندبه ان لا تكون الندبية الحاصلة بالسواك حاصلة ولا يلزم من عدم تلك الندبية انتفاء مطلق
الندبية وهذا الجواز ان ثبت ندبه السواك بفعل الرسول وان لم يثبت تلك الندبية المستفادة من الامر بالسواك وهذا لان
الخصم يقول كل مامور مندوب ولا يقول كل مندوب مامور والجواب عن الاول انعقاد الاجماع على ملازمة امر الله وامر الرسول
وجودا وعدما واما الثاني فلا جواب له الا اذا ثبت بالنقل او بالدليل ان السواك كان مندوبا اذ ذاك واما الثالث ففيه نظر
لما سبق بعد تكلمنا جوابه في متن الدليل فلا يعلم هذا غايته ما تقرر به هذا الدليل والانصاف انه ضعيف قال الغزالي رحمه الله

لما كان ذلك بحثه على السوال ندبا دل ذلك انه فهم انه اراد بالامر ما هو شاق وكان ندبا وحي الدراية لو امرتهم نقول كان استاكوا لا وجبا ذلك
عليهم اعلم ان ذلك يجب باطلا فيضعف الامر واعلم ان صاحب المعتمد ذكر هذا الدليل ولم يرتضه وجه تمسكه انه لو لم يكن الامر
بالنبي يقتضي الا لوند به ندبا لم يكن لهذا الكلام فائدة لان السواك قد كان ندبا فيقل هذا الكلام قال ولقائل ان يقول ان هذا الوجه
اماره على انه اراد امرتهم على وجه يقتضي الوجوب ولا يمتنع ايضا الامر الوجوب بدلالة وجوابه يظهر من وجه تمسك المصنف وقد
نبهنا عليه وانما اعدناه لان في وجه تمسكه احسن من غيره وبيانه هو ان الامر لو لم يقتض الا الندب لما بقي في هذا الكلام فائدة لان
يقتضي انتفاء الندبية والندبية ثابتة ويستدعي صدور هذا الكلام منه صلى الله عليه وسلم ولانه يفضي الى التناقض لانه يقتضي ان لا
يكون الندبية ثابتة وانها ثابتة وقال صاحب المحصول كون السواك مندوبا في الشرع معلوم ومراد الا يخلو عن مشقه لانه يتأدى بفوات
الثواب عند تركه وفوات الكمال الذي لزوم المشقة بالمواظبة وايضا لو تركه بالكلية باستحق اللوم اذا عرف ذلك فنقول انه عليه السلام
انما قال ذلك مع ان ثبت ندبه لعلمه بتفضيله لكن لم يندب بعد ان يرون الناس ويامرهم ثم بعد ذلك اذن في ذلك فان قلت هذا
يقتضي النسخ قلت لا نسلم فان رفع الحكم الاصلي الثابت بالبراءة الاصلية لا يكون نسخا فان قيل الحديث يقتضي كون السواك مندوبا عند
كل صلاة ويلزم من ذلك ان يكون المامور به مغايرا للمندوب قلنا لا نسلم ايضا الحديث يدل على ندبه عند كل صلاة بل يدل على انه صلى الله
عليه وسلم راى في ذلك مصلحة مناسبة للصلاة الى حد ما يقتضي استعمال السواك على تلك المصلحة على كونها مندوبا عند كل صلاة
وسنة لكن لما نظر الى المشقة وجدها مانعة فذكر هذا الحديث ثم بين ان تلك السنة لا تعادل مصلحتها هذا ما قاله واعلم ان حاصل
يعود الى منع ندبه السواك حالة صدور هذا القول من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا هو النوع الذي ذكرنا مع التنبيه
على الجواب الممكن قال المصنف رضي الله عنه الدليل الثامن حديث بريرة قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان
حديث بريرة مما استدل به على الوجوب وذلك لانها كانت زوجة وهي تحت عبد فاعتقت فقال لها عليه السلام ملكت نفسك فاختارت
فراقه فسعى ذلك عليه فاستشفع برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها لو راجعته فانما هو ابو ولدك فقالت اتامرني بذلك فقال
لا بل انا شافع وجه الاستدلال انه نفى الامر مع وجود الشفاعة واجابة شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم مندوب اليها فلا يكون الامر
مقتضيا للندب فقط والا لما استقام نفي الامر مع ثبوت الندبية فلا يكون المندوب مامورا به فلا يساوي الامر الندب واعلم
ان وجه التمسك بهذا الحديث هو عين التمسك بحديث السواك والاعتراضات الواردة على ذلك الدليل واردة هنا وفيه منع اخر
وهو منع دلالة الشفاعة على الندبية معه بعضهم قال الغزالي بعد ذكر حديث بريرة انها قالت لا حاجة لي فيه فعلمت انه لو كان امرا
لوجب ولذلك عقلت الامة فلما هذا وضع على بريرة وتوهم تلبس في قولها الاستفهام انه امر شرعي رحمة الله حتى يطيع طلبا للثواب
او شفاعة لنصب الزوج حتى يوثر غرض نفسها عليه فان قيل شفاعة الرسول ايضا مندوب الى اجابتها وفيها ثواب قلنا كيف قالت
لا حاجة لي فيه والمسلم محتاج الى الثواب فلا نقول ذلك لكنها اعتقدت ان الثواب في طاعته في الامر الصادر من الله وفيما هو لله
لا فيما يتعلق بالاغراض الدنيوية ادعلمت ان ذلك في الدرجة دون ما ندب اليه فاستفهمت او احتجت بالقرينة انها سكت في الوجوب
تعرف بالامر عن الوجوب واحتجت بالقرينة هذا كله كلام الغزالي رحمه الله قال صاحب الاحكام اما حديث بريرة فلا حجة فيه
فانها انما سالت عن الامر طلبا للثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب اليه وليس في ذلك ما يدل على ان الامر
للوجوب بحيث لو لم يكن امر المصلحة اخرويه لا بجهة الوجوب ولا الندب قالت لا حاجة لي فيه فان قيل فاجابة النبي صلى الله عليه وسلم
مندوب اليها واذا لم يكن مامورا بها بعض ان يكون الامر للوجوب قلنا لا نسلم ان الشفاعة في صورة بريرة غير مامور باجابتها
فلا نسلم انها كانت مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا لا بد وان يكون مامورا به والجواب عما ذكره حجة الاسلام اما ما ادعى ظهور
الصيغة في الايجاب لا انها تعتمد الايجاب قطعا وما ذكره من الاحتمال لا يقدح في الظهور وذلك لانا سلمنا ان بريرة استعملت
الامر في الايجاب ولفظ الامر حقيقة في القول المخصوص فيلزم استعملت القول المخصوص في الايجاب وعلمت منها الايجاب من ذلك
الاستعمال من غير قرينة اذ ليس في القضية الا ما نقله الايمة وليس فيها قرينة صريحة محققة فمن ادعى فعليه البيان اذ الاصل
عدمها ويقول ما ذكره حجة الاسلام يحصل مقصوده لانه عرضه نفي القطع وذلك يحصل بالاحتمال سواء كان ذلك على خلاف
الاصل او لم يكن ولا يقدح ذلك في مقصود المصنف لما بينا انه لا ينافي الظهور واما الجواب عما ذكره صاحب الاحكام فهو

وان ما ذكره يعود حاصله الى منع الامر ظاهر وذلك لانه منع كون اجابة شفاعته صلى الله عليه وسلم مندوبا اليها الدليل
على ندبية الاجابة ظاهر وذلك لانه اذا لم يكن الاجابة مندوبة كانت اجابتها مباحة لانعقاد الاجماع على انتفاء الكراهية
والحرمة واباحة عدم قبول شفاعته فيه تحقير لجانبه وغض لمنصبه وترك للتعظيم الواجب اللائق بحاله وكل ذلك مكروه
او حرام او نقول اجابة دعايه واجبة لقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم والشفاعة ابلغ من الدعا المحض
في الحث والطلب جزما وانما اوجب ذلك تعظيما له وهذا المعنى موجود في الشفاعة فان لم يثبت الايجاب فلا اقل من الندب
فالجواب المحصل لاجمعه في جزء سوره لان الاحتجاج اما بكلام بريرة فقط او بكلامها مع تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم
ولا احتجاج بشي في ذلك لان بريرة انما ذكرت هذا الكلام بعد ان علمت بكلام النبي عليه السلام انه كان طلبا لذلك الفعل
وان لم يبلغ حد المنع من الترك وهذا يوجب كونه مستحبا فعلمت ان ذلك مندوب جزما اي راجح لكن سكت ان ذلك الرجحان
هل بلغ حد الوجوب فاستفهمت لا عن مطلق الامر عن الامر الذي يقتضي الوجوب وجواب النبي صلى الله عليه وسلم عايدا الى
سؤالها يعني الامر الذي سالت عنه وهو الامر الذي يقتضي الوجوب بقوله لا امرك بهذا الامر والانصاف ان الاستدلال
اقوى من هذا السؤال هذا كلامه والجواب عنه ان سؤالها عن مطلق الامر لانها قالت اتامرني او تامرك وهذا مطلق والاصل اجرا
المطلق على ظاهره وتقييده من غير دليل لا يجوز اصلا والله اعلم قال المصنف رحمه الله الدليل التاسع ان الصحابة
رضي الله عنهم تمسكوا بان الامر للوجوب الى اخره الشرح قال رحمه الله اعلم المدعى ان كون الامر للوجوب مجمع
عليه من الصحابة رضوان الله عليهم وكل امر مجمع عليه فهو حق وكيف اذا كان ذلك اجماع الصحابة بيان الاول ان الصحابة تمسكوا
بان الامر على الوجوب ولم يظهر من احد منهم الانكار وذلك يدل على انهم اجمعوا على ان ظاهر الامر للوجوب هذه مقدمات
ثلاثة لا بد من بيانها الاولى تمسك الصحابة بظاهر الامر على الوجوب الثانية انه لم يظهر من احد منهم الانكار الثالثة انه
متى كان كذلك كان الامر للوجوب بالاجماع الدليل على المقدمة الاولى اما بعد احكا كثيرة الصحابة استدلوا بها بظاهر
الامر منها انهم تمسكوا على وجوب اخذ الجزية من المجوس بما روى عبد الرحمن بن عوف انه صلى الله عليه وسلم قال سنوا بهم سنة
اهل الكتاب وسنة اهل الكتاب الجزية فاوجبوا عليهم ذلك ومنها انهم اوجبوا غسل الاناء من ولوغ الكلب بقوله صلى الله عليه وسلم
فليغسله سبعا احداهن بالتراب ومنها انهم اوجبوا اعادة الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها هذا بيان المقدمة الاولى واما بيان المقدمتين الاخريين فسياتي في كتاب القياس ان شا الله تعالى لا يقال
هذا الدليل مركب من ثلاث مقدمات وقد تقرر في علم المنطق خلاف ذلك لان القياس المركب وهذا ليس منه لانا نقول
ليس ذلك مركبا من ثلاث مقدمات بل من مقدمتين وبيانه بالرد الى قياس اقتراني لقولنا بعض الامر محمول على الوجوب من
بعض الصحابة من غير انكار من الباقين وكل محمول على الوجوب من بعضهم من غير انكار من الباقين فهو مجمع عليه ان كون الامر للوجوب
مجمع عليه عاد الى الضرب الثاني من الشكل الاول او بالرد الى قياس استثنائي وبيانه ان نقول حمل بعض الصحابة الامر على
الوجوب من غير انكار من الباقين ملزوم للاجماع ويدل على الملازمة من يقول الملزوم واقع فاللازم واقع فان قيل كما اعتقدوا
كون هذه الاوامر للوجوب فانهم لم يعتقدوا اعتقادهم كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا وقوله تعالى فانكحوا وقوله اذا حللتم فاصطادوا واذا ثبت هذا فنقول ليس القول بانهم لم يعتقدوا الوجوب في
هذه الاوامر الا لدليل منفصل اولى من ان يقال انما اعتقدوا الوجوب في تلك الاوامر بدليل منفصل واعلم ان هذا السؤال ان
ما ذكرتموه معارض بالمثل ووجهه ان نقول اعتقدوا اعتقد بعض اوامر الندب بدليل الصور المذكورة من غير انكار من الباقين
ويلزم من ذلك ان يكون ظاهر الامر للندب بعين ما ذكرتم فلا يكون للوجوب دفعا للاشتراك او نقول اعتقدوا اعتقد بعض
الاوامر الاباحة من غير انكار من الباقين ويلزم من ذلك كون هذه الصيغ للاباحة واعلم ان صاحب المعتمد ذكر هذا الدليل
ولم يتعرض للسؤال المذكور اجاب المصنف عن هذا السؤال بان قال لو لم يكن الامر للوجوب لا يمتنع ان يفيد الوجوب بمجردها
قطعا فلا يفيد الوجوب بمجردها في صورة من الصور ولو لم يفد الوجوب في صورة من الصور لكان دليلهم على وجوب اخذ
الجزية من المجوس ما عرفوا من عبد الرحمن جزما اي بمجرده ولو كان كذلك لوجب استنادا وذلك الدليل واللازم باطل اما الحو

ح تمسكوا الصحابة بان الامر للوجوب عليها

الاستثنا وملوقا لدواعي على نقله واما انتفا اللازم فظاهر واذا لم يوجد علم بان الحكم على وجود اخذ الجزية ظاهر الامر
الذي هو المطلوب واما لو قلنا بان الامر للوجوب لم يلزم من عدم الوجوب في بعض الصور ان لا يفيد الامر الوجوب اصلا
لان الجواز ان يتخلف الحكم عن الدليل لمانع فيه ان لا يحتمل كون الدليل على وجوب اخذ الجزية من المجوس راجح على احتمال عدم
كونه وذلك يدل عليه الظن بكون الامر للوجوب فان قيل انا لا نسلم انه لو لم يكن الامر للوجوب لا يمتنع ان يفيد الوجوب وهذا
الجواز ان يكون مشتركا بين الوجوب وغيره ويفيد الوجوب بقرينة مخصصة او يكون للترجيح المشترك بين الوجوب والندب فيحمل
على الوجوب بقرينة لانا استفدنا من كل اخر لان تلك القرينة لا يكون دليلا منفردا بل يضاف الحكم الى اللفظ المذكور
في النص لا الى القرينة بيان ذلك قوله لو كان ثبوت وجوب اخذ الجزية عن المجوس بدليل غير الحديث المذكور لنقل واشتهر
معارض بان تخلف الحكم عن تلك الاوامر لو كان لمانع لاشتهر قلنا لو لم يكن الامر للوجوب مشتركا او منفردا لامتنع ان يفيد
الوجوب في صورة من الصور بالضرورة وعلى هذا لا يرد المنع او نقول لو لم يكن للوجوب بانفراده لما افاد الوجوب
بانفراده بالضرورة ولو لم يفد الوجوب بانفراده لما كان دليلهم على وجوب اخذ الجزية من المجوس الحديث المذكور بانفراده ولو
كان كذلك لكان الدليل على الوجوب المذكور غير الحديث المذكور ولو كان كذلك لنقل والجواب عن قوله لو كان تخلف
الوجوب عن تلك الاوامر لمانع لاشتهر هو انا نقول لا نسلم وانما يكون كذلك ان لو كانت الحاجة الى نقل تلك
الموانع مثل الحاجة الى نقل الدليل الدال على وجوب اخذ الجزية من امة من الامم وانقيادهم الى ما هم عليه من عبادة
النار والعقايد الفاسدة المعلوم فسادها كالحاجة الى نقل المانع من وجوب الكتابة او الاشهاد او الاصطياد ومن المعلوم
انه ليس كذلك بيان ذلك ولكن لم قلتم ان تلك الموانع لم ينقل وهذا لان كتب الفروع مشحونة بذكر الموانع من وجوب
الكتابة والاستشهاد والاصطياد وذلك عند القائلين بكون صيغة الامر للوجوب واعلم ان الدليل المذكور لا يصلح
اصلا وان ادعى بعضهم ذلك فهو فاسد بطريق كذا في ناظم فيعم فهو معارض بوجه اخر بيان ذلك من اشارة المصنف
الى احتمال المانع من الوجوب في صور الاوامر التي ما ثبت عليها الوجوب وبيانه ان نقول لو اقتضى الامر الايجاب فاما ان
ترتب الايجاب يلزم هذه الامور الثلاثة وهو اما العارض بين الموجب والمانع في بعض الصور او الترك بالوجوب
السالم عن المانع او ثبوت الوجوب في صورة عدم الوجوب وكل واحد منها منتف واما قلنا انه يلزم احد هذه الامور الثلاثة
وذلك لانه لو اقتضى الامر الايجاب في تلك الصور اولا فان ثبت يلزم ثبوت الوجوب في صورة عدم الوجوب وهو احد الامور
وان لم يترتب فاما ان يكون ذلك لمانع اولا فان لم يكن لمانع يلزم الترك بالوجوب السالم عن المانع وان كان لمانع يلزم
التعارض بين المقتضي والمانع فعلم لزوم احد الامور على ذلك التقدير والامور الثلاثة باطلة اما التعارض او الترك بالمقتضي
السالم فلانه على خلاف الاصل واما ثبوت الوجوب في صورة عدم الوجوب فبالضرورة والاجماع واعلم ان هذا الدليل اقوى
من الدليل الذي ذكره المصنف ولا جواب الا بيان ان التعارض بين المقتضي والمانع واقع بحاج الى اثبات كون الصيغة مقتضية
للوجوب بدليل اخر غير الدليل عورض وابدا المانع ان ترتب الايجاب عليه وذلك متعذر وليس للعامل ان يقول هذا معارض بالمثل
وذلك لانا نقول الدليل دل على ان الصيغة للايجاب فاما ان ترتب عليها الايجاب او لا فان ترتب فظاهر وان لم يترتب فاما ان يكون ذلك
لمانع ام لا فان كان لمانع يلزم التعارض بين المقتضي والمانع وان لم يكن لمانع يلزم الترك بالمقتضي السالم والامور الثلاثة منتفية لانا نقول
لا نسلم ان الدليل دل على ان الصيغة للايجاب وهل النزاع الا فيه او نقول نعني بالدليل على ان الصيغة للايجاب غير هذا الدليل الذي
عارضناه او هذا الدليل الذي عارضناه فان عنيت به الاول فلا يحتمل بعد الاجوبة حاصله يعود الى التمسك بدليل اخر من الادلة
السابقة المذكورة لتقرير هذا الدليل وهذا فاسد لان التمسك بدليل اخر في نفسه لتقرير دليل اخر لا تعلق له به واضح البطلان
ولا انحصر ما ذكرنا من الدليل معارضا بدليل من تلك الادلة ونحن لا ننازع فيه وان عنيت به الثاني فاما ان نعني بالدليل ما هو سالم عن
المعارض وما ذكرتم ليس سالما عن المعارض لما ذكرنا من المعارضة فلا يلزم ذلك او نعني به ذكر مقدمات يفيد النظر فيها عليه الظن
بثبوت المدلول وهذا العدد معارض بالمثل لانا نقول الدليل دل على ان الصيغة ليست للايجاب بالتقرير المذكور فاما ان ترتب عليها
عدم كونها للايجاب او لا فان ترتب فظاهر وان لم يترتب فاما ان يكون ذلك لمانع او لا وايما كان يلزم احد الامرين المذكورين فعلم انه

معارض بالمثل فان نقل مورد كونهم اولا ان هذا الدليل معارض بالمثل في استضافة الندب او الاباحة ثم ان المصنف لم يجب على المعارضة
بالمثل بل عدل الى الدليل الذي قررناه وبيان الضعف لو لم يكن للاباحة لما افاد الاباحة في صورة اصلا فيكون دالا على
وجوب احد الحروف من الحروف عند ظاهر الامر الى آخره فهذا الاحج الجواب عن المعارضة بالمثل المذكورة او لا فلنا
بل يحرج فخصه انه مشكل ولا يبعد الوجه الذي عدل الى في الجواب عن المعارضة بالمثل فان عارض الخصم هذا بما ذكره
او لا عارضناه بالمثل ووجهه ظاهر واعلم ان من لم يحصل له المهارة التامة والملكة المحققة في علمي المنطق والاداب
لا يوثق بمعلوماته الا اذا كان مؤيدا من الله تعالى كالانبياء عليهم السلام والاولياء والعلماء الذين يحققهم معهم صحة الفطرة
المانع من الوقوع في الزيغ فعليك يا طالب التحقيق باحكام هذين العلمين قبل الشروع في الامور النظرية فانك ان جعلت ذلك
سهلا بعد ذلك يمر الخاطر عن الصواب في معظم الافكار الدقيقة الغامضة والله الموفق واعلم ان ابن الحاجب عول على هذه
الطريقة بان قال ان الائمة الماضين كانوا يستدلون بمطلقها على الوجوب من غير بيان قرينة ولم ينكره احد فدل قطعا
على ظهورها كالعمل بالاخبار ورد اعترض عليه بان ذلك ظن لا قطع والجواب المنع ولو سلم فيكفي في مدلول اللفظ نقل الآحاد
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر هذا كله كلام ابن الحاجب واما الامام حجة الاسلام فهو شديد الانكار على من يدعي
الاجماع في هذه المسئلة بان قال ان هذا وضع ونقول على الامة ونسبة الى الخطأ وتحريرهم عن ذلك نعم يجوز ان يصدر ذلك
من ظان يظن ان ظاهر الامر الوجوب وانما نعم المحصلون وهم الاملون ذلك من القرائن والادلة بدليل انهم قطعوا
بوجوب الصلوة وتحريم الزنا والامر محتمل للندب وان لم يكن موضوعا له والنهي يحتمل التنزيه فكيف قطعوا مع الاحتمال
لولا ادلة قاطعة وما فهموا الا كقول من يقول الامر للندب فانا لا نحتاج لانهم حكموا بالندب في الكتاب والاستشهاد وامثاله
بصيغة الامر والاوامر التي حملها الامة على الندب فان النوافل والسنن والاداب اكثر من الفرائض اذ ما من فريضة الا وتتعلق
بتمامها واداتها سنن كثيرة ونقول هي للاباحة بدليل حكمهم في قوله تعالى فاذا احللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة
فانتشروا فان كان ذلك للقرائن فلذلك الوجوب فان زعمت وما تلك القرائن قلنا اما في الصلاة فمثل قوله تعالى ان
الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة
الخوف وغير ذلك واما الزكوة فقد امرنا بقوله تعالى وآتوا الزكوة وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
الآية وقوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واما الصوم فقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله تعالى
فعدة من ايام اخر وايجاب تداركه على الحائض وكذلك الحج والعمل ورد فيهما تهديدات ودلالات على طول مدة
السوء ولذلك قطعوا الا بمجرد الامر الذي سماه ان يكون ظاهرا يطرق اليه الاحتمال هذا كله لفظ الامام حجة الاسلام
الغزالي رحمه الله واعلم ان حاصل ما ذكره منع اسناد الاجماع عن الاوامر المجردة عن القرائن ولا جواز له الا اذا احتف له
اجماع من الاجماعات عن الامر المجرد عن القرينة واما قولهم واما نعم المحصلون وهم الاملون ذلك من القرائن والادلة
بدليل انهم قطعوا بوجوب الصلاة وتحريم الزنا والامر محتمل للندب والنهي محتمل للتنزيه فكيف قطعوا مع الاحتمال لولا
دلالة قاطعة ففيه نظر وذلك لان المدعي انعقاد الاجماع عن الاوامر المجردة عن القرائن لا بمعنى دعوى القطع بمعنى
العلم بذلك الحكم المذكور للكل لا في امور بل نقول لا ادعي ذلك بل ادعي في امثال هذه الظن بالحكم الشرعي والقطع بوجوب
العمل بالمظنون فاذا ظهر ذلك اندفع ما ذكره واعلم ان صاحب الاحكام قال وانما قصد الى بكر فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى
اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة على ان الامر مطلقة للوجوب حتى يستدل على الوجوب بالآية بل انما انكر والتكرار والاستدلال
على تكرارها وحيث لم يكن استدلالا على نفس اقتضاء الامر مطلقة الوجوب وفيه نظر وذلك لان الدليل انما يدل على تكرارها
اذا كان دالا على نفس الوجوب وذلك اذ لم يكن دالا على نفس الوجوب لم يكن دالا على الوجوب المكرر لانه لو دل على الوجوب المكرر
لدل على نفس الوجوب لاستحالة الدلالة على الخاص بدون الدلالة على العام واذا صدق قولنا لو دل على الوجوب المكرر
لدل على نفس الوجوب انعكس بعكس النقيض وهو انه لو لم يدل على نفس الوجوب لما دل على الوجوب المكرر قال المصنف
رحمه الله الدليل العاشر لفظ افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او الى آخر هذا الدليل الشرح قال رحمه الله

افعل اما ان
حقيقة في الو
فقط

او الى آخر هذا الدليل ثم انا لم نزعم اصطلاح هذا الدليل بايراد الاسولة عليه وبه يتضح الدليل فنقول اعلم ان المصنف جعل القسم الثالث في هذا التقسيم
ما يكون اللفظ مشتركا بينهما وهذا صحيح لكنه عين القسم الثالث لانه قسم منه وتغلغله قسيما من اقسامه والقسمان ان
يكون اللفظ حقيقة في الرجحان المشترك بين الوجوب والندب من غير اشعار اللفظ بالمشترك والمنع من الترك وهذا احتمال
اول اللفظ حينئذ لا يكون حقيقة في احد منهما اصلا فكيف يندرج فيما يكون اللفظ حقيقة فيهما ولان كون اللفظ حقيقة
فيهما بمعنى كون اللفظ مشتركا بينهما وكونه موضوعا للرجحان المشترك يقتضي ان لا يكون مشتركا بل متواطئا ويمتنع اجتماعهما
في لفظ واحد بالنسبة الى معنيين فكيف جمعهما وجعل احدهما قسيما من الآخر هذا هو القسم الرابع ثم لم لا يجوز اطلاق اللفظ
على معنى الوجوب بطريق المجاز ايضا وعلل بان الوجوب لا يكون من لوازم المسمى والحقيقة ولا يجوز وآخرجه عن ان يكون مجازا ولا زما
للمسمى مع انه نفس المسمى واما نقول لم لا يجوز ان يكون للندب فقط قوله لو كان كذلك لما كان الواجب مأمورا به قلنا لا نسلم
او نقول لا نعني به ان صيغة الامر لا يكون مستعملة فيه بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز ونعني به انه معنى استعمال الصيغة
الامرية في الوجوب بالكلية الاول ثم ولكن لم قلتم ان لا يصدق على الواجب انه مأمور به وان لم يكن الاستعمال بطريق الحقيقة الا ترى انه يقال
للرجل الشجاع او الاسد المعروف انه يدعى اسدا وان لم يكن ذلك الدعاء بطريق الحقيقة وان كان المراد الثاني فذلك ممنوع بل جاز ان
يكون اللفظ حقيقة في الندب مجازا في الوجوب واللفظ مستعمل فيه مع القرينة فيكون مأمورا به حقيقة واما ما ذكره من المنافاة بين
الواجب والمندوب قلنا ذلك يمنع من صدق احدهما على الآخر لكن لا يمنع من صدق معنى عليهما جميعا كما ان الانسان
والمعز ينافيه يمنع صدق احدهما على الآخر ومع ذلك اشتركا في ان يصدق عليهما الجسم النامي والضدان متباينان ذاتا وكان
في ان يصدق عليهما ان الامر بهما ولهما وان كان لاحدهما بطريق الحقيقة والآخر بطريق المجاز الا انه لم لا يجوز ان يكون اللفظ حقيقة
فيهما بطريق الاشتراك قوله ذلك خلاف الاصل قلنا ايضا خلاف الاصل والترجيح ممنوع ولكن لم لا يجوز ان يكون حقيقة في القدر
المشترك قوله لو كان كذلك لا يمكن جعله مجازا في الوجوب قلنا لا نسلم بل رجح عليه وجوه المجاز ان المشهورة استعمال اللفظ
المتواطئ في بعض جزئياته واما قوله جعله حقيقة في الواجب مجازا في الرجحان الذي هو من لوازمه اولى من العكس لان الوجوب لا يوجد
بدون الرجحان والرجحان يوجد بدونه كما في المندوب قلنا هذا العذر لا يتاتى في الندب لان المندوب غير ملازم للراجح لا ينفك عنه
مع ان اللفظ مستعمل فيهما والوجوب للرجحان اللزوم الذهني ولم قلتم انه على ما ذكرتم من المجاز بل هو من ذهني لم يوجد
الاخر بل ربما كان خطرات بعض حيوان كلي بالبال والاسد والوهم من خطر ان الكلي عند ذكر الجزئي بل من سمع السواد يخطر بباله
الكلي الذي يعد مشتركا بينهما ثم ذلك ولكن لا نسلم ان القسم الرابع منتف قوله ان ذلك خلاف الاجماع قلنا لا نسلم وذلك
لان القائل بالاباحة يعتقده والقائل بوضعها للمشترك بين اسم جنسهما اعني واسم الجنس لا يكون لواحد من النوعين بل للقدر
المشترك فسقط الجواب عن الاول ان المعنى بكونه حقيقة فيهما ان يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا او معنويا والمراد بالاشتراك
اللفظي ان يكون موضوعا لكل واحد من الايجاب والندب والمراد بالاشتراك المعنوي ان يكون موضوعا بازاء معنى عام مشترك
بينهما فاذا استعمل في كل منهما باعتبار الحصة الموجودة في كل واحد منهما المطابقة للقدر المشترك كان حقيقة في كل واحد منهما
ولكن لا يشترط ان لا يستعمل في خصوص كل واحد منهما وهذا كما نقول ان صدق اللفظ الموضوع للجنس على كل واحد واحد من حصة
النوع من الجنس بطريق الحقيقة واما صدقه على النوع المركب من تلك الحصة وفصله فبطريق المجاز واذا انجر الكلام على هذا الوجه
اندفع الاشكال وليس في ذلك الا ان لفظ كونه حقيقة فيهما على ما ذكرنا من الاشتراك الاعم من كونه لفظيا او معنويا وتسمية
المصنف كونه حقيقة فيهما الى القسمين دليل على انه اراد بكونه حقيقة فيهما ما اشرنا اليه اما قوله لم لا يجوز اطلاق اللفظ على
معنى الوجوب على طريق المجاز وعلل بان الوجوب لا يكون من لوازم المسمى والحقيقة فلا يجوز واخرجه عن ان يكون مجازا ولا لازما للمسمى
مع ان المعقول انه نفس المسمى فهو فاسد غاية الفساد فانه ليس في الكلام تعليل ان الوجوب نفس المسمى اصلا فانا نقول لو جعلناه حقيقة
في الوجوب امكن حمله مجازا في القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو نفس الرجحان وذلك بطريق الملازمة ضرورة ان حقيقة
الواجب رجحان الوجود ولا ينعكس فان رجحان الوجود ليس جزؤه الوجوب ولا لازمه وهذا السؤال لا محالة موجه كما وقد
اورده صاحب التلخيص واما قوله ثم لم لا يجوز ان يكون المندوب فقط قلنا لما ذكرنا انه لو كان كذلك لما كان الواجب مأمورا حقيقة

والمجاز

لاسيما من الشارع وهذا من لوازم كونه واجبا وعدم جواز تركه في من لوازم ومن لوازم الامر للندب حقيقة انه اذا كان الواجب مامورا به حقيقة
كان مندوبا حقيقة والمندوب حقيقة يجوز تركه اجماعا فيلزم اجتماع جواز الترك وعدم جواز الترك وهو محال ومما ذكرنا يندفع قوله انه
يجوز صرفهما معا في الواجب بطريق المجاز اذ لا يدعى صدقهما على شي واحد حقيقة وذلك على تقدير كون الامر للندب حقيقة واما قوله
لم لا يجوز ان يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك قلنا لما ذكرنا ان الثاني للاشتراك واما معارضته الثاني للمجاز فقد سبق الجواب
في موضعه اما قوله لم لا يجوز ان يكون للترجيح المشترك قلنا لانه لو كان كذلك لا يمكن جعله مجازا في الوجوب قوله لا نسلم انه
من جملة وجوه المجازات المشهورة استعمال اللفظ في بعض جزوياته قلنا الجواب عنه ان نقول نحن لا ندعي انه لا يمكن جعله
مجازا عن الوجوب مطلقا وانما ندعي انه لا يجوز جعله مجازا عن الوجوب بطريق الملازمة والامر كذلك واما قوله ان هذا
القدر لا ينافي في المندوب مع ان اللفظ مستعمل في المندوب فاعلم ان هذا السوال لا اتجاه له اصلا وتسويغ تسليم محل غايته الاخلال
وبيانه هو انا قد بينا انه لا يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في المندوب بما سبق تقريره ونحن الان لا ندعي الا انه لا يجوز ان
يكون الصيغة للقدر المشترك بما ذكرنا ان الدليل وهو لزوم القدر المشترك للواجب من غير عكس الى اخر ما قررناه وما ذكره لا
ينافي ذلك اصلا فلا يتجه ولا يقال انه توجيهه ان نقول ما ذكرت من الدليل الدال على انه للوجوب معارض بما يفيد لانه لو كان
للوجوب مع انه مستعمل في المندوب لزم التجوز بدون الملازمة قلنا ولم لا يجوز ذلك وذلك لان الملازمة احد وجوه المجاز وليس
المجاز محصورا فيها اذا كان بينهما ملازمة اما قوله لم قلتم ان ما ذكرتم اخص بلزوم ذهني لو توجد في الاخر بل ربما كان
خطوران بعض جزويات كل بالبال اسرع والزم عند ذكر ذلك الكلي من خطوران الكلي عند ذكر الجزوي قلنا الدليل على ما ذكرنا
اخص بلزوم ذهني لو توجد في الاخر وذلك لان الكل جزء من الجزوي بالضرورة ولا ينعكس ولا اشكال ان خطوران الجزء بالبال
عند خطوران الكل بالبال اسرع من العكس وذلك لان تصور الكل بدون تصور الجزء محال وتصور الجزء بدون تصور الكل غير
محال ونعني به ذات الجزء وذات الكل لا اعتبار الجزئية والكلية فانهما من قبيل المضاف ويستلزم تصور احدهما تصور الاخر
واما قوله لا نسلم انتفاء القسم الرابع وذلك لان القائل بكون اللفظ للاباحة يعتقده قلنا هذا اندفع لانا اسلفنا في هذا المذهب
في اول المسئلة وقد بينا ان صيغ افعل ليست للاباحة ولا هي مشتركة من الجنسية بل صيغة افعل دالة على الطلب فاذن المعنى بالاجماع
اجماع القائلين بان الصيغة دالة على الطلب فيندفع مذهب القائل بكونها للاباحة واما قوله انه للمشترك فقد اندفع بابطال
هذا النوع من الدليل وصح دعوى الاجماع على ما ذكرنا من التفسير فيهما ت الاول اعلم ان هذا اشارة الى استثناء احدى مقدمتيه
متصلة حقيقة والاخرى رفع بعض الاقسام وتعيين المطلوب للوقوع الثاني اعلم انه يمكن تحرير هذا الدليل وايراده على وجه يندفع
به بعض الاسولة بحيث لا يحتاج الى الجواب عنها وذلك ان يقول صيغة افعل اما ان يكون حقيقة في الوجوب فقط او في الندب
فقط او فيهما او في القدر المشترك وبعض الترجيح او في الاباحة او يكون مشتركة بين الاحكام الخمسة او لا يكون حقيقة في شي منها
والحصر ضروري وما عدا القسم الاول باطل لما ذكرنا فتعين الاول وعلى هذا لا يتجه السوال الاول ولا منع بطلان ان لا يكون على
واحد منها الثالث ان لقائل ان يعارض قوله جعله للوجوب اولى من جعله للمشترك فان جعله للمشترك دافع للاشتراك والمجاز
وجعله للوجوب يستلزم المجاز فالاول اولى الرابع ان زيادة الدليل ذكرها صاحب المعتمد ولم يرتضها السوال بعضه جيد
من غير جواب عنه فقال قول القائل افعل اما ان يقتضي ارادة المنع من الفعل او التخيير بينه او التوقف عنه او بين الاخلال به على سواء او على
ان يكون الاولى ان يفعل وان جاز منه ويقتضي الاخلال به او يقتضي ان يفعل لا محالة وقد تقدم بطلان القول بانه يقتضي الارادة
ومن المحال ان يكون قوله افعل معناه لا تفعل لانه نقيض فايدة اللفظ او ان معناه توقف لان قوله افعل بعث على الفعل وتوقف
الوقف ولا يجوز ان يقتضي التخيير بين الفعل وتركه على سوا او يكون الاولى ان يفعل لانه للتخيير ذكر اللفظ ولا للاخلال بالفعل
ذكر وانما اللفظ متعلق بالفعل دون تركه وللقائل ان يقول قد ادعيتم بقسم اخر وهو ان قولنا افعل يفيد استدعاء الفعل والبعث
عليه ولا يتعرض للاخلال به بمنع ولا اباحة وليس لكم ان تقولوا انه لما لم يكن في اللفظ ذكر التخيير في الترك وجب نفي التخيير واثبات
الوجوب باولى من قول من يقول انه لما لم يكن في اللفظ ذكر المنع من الاخلال بالفعل وجب نفي الوجوب وفي نفي الوجوب اثبات الندب
فان قيل لفظ الفعل يقتضي المنع من الاخلال بالفعل قلنا ليس لكم سوا ذلك فيقدم عدم حكم من غير حاجة الى هذه القسمة هذا كله كلام

صاحب المعتمد والمصنف احد هذه المادة وهذبها ونسبها وحررها على وجه اندفع عنه السوال الذي اورده صاحب المعتمد والله اعلم واعلم
ان صاحب التنقيح اعرض عن احتفاظ هذا الدليل ولم يذكره وقال ان هذا الدليل لا دخل له في معرفة مقتضى الالفاظ فلهذا تركناه وعنده
ان المصنف قد استدل بامور لا دخل لها في معرفة مقتضى الالفاظ ولهذا تركناها ولا يخفى فساد هذا الكلام فان الدليل المذكور يفيد
كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب لغة اخرى فقد افاد معرفة مقتضى الالفاظ **قال المصنف رحمه الله** الدليل الحادي
عشر ان العبد اذا لم يفعل ما امر به سيده الى اخره **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان هذا الدليل يفيد ان الامر للوجوب
لغة والدليل عليه ولامه سيده استحسن العقلاء من اهل اللغة ذمه وعللوا حسن ذمه بانه امره سيده بكذا فلم يفعل ما امر به فجعلوا
ترك ما امر به علة في حسن ذمه ولولا انهم علموا ان قول القائل افعل يقتضي الايجاب لغة لما جعلوا مستند الايجاب ولولم يجعلوا فيهم
الايجاب لما استحسنوا ذمه لان ترك غير الواجب لا يقتضي حسن الذم على الترك ويلزم من ذلك كون الصيغة للايجاب لغة وذلك
هو المطلوب فان قيل لا نسلم ان العقلاء من اهل اللغة انما ذموه لامور اخر هكذا اوله المصنف ويمكن ان يقال لا نسلم ان العقلاء من
اهل اللغة انما استحسنوا ذمه لمجرد ترك الامر بل لاجل امور اخر احدها انهم علموا ان سيده انه كره ترك ذلك الفعل فلذلك
ذموه وكراهته ترك الفعل غير تحريم ترك الفعل جزما وثانيهما ان الشريعة جاءت بوجوب طاعة العبد لسيده فذموه لانه ترك طاعة
السيد الواجبة عليه شرعا لا انه ترك ما امره سيده وثالثهما ان السيد لا يامر ظاهرا الا بما فيه منفعة عايدة الى السيد او بدفع
عنه مضرة عايدة اليه والعبد يلزمه ايصال المنافع الى السيد ودفع المضار عنه فذموه لانه ترك مثل هذا الواجب ثم انهم استحسنوا
ذمه لمجرد ترك الامر ولكن لا نسلم ان ما صدر منهم صواب وهذا لان المامور به لو كان معصية لما استحق الذم بتركه فدل على ان مجرد
الترك ليس علة للذم وهم قد جعلوا مجرد ترك المامور به علة للذم فلم يكن ما صدر منهم صوابا ولان كثيرا من الاوامر وردت في كتاب
الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد منه الندب فلو كان ترك المامور به علة للذم لكان المندوب واجبا لكونه مامورا به
وهو محال وبيان مجرد ترك المامور به ليس علة للذم والجواب هو ان السيد اذا امر عبده بشي فلم يفعله فذمه السيد وعاتبه فان العقلاء
من اهل اللغة يستحسنون ذلك الذم ويقولون انما ذمه وعاتبه لانه ترك ما امره به ولولا ان علة حسن الذم نفس ترك المامور به
والاحتمالات هذا الكلام ويضعف تطرق كراهية التي لا مدخل له في هذا الباب لانهم انما استحسنوا الذم على نفس الترك
لا غير اما قوله ان الشريعة اوجبت طاعة السيد على العبد قلنا انما توجب الشريعة طاعة السيد على العبد فيما يوجبه السيد على
العبد ولذلك لو قال له الاولى لك ان تفعل كذا ولك ان لا تفعله لما الزمته الشريعة فعله والامر عند المخالف يفيد الندب
ومعناه ما ذكرنا وهو اولوية الفعل مع جواز الترك فوجب ان لا يجب شي على العبد اما قوله السيد لا يامر عبده الا بما فيه جلب
منفعة الى السيد او دفع مضرة عنه ويجب على العبد السعي في جلب المنافع الى السيد ودفع المضار عنه قلنا الجواب عنه انه لا يجب على العبد
جلب منفعة الى السيد ولا دفع مضرة عنه الا اذا اوجبه وذلك لانه لو قال الاولى لك ان تسعى في جلب المصلحة ودفع الضرر عني
ولك ان لا تفعله لم يجب على العبد وكذلك لا يجب عليه اذا اعلم ان غرضه مقصود بقيامه في جلب المصلحة اليه ودفع المضرة عنه
اما قوله يسقط وجوب ما يامر به السيد ان لم يكن معصية فاذن شرط هذا التعليل ان لا يكون المامور به معصية قلنا ما ذكرنا
من حسن التعليل يقتضي ان امر السيد بترك هذا الدليل فيما اذا كان المامور به معصية يجري فيما عداه على مقتضى التعليل
وليس لقائل ان يقول ترك هذا الدليل فيما اذا كان المامور به معصية وانما ترك المشترك بينه وبين ما اذا لم يكن معصية فيلزم
من الترك فيه الترك ههنا لانا نقول لا نسلم انه ترك المشترك بل انما ترك للفارق وهو كونه معصية اما قوله لو كان ترك المامور به
علة للذم لكان ترك المندوب كذلك قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان ترك المندوب تركا للمامور به حقيقة وذلك ممنوع
وهذا اول المسئلة وعين محل النزاع وهذا الدليل ذكره ابو الحسين في معتمده وارتضاه وصاحب الاحكام ذكر هذا الدليل واورد عليه
سوالا معتقدا ان لا جواب له ونحن نذكره ونجيب عنه وهو ان هذا الدليل قال صاحب الاحكام قولهم ان اهل اللغة يصفون
من خالف الامر المطلق بالعصيان ويحكمون على من خالف باستحقاق الذم والتوبيخ ليس كذلك فانه ليس القول بملازمة هذه
الامور للامر المطلق وملازمته اصعب منها للامر المقيد بالقرينة في المندوبات اولى من العكس فان قيل بل تقييد المندوب بالقرينة
اولى من تقييد الوجوب فيهما فانما يقدر حقا فيهما يحمل على الوجوب ومواضع عرضه ويستقر تقييد الواجب بها يلزم منه الاضرار بترك

حادي عشر ان العبد اذا لم يفعل ما امر به سيده

الواجب تقدم خلافها لقرائن البعيد الاعظم منه فهو معارض بان الاوامر الوارده في المندوبات اكثر منها في الواجبات فان ما من
واجب الا ويتبعه مندوبات فالواجب غير لازم للمندوب ولا يخفى ان المحذور في تعدد الاعم بالقرينه لاحتمالها احتمالها اعظم من
محظور ذلك في الاخص هذا كله كلام صاحب الاحكام وهو مندفع وذلك لانه اما ان يورده منعا او نقضا او معارضة لا سبيل الى الاول لانه منع
لمقدمه نقليه نقل بعضها من العلما منهم صاحب المعتمد والمصنف والذي يدل على صحتها ان العقلا لو سمعوا امر السيد حيث لا قرينه
اصلا مدرك معنى الامر فانه يستحسن ذمه العلماء من اهل اللغه ونقل الوزن ذلك بعد ترك مقتضى الامر وبه يندفع المنع واما اذا
توجيه معارضة فهو مندفع ايضا ملتوجيهه اولا فانه عين التوجيه معارضته في الحكم ثم بحث عنه ووجهه ان يقول انما ذكرت من الدليل
وان دل على ان صيغه الامر للوجوب لغه ولكن معنا ما ينفيه وهو انها لو افادت لافادت بظاهرها الوجوب وبالقرينه الندب
ولكان هذا اولى من العكس لانه لو لم يكن اولى لكان العكس اولى لكان الواضع قد ترك الاولى والظاهر من حال الواضع خلافه واللازم
منتف لان عكسه اولى لان صور الندب اكثر من صور الواجب اذ ما من واجب الا وله مندوبات وليس لكل مندوب واجب فيلزم ان
يكون صور الوجوب اقل وصور المندوب اكثر فاحتياجها الى القرينه يوجب كثرة الغلط الى ما يعدم جعل القرينه ولا لذلك العكس فهذا
توجيهه وجوابه ما ذكرناه وهو انا لا نسلم ان جعل اللفظ ظاهرا في الندب مجازا في الوجوب اولى وما ذكرت من الدليل وان دل عليه
ولكن معنا ما ينفيه وذلك لان جعل اللفظ مفيدا للوجوب ظاهرا ومجازا في الندب اولى وذلك لانه احوط وبيانه ظاهر
وكان اولى وقد يشبه ايراد هذا السوال الذي عول عليه صاحب الاحكام في دفع الدليل المذكور واعترض صاحب التلخيص على هذا
الدليل بسوال اخر فقال الدعوى في هذه الصوره ان الامر يفيد الوجوب الذي هو حكم السرع بدليل قوله هنا ان ذلك الوجوب
لا يعرف الا بالسرع والعقل لا يدرك الوجوب والحظر والوجوب الذي يحكم انه اهل اللغه واهل العرف لا يكون ذلك الوجوب
فلا يعده فلان حال هذه الصيغه وضعت في اصل اللغه للوجوب الذي يحكم به العقل بما ذكرنا والاصل عدم التغير فيثبت الوجوب
الشرعي ولان اسم الوضع الاصلي يجب ان لا يعتبر اصلا فهو في الشرع لا يفيد الا ما افاده في اللغه وليس ذلك الوجوب هو الوجوب
الذي يدعيه فان يعرف فلا يلزم انه يفيد الوجوب فضلا عن الوجوب الشرعي بل جاز ان يكون العقد يطرق احد هذا اعتراض صاحب
التلخيص والجواب عنه ان يقول المدعي ان صيغ الامر للوجوب ويدل عليه سواء صدرت هذه الصيغه من الشارع او من اهل العرف
او من اهل اللغه ومفهوم الوجوب مفهوم واحد لا يختلف باختلاف المتكلمين وهو معقول لهم ولهذا قبل الشرع كان السيد
يوجب على عبده ما شاء من الافعال ولذلك الملك كان يوجب على من شاء من عبده وخوله واهل مملكته ما شاء من الاعمال ولا نزاع ان
لفظه اوجبت وحتمت عليك كانت مستعمله من اهل اللسان وكانوا يعقلون بها معنى الايجاب ونحن لا ندعي الا ان صيغه الامر يفيد
الوجوب الذي هو مدلول قول القائل هذا الفعل واجب عليك او اوجبت عليك هذا الفعل واما قوله انه من قبل هذا ان ذلك
الوجوب لا يعرف الا بالشرع فان العقل لا يدرك الوجوب والحظر قلنا نعم ولكن معنى هذا الكلام ان كون الفعل متعلق العقاب او
الثواب لا يعرف الا بالعقل وهذا لا ينافي ما ذكرنا ههنا فانا ذكرنا ان صيغه افعل مدلولها اللغوي الوجوب الذي هو مفهوم في اللغه
والشرع فقد تبين سقوط ما ذكره من الاعتراض وان قوله ان استمر الوضع الاصلي يلزم ذلك الوجوب الشرعي الذي يدعيه
قال المصنف رحمه الله الدليل الثاني على ان لفظ افعل كان على اقتضا الفعل ووجوده فوجب ان يكون مانعا من نقيضه
الى اخره قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الدليل مبني على القول بجريان القياس في اللغه ويقرر هذا
الدليل ان صيغه افعل يدل على طلب وجود الفعل للمامور في اول الكتاب فوجب ان يكون دالا على المنع من الترك قياسا على الخبر و
لان الخبر لما دل على وجود المخبر عنه وكونه وتحققه دل على المنع من لا كونه ولا تحققه اجماعا وانما دل على ذلك لكونه لما هو المقصود
من الخبر لكان المناسبة والدوران وهذا المعنى في الامر فيلزم دلالته على المنع ويلزم من ذلك دلالة الامر على الوجوب وذلك
لان وجوب الفعل عباره عن طلب الفعل مع المنع من الترك وطلب الفعل يثبت بوضع صيغه الامر للطلب والمنع من الترك بما ذكرنا
من القياس ويلزم من ذلك دلالتها على مجموع الامرين ولا نعني بقولنا ان صيغه الامر يدل على الوجوب الا ذلك واعلم ان
هذا الدليل عندي نظر وبيانه ان يقول ما المعنى بقولكم الخبر مانع من نقيضه ان عنيتم به ان الخبر الدال على وجود الشيء
بالوضع يدل على عدم نقيض وجود الشيء فلا نسلم ان عدم نقيض الشيء امر زايد على وجود الشيء بل عدم نقيض الشيء هو عين وجوده

زعم لفظ افعل على اقتضا الفعل ووجوده فوجب ان يكون مانعا من نقيضه

فلا يكون للفظ دلاله على نقيض وان عنيتم به غيره فلا بد من بيانه ثم ذلك ولكن المخبر دل على عدم نقيض المخبر عنه مطابقة او التزاما
فان ادعيتم الاول فممنوع والا يلزم وقوع الاشتراك في سائر الاخبار وهو على خلاف الاصل وان ادعيتم الثاني يلزم اثبات
دلاله الالتزام في صيغه الامر بالقياس على الخبر وهذا باطل لان الذهن ان انتقل من طلب وجود الشيء الى المنع من الترك فلا
حاجه الى القياس وان لم ينتقل استحال ثبوته بالقياس المذكور واعلم ان الجواب عن المطالبه الاولى ان يقول لا نعني بالنقيض ليس
هو عين النقيض بل هو غيره بالضروره وان كان يستلزمه فهذا السوال مندفع واما المشكل السوال الثاني والذي يوضح اشكاله
ان المطلوب اثباته في صيغه الامر اما الدلاله على المنع من الترك التزاما او الدلاله على ذلك مطابقه لا سبيل الى الاول لما
بينا ان دلالة الالتزام شرطها اللزوم الذهني واللزوم الذهني لا سبيل الى اثباته بالقياس ولا سبيل الى الثاني لوجهين الاول
انه يلزم ان يكون صيغه افعل مشتركه بين الطلب وبين المنع من الترك وهو باطل والثاني هو ان الحكم في الاصل لان الخبر ليس بدال
على المنع من نقيضه مطابقه بل ان دل على ذلك دل بالالتزام لا يقال هذا اثبات القواعد القطعيه بالقياس الذي لا يفيد
الا الظن من صحة التمسك بما يفيد الظن في هذه المسئله ولكن هذا قياس في اللغه ونحن نمنعه من ذلك ولكن في احاد
الالفاظ التي يترتب عليها حكم جزئي فرعي واما اثبات قاعده كليه كالامر فلا لانا نقول لا يجب على المصنف بين هذه الاسوله
لمانين ان من مذهبه اثبات هذه المسئله بما يفيد الظن وهذه المسئله واثباتها لا سبيل الى تحصيل العلم وقد قررنا ذلك في اول
الكتاب ولا ندعي حصول العلم في هذه المسائل الا من لم يدرك معنى العلم او فسر الحكم على ما فسرناه في اول الكتاب ولا نزاع
مع هذا الشك المحض واما النزاع بعد الاتفاق على مفهوم العلم اما قوله هذا قياس في اللغات ولا نسلم صحته قلنا قد
بينا ان هذا الدليل مبني على القول بجريان القياس في اللغات ويدل المصنف على ذلك في كتاب القياس فهو من المسلمات هنا
ويدل عليه في كتاب القياس ولا يسمع المنع هنا لانه منع لقاعده مسلمة هنا وسعى على من يعتقد عدم جريان القياس
في اللغه ان بين فساد هذا الدليل الذي يذكره المصنف في كتاب القياس واعلم ان المصنف ادعى ان الامر يفيد الوجوب ظنا
واقام الدليل المفيد للظن على ما ادعاه فلا يجب عليه ان هذه المسئله علمية لانه ما التزم الا اقامه دليل يفيد وقد وفى
بما التزم وبه اندفع جميع ما اورد ههنا قال المصنف رحمه الله فان قيل لا نزاع في ان ما دل على شيء فهو مانع من نقيضه
قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف سلم ان ما دل على شيء فهو مانع من نقيضه ولكن منع كون
الامر يدل على طلب الفعل بل يدل على اولويه ادخاله في الوجود فيكون معناه لك فعله ولك تركه ولكن الاولى لك فعله فيكون
مانعا من عدم هذه الاولويه وهذا معنى الندب اجاب عنه بان الفعل مشتق من المصدر على الراي الصحيح وهو مذهب
البصريين فقول اضرب مثلا مشتق من المصدر الذي هو الضرب لا اولويه الضرب فاستعماله لطلب الضرب والاولويه
ما اولويه الضرب بل نفس الضرب وقد ثبت ان الشيء بالشيء مانع من نقيضه على ما ذكرنا في الخبر فيكون من الضرب لا من عدم اولويه الضرب قياسا
على الخبر والجامع ما ذكرنا واعلم ان هذا الجواب فيه نظر وذلك لان اصل المصادر والماضي مشترك في الدلاله على المصدر ويفترق
بان صيغه الماضي يدل على المصدر مع زياده وهي كون المصدر حصل في الزمن الماضي وكذلك الكلام في صيغه الاستقبال
فانها تدل على وجود المصدر مع زياده وهي الزمن المستقبل وكذلك لفظ الامر تدل على طلب ادخال المصدر في الوجود ولكن
على الفور على راي او على التراخي فيكون الثلاثه مشتركه في الدلاله على المصدر ويدل كل واحد على شيء اخر ما دل عليه المصدر
واذا ثبتت هذه المقدمه فنقول لا نسلم ان الامثله الثلاثه لا يشعر الا بما يشعر به المصدر وسند المنع ما ذكرناه ونحن
لا يلزم من كون اولويه الضرب لا يشعر به المصدر ان لا يشعر بها الامر بل الواجب ان صيغه الامر يشعر بالمصدر واما انها لا
يشعر الا به فليس بواجب فاذا علمنا ان صيغه افعل يدل على اولويه الفعل فقد دلت على ان ادخال المصدر في الوجود اولى
وقد ثبت ان ما دل على شيء منع من نقيضه فيكون الامر مانعا من عدم هذه الاولويه ولا يلزم من ذلك الايجاب فهذا سوال قوي
ولا جواب له الا بيان ان صيغه الامر لا يدل على الندب بل انما تدل على الطلب الجازم المانع من الترك ولو اثبتنا الدلاله على
ذلك كان ذلك كافيا في اثبات المطلوب ويستغنى عن الدليل الذي يجب عليه هذا الاشكال واعلم ان صاحب التلخيص
قال السوال قوي والجواب ضعيف لان اللفظ لا يمنع الامر بعض ما وضع له فالخبر عن وجود المصدر لما وضع لتحققه وثبوته

فارق الاستواء في ... دل على شي فهو مانع

مع شمعه والخبر عن عدم المصدر لما وضع لبعده وسلبه منع من ثبوته وتحقيقه والكراهه لما وضعت لاولويه العدم يمنع
من عدم هذه الاولويه والندب لما وضع لاولويه الوجود منع من عدم هذه الاولويه واما انه يمنع من بعض النقائض
الوجود فذلك ممنوع خارج عما يقتضيه اللفظ الا ترى انه لو اخبر عن الاولويه ممنوع وانه مانع من بعض الاولويه ولا يمنع
من بعض المصدر والعقل من خارج اما قوله انه مشعر بالمصدر لا بالاولويه فما ذا يعني به ان عنى به انه موضوع لوجوده
في الاعيان فليس كذلك فان الامر ما وضع لذلك وليس خبرا ايضا كذلك فان الخبر قد يكون عن الاولويه وقد يكون خبرا
عن عدم المصدر وقد يكون خبرا عن اولويه عدمه وان عنى به هذا القدر وهو انه مشتق منه وان المتلفظ بهذا لابد وان يكون
متلفظا بالمصدر فهذا مسلم ولكن الاخبار عن اولويه المصدر وعن اولويه عدمه كل ذلك مشتق من المصدر فان كل متلفظ
بلفظ بهذه الاقسام لابد وان يكون متلفظا بالمصدر ومع ذلك لا يكون مانعا من بعض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه
هذا ما ذكره وصدر كلامه دعوى قوه السوال وضعف الجواب ولم يذكر دليلا على قوه السوال الا انه اعاد ما ذكره المصنف في
السوال وبسط ذلك بذكر امثله اخرى ومن المعلوم بالضروره ان ذلك لا يفيد قوه السوال وقوله فاما انه يمنع من بعض النقيض
في الوجود فذلك خارج عما يقتضيه اللفظ ان عنى خروجه عما يقتضيه لفظ الامر ممنوع وذلك لا نا قد دللنا على ذلك بالقياس
على الخبر وان عنى به خروجه عن لفظ الخبر فلم يدع ذلك في لفظ الخبر حتى يمنع خروجه او يقدح ذلك في المدعى اما قوله ماذا
يعني بقوله انه مشعر بالمصدر لا بالاولويه قلنا نعني به ان الامر مشتق من المصدر فاشعار الامر بالمصدر لا بالاولويه المصدر
قوله لكن الاخبار عن اولويه المصدر او اولويه كل ذلك مشتق من المصدر فان كل من يتلفظ بهذه الاقسام يكون متلفظا
بالمصدر ومع ذلك لا يمنع من بعض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه قلنا لا نسلم ان الاخبار عن اولويه المصدر او لونه مشتق من
المصدر على ما ذكرنا من التفسير فان العامل اذا قال الضرب اولى بالدخول في الوجود من عدمه او عدم الضرب اولى من وجوده لا يكون
متلفظا بالمشتق من المصدر بل بنفس المصدر واما قوله ومع ذلك لا يمنع من بعض ما وضع له اللفظ على ذلك الوجه ان عنى بقوله على
ذلك الوجه الذي يدعي كون الامر مانعا فذلك لانه عينه في الاخبار فان المنع من النقيض في الاخبار مغاير للمنع من النقيض في الامر
ضروره ان المنع من النقيض في الاخبار لا يمنع من بعض ما وضع له اللفظ فقد سلم المعترض ذلك وهو امر ثابت لا يسوغ منعه بانه
الحكم الثابت في المقيس عليه اجماعا فاندفع ما ذكره مع انه مشوش مضطرب جدا اما قال صاحب الاحكام الامر موضوع لمعنى
مكان ما نقل بعضه دعوى محل النزاع والقياس على الخبر باب القياس في اللغات وهو باطل ثم انه منقوض بالامر المندوب
فانه مامور على ما سبق فان قيل لا يلزم من مخالفه الدليل في المندوب المخالفه مطلقا قلنا يحتاج بعد ان ما ذكروه ليس
بدليل حتى لا يلزم منه المخالفه هذا ما عول عليه في تزييف هذا الدليل وهو مندفع اما قوله ذلك من باب القياس في اللغات
وهو باطل فقد سبق الجواب عنه واما النقض بالمندوب فلا نا لا نسلم ان المندوب ما مور به حقيقه وقد سبق تمام تقريره
وهذا لان عندنا الندب يدل على الاولويه وهو مانع من بعض الاولويه **تنبيه** اعلم ان بعض الائمه استعمل هنا لفظ
النقيض وبعضهم الضد والنقيض وان اختلف مفهومهما على ما بين في العلوم العقليه الا انهما مشتركان في عدم صدقهما
على شي واحد باعتبار واحد في وقت واحد فاذن هما مشتركان في منافاه كل واحد منهما لما ينافيه صدقا فهذا القدر
مشترك بينهما فلا ينبغي ان يناقش هاهنا في ابدال احدى اللفظتين بالاخرى وتطلب التحقيق في ذلك من العلوم العقليه وقد
وضعناه في منطق هذا الكتاب مفردا الدليل الثاني اعلم ان صاحب المعتمد ذكر هذا الدليل على وجه اخر فقال في المعتمد الدليل
على ان لفظ حقيقه في الوجوب انا نقضي ان يفعل المامور الفعل لا محاله وهذا هو معنى الوجوب فان قالوا لم قلتم
اذا قال لغيره افعل يقتضي ان يفعل المامور الفعل كان يقتضي ان يفعل لا محاله قيل لان لا يفعل المامور الفعل نقض
هو يقتضي ان يفعل واللفظ اذا وضع لشي فانما يمنع من نقيضه الا ترى ان قول القائل زيد في الدار لما افاد حصوله
فيها منع من نقيضه وهو ان لا يكون فيها ولم يجز ان يكون قوله زيد في الدار معناه الاولى ان يكون فيها ولذلك لفظ افعل
وهذا هو معنى الوجوب وقال ابن برهان قولنا القائل افعل بمنزله قوله افعل لا محاله وقوله افعل لا محاله يدل على
الوجوب فلذلك قوله ينبغي ان يكون دليلا على الوجوب وبيان ان قوله لا محاله يدل دليلا على الوجوب ان قوله افعل لا محاله

بمنزله قوله افعل فقد اوجبت عليك الفعل فكذا كل افعل لا محاله معناه اوجبت الفعل بسبب انه عين له الفعل وخصصه له
والدال على ان قوله افعل بمنزله قوله افعل لا محاله ان قوله افعل استدعا وحث على الفعل واذا كان دالا على
الاستدعا والحث ان يكون مانعا من ضده وضد قوله افعل لا تفعل وهذا لان اللفظ اذا دل على شي يقتضي منع ضده
الا ترى انه اذا قال القائل كان زيد في الدار وان هذا اللفظ كان دليلا على الكون في الدار منع من ضده وهو كونه لا في
الدار لانه ضده واذا مهدت هذه القاعده وهو ان قوله افعل مع ضد الاستدعا وهو لا تفعل وما دل على كونه دالا على
الوجوب دون الندب لانه اذا احتمل الندب كان دليلا على ضد الاستدعا وهو انه يجوز له الترك دائما اذا ما طلب كما ذكره
ابو الحسين البصري وما ذكره ابن برهان وحدث ما ذكره المصنف اكثر تحريرا **قال المصنف رضي الله عنه**
الثالث انا لو عشر الامر بعد رجحان الوجود الى العدم الى اخره **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان هذا الدليل
تركب من مقدمتين احديهما ان الامر يفيد رجحان الوجود اي كون المامور به مصلحه راجحه وثانيهما ان كل ما هو مصلحه راجحه
ماذون فيه مادون في تركه شرعا ينتج ان المامور به غير ماذون في تركه شرعا وهو المطلوب بيان الصغرى ان الامر يستدعي
المامور به حتما والمامور به مصلحه راجحه لانه لو لم يكن مصلحه راجحه يلزم احد الامور وهو اما ان يكون خاليا عن المصلحه
او يكون مشتملا على المصلحه الخالصه او يكون مصلحه مرجوحه بالنسبه الى المفسده او يكون مصلحه مساويه للمفسده
والدليل على هذه الملازمه انه لو لم يكن مصلحه راجحه فاما ان يكون خاليا عن المصلحه حينئذ او لا فان كان خاليا حينئذ يلزم الامر
الاول وان لم يكن عن المصلحه حينئذ يلزم اشتماله على المصلحه بالضروره وحينئذ اما ان يعارضها شي من المفسده فان لم
يعارضها يلزم وجود المصلحه الخالصه وان عارضها يلزم احد الامرين الاخرين لانه يلزم ان يكون تلك المصلحه مرجوحه
او مساويه للمفسده ضروره انه لو استباح يلزم ان يكون مصلحه راجحه على المفسده حينئذ بالضروره والمقدر خلافه وحينئذ
الضروره ان احد الامور الثلاثه لازم وهو انا اما المصلحه للمفسده او رجحانها عليها او قصورها عنها حزما للعذر
استفاد رجحان المصلحه على المفسده بالضروره يتعين احد الامرين الاخرين للزوم وهذه قاعده من قواعد المنطق
وهي ان كل منفصله مانعه الخلو مركبه من بعض احد جزئيها وعين الجزء الاخر او نقيضه الاخر فقد صح هذه
الملازمه وهي قطعه من هذه ثم نقول اللازم اي كان احدى اللازمه واللوازم الثلاثه منتفيه على ما نقرره
يلزم عدم الملزوم اما خلوها عن المصلحه اصلا فلانه يمنع ورود الامر به وذلك لانا نعني بخلوه عن المصلحه اي نفي
مصلحه معلومه ولا مظنونه ولا متخيله ولا دنيويه ولا اخرويه وكل ما شانه ذلك فلا يرد الامر به وذلك
باستقراء اوامر الشرع فانه لا يامر الا والمامور به مشتمل على المصلحه تفضلا منه لا بناء على قاعده الحسن والقبح
العقليين فانا لا نقول بامتناع ورود الامر به واستحالته ذلك ان نقول اذا كان خاليا عن المصلحه كان محض المفسده
اذ لا معنى لمحض المفسده سوى خلوه عن جميع المصالح واما اشتماله على المصلحه المرجوحه فهو منتف ايضا وذلك لانه يصير ذلك
القدر من المصلحه معارضا بما يقابله من المفسده فيسقط ويبقى القدر الزائد من المفسده سالما عن المعارض فلا يلزم ورود الامر به والا
يلزم ورود الامر بالمفسده الخالصه وذلك باطل بالاستقراء التام واما اشتماله على المصلحه المساويه للمفسده فلذلك يمنع ورود
الامر به بعين ما ذكرنا فانتفت اللوازم الثلاثه فينتفي الملزوم وهو ان لا يكون المامور به مشتملا على المصلحه الراجحه فيلزم اشتمال
المامور به على المصلحه الراجحه هذا اذا كان اللازم احد الامور الثلاثه واما اذا كان اللازم الامر الرابع فالتقريب في التوزيع
اللازم او الملزوم واما اذا كان يلزم اما وجود المصلحه الخالصه او الراجحه وايما كان فالتقريب ظاهر لان المصلحه لا اذن في
تركها بعين الدليل الدال على ان المصلحه الراجحه لا اذن في تركها على ما سياتي في الكبرى بيانه فقد صحت الصغرى وهو المطلوب
بيان الكبرى وهو ان كل مصلحه راجحه فهو غير ماذون في تركها شرعا وذلك لان الاذن في تفويت المصلحه الراجحه اذن في تفويت الخالصه
وذلك غير جائز اما الاول فلان ذلك القدر من المفسده المرجوحه معارض بما يعادله من المفسده فيصير ما عداه سالما عن المعارض فيصير
مصلحه خالصه واما الثاني فلان الاذن في تفويت المصلحه الخالصه غير جائز عرفا وذلك معلوم من حال العقلاء باسرهم فانهم لا ياذنون في تفويتها
قطعا ويحسن ذلك سوال العقلاء عن ذلك بانهم يحسنون المنع وعدم التجويز عن جميع شوائب المفسده وعلم ذلك فاذا كان ذلك غير جائز

عرفا فلا يكون جايزا شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح وجه التمسك
به انه صلى الله عليه وسلم اخبر ان ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح اي اذا حكم المسلمون
حسن شي او قبحه فذلك حكم الله وكلما عنده يستعمل لذلك فانك تقول ان الله النجاسه بالخل عند الشافعي اي حكمه في المسله كذلك
ولا يجوز حمل لفظ عند على ان المسلمون حسنا نعلم متعلق بحسنه لانه ذلك حكم عقلي والاصل كون كلام الرسول عليه السلم ما بالشرعيات
دون العقليات واذا ثبت ان حكم الله عدم تفويت المصلحه الخالصه فذلك هو المطلوب فثبت ان المامور به مصلحه راجحه
وكل ما هو مصلحه راجحه فهو غير ماذون في تركها شرعا فالمامور به غير ماذون في تركه شرعا واذا ثبت هذا فنقول مقتضى
ما ذكرنا من الدليل ان يثبت الوجوب في جميع صور صيغ الامر الا انه ترك العمل به اذا لم يثبت وجوبه اجماعا بل يثبت ندبه
او اباحته بعقيا عن المكلف فيجري فيما عداه على مقتضى الدليل فيثبت الوجوب فيما عداه وذلك ما اردنا بيانه واعلم
ان صاحب التلخيص اعترض على هذا الدليل باسوله ولم يجب عنها فلنذكرها ونجيب عنها وبه يتم الدليل المذكور قال لا نسلم
انه لا يجوز ان يكون خاليا عن المصلحه لان عندكم يحسن من الله كل شي فيحسن منه الامر بما يكون خاليا عن المصلحه والنهي
عما يكون مشتملا على المصلحه ولم قلتم ان الاذن في تفويت المصلحه الخالصه غير جايز عرفا الا ترى ان الانسان العادل
على كسب ما به لو اقتصر على عشره ومنع بها لا يلومه احد وكذلك لو صام شهر شعبان يحصل مصلحه خالصه عن المفسده واذا
تركه لا يلزمه احد ولا يعد قبيحا بل الزمه احد ذلك عد قبيحا سلمنا ان ذلك غير جايز عرفا ولم لا يجوز شرعا ومقتضى الحديث
ان الشي الذي يحسنه فهو كذلك وما يقبحه فهو كذلك واسم الكريم ذلك على ما عرف والجواب اما الاول
اسماعه بل يدعي عدم وقوعه بل يبني على قاعده التحسين والتقبيح العقليين ولفظ المصنف وازاحه عليه الاشكال
لكن ما ذكرنا من توجيهه في الشرح لا يتوجه عليه هذا السوال والعرض من ايراد هذه الاجوبه عن امثال هذه الاسوله افادة
الطالب كون الدليل المذكور قابلا للتقرير وذلك بان يورد تقرير تلك المقدمه على الوجه الذي ذكرناه وتسقط السوال
وتسعد الطالب من ذلك التمكن من التصرف في الادله اعتراضا وجوابا وتبقى عنان الكلام سده ان شا قرر على الوجه الذي قررناه
وان شا اعترض على الوجه الذي ذكره المعترض مورد الدليل على الوجه الذي يشعر ظاهره بما يتوجه عليه الاشكال وتبقى عنان الكلام
سده ويعلم ان الجواب كان مراد المصنف ظاهر كلامه فالاشكال وارد عليه ولا جواب له وان كان المراد ما ذكرناه فلا يتجه عليه
الاشكال واما هذه التصرفات في العلوم النظريه نكررها في كتبنا فان بها ينتهي الانسان فيها ولهم النظر لا يجوز فتواه
في المباحث النظريه عن الخلل والكلفه فافهم ذلك ولا تقول على هدر من يقول هذا من باب العنايه والعباره لا يتبع واما قوله لم قلتم
ان الاذن في تفويت المصلحه الخالصه عن المفسده غير جايز عرفا قلنا الجواب عنه ما ذكرنا في الدليل من ان ذلك معلوم باستقرا اهل
العرف واما المثال الذي اسروح اليه وجعله سندا للمنع فالحكم فيه ترتيب على تفصيل نذكره وهو ان تحصيل المايه وتحصيل العشر ان استويا
في المشقه اللازمه للسعي في تحصيلهما واشتمالهما المفسده بعد الحصول فلا نسلم عدم ترك تحصيل المايه قبيحا وعدم اللوم على ذلك
نعم قد يكون تحصيل المايه بعض الشروط زياده مشقه على تحصيل العشر وتركه لمثل هذا العارض وان استويا في المشقه في طريق التحصيل
نقول ترك المايه ونبع بالعشر لما يتضمن المايه بعد الحصول من الاشر بطرا وزياده المحبه للدنيا بسببها وكراهيه مفارقه هذا العالم لما
حصل فيه من المدارك التي بسببها زياده المال وحينئذ لا يكون المايه مصلحه خالصه عن المفسده واما صوم شهر شعبان فيعارض
مصلحه المفسده الناشيه من الصوم فليست بخالصه واما قوله الحديث يقتضي ان الشي الذي يحسنه العقل ولا يقبحه فهو كذلك قلنا قد بينا
في الدليل انه ليس المراد منه المساواه في المعلوميه فانه حكم عقلي بل المراد منه المساواه في كونه حكما لله ولجميع المسلمين ذلك ولكن مسله
التحسين والتقبيح ليست من المسايل الظنيه بل من المسايل العلميه فلا يمكن التمسك بهذا الحديث فيها ولا كذلك هذه المسله فانها مسله ظنيه
عند المصنف والمحققين فنقول لا يتوجه لهذا الاعتراض وانه ليس نفعا للمذهب معتقدا ولا لنا ولا معارضه وهذا ظاهر
لان حاصله يعود الى ان هذا الحديث يدل على بعض ما نعتقده في مسله اخرى وذلك غير متوجه لا يتبع لا يعدها قوله لو لم يكن مصلحه
المامور به راجحه لكان خاليا عن المصلحه او مرجوحه او مساويه تقسيم غير حاصر لان الامر قد يكون للمصلحه الخالصه كما يكون للمصلحه الراجحه
فعلى هذا التقسيم المصلحه الخالصه فلم يذكرها فكان التقسيم غير حاصر واما قوله لا نسلم انه ان كان خاليا عن المصلحه كان يسلم صريحه

قلنا لا

قلنا لا نسلم وهذا الجواز حلوه عنهما وهو سبب الاباحة وليس شي ذلك ولكن لا نسلم ورود التكليف به وذلك مبني على
القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل قوله اذا كانت المصلحه راجحه لا يجوز ورود الاذن في الترك قلنا اجمع المسلمون بل
جميع العقلا وارباب الشرايع ان المصلحه الخالصه او الراجحه ان كانت في الرتبه الدنيا حكمها الندب وان في العليا فحكمها الوجوب
وعلى هذا لا يمكن ان يكون مجرد رجحان المصلحه لا يجوز ورود الاذن بتركه بل جاز ان يكون من المندوبات اما قوله ترك المصلحه
الخالصه قبيح عرفا قلنا لا نسلم واما الحديث فنقول هو جمع محلي بالالف واللام فيكون للعموم فيصير معناه ما اجمع عليه المسلمون
فهو حكم الله في الحسن والقبح ونحن نقول به وانما النزاع في العوايد من غير اجماع ثم نقول هذا يقتضي ان الامر في الشرع للوجوب
لا انه في اللغه للوجوب وهو موضع النزاع فان اصول الفقه انما يقصد فيها بيان اللغه واما بيان الشرع فهو بنا على ما يقرر في
اللغه لقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا لانا نقول اما قوله التقسيم غير حاصر فقد ذكرنا دليلا قاطعا على لزوم احد الامور
على ذلك التقدير فانا انما ادعينا شرطيه متصله لزوميه فانما قلنا لو لم يكن المامور به مصلحه راجحه لكان اما ان يكون خاليا عن المصلحه
او يكون مصلحه خالصه او مرجوحه او مساويه فادعينا احد الامور على ذلك التقدير في شرطيه متصله لزوميه ودللنا عليها دلاله
قاطعه وقد استبه على المورد لهذا السوال الشرطيه المتصله بالشرطيه المنفصله المانعه الخلو او الحقيقيه فانه يدعي في هاتين
المفسدتين الحصر في احد الانفصال فالصواب منع لزوم احد الامور لعدم رجحان مصلحه المامور به وسنده انه اذا اشتمل على
المصلحه لا يلزم ان يكون المصلحه مساويه للمفسده او مرجوحه ولهذا الجواز ان يكون المامور به مشتملا على المفسده فهذا هو
المنع الصحيح وهو وارد على كلام المصنف غير وارد علينا على الاصطلاح بان ما اوضحناه وقررناه واما المنع الثاني فانه نبهنا عليه في
الدليل وهو انا لا نعني بمحضه مفسده الا خلوه عن جميع المصالح على انا نقول لا حاجه بنا الى دعوى محضه مفسده بل الدليل
تم بخلوه على المصالح كلها فلا بد عنها واما المنع الثالث فهو الذي اورده صاحب التلخيص وقد اجبنا عنه واما الرابع فحاصله
يعود الى النقض بالمندوبات وقد اورده المصنف واجاب عنها بما سنذكره بعد ذلك ونرتبه ايضاحا وتقريرا ودعوى
اجماع العقلا في الرابع مما يكاد ان يكون هذا في غايه الكلام ولا يكاد يوجد مصرحا به وبعض الناس يدعي الاجماع في الشي
الواضح عنده ولا يحقق له بل الصواب في مثل هذا ان ينقل هنا عن مصنف موثوق به ذكره في كتاب له واما منع عدم جواز
ترك المصلحه الخالصه وقبحه عرفا فهو مما اورده لك صاحب التلخيص واجبنا عنه واما قوله النزاع في العوايد من غير اجماع فلما الحديث
يدل على ان كل ما راه المسلمون قبيحا فهو قبيح عند الله اي في حكمه سواء كان ذلك من العوايد وغيرها فمن ادعى ذلك فعليه
تعليله البيان لكن ذلك من باب المعارضه والنقض والتخصيص خلاف الاصل اما قوله ان هذا الدليل يقتضي ان الامر في الشرع
للوجوب فلما لا يدعي المصنف الا ذلك وقد علم ذلك من كلامه فان بعض ادلته يقتضي انه كذلك في اللغه واذا افاد الوجوب
في اللغه كان مفيدا له في الشرع والا يلزم النقل وهو على خلاف الاصل وبعض ادلته يقتضي انها تفيد الوجوب في الشرع وهو المطلوب
وقد بينا اختلاف الناس في ذلك فمنهم من يدعي افادة الصيغه الوجوب شرعا ومنهم من يدعيه لغه واما ادله المصنف
مختلف الدلاله على ما نبهنا عليه لكن اذا اطلع المحصل على جميعها تعرف فيها حسب مقصوده **تنبيه** اعلم ان لفظ المصنف
واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان المصلحه خاليه عن المفسده او ان كان فيه شي لكن يكون مصلحته زايده على مفسدته فيه نظر
وذلك لان الاقسام الثلاثه هي اللوازم المليه فاذا بطلت انتفى لازم عدم رجحان مصلحه المامور به على مفسدته فثبت رجحانها
ورجحان المصلحه على المفسده في شي يستدعي وجود المصلحه والمفسده في ذلك بالضروره فيستحيل خلوها عن المفسده فيستحيل
وجود الامر الاول فبعض الثاني وهو رجحان مصلحته على مفسدته والاول لا يحتمل ثبوته اصلا وهذا الكلام بعينه عايد في
قوله الاذن في تفويت المصلحه الراجحه اذن في تفويت المصلحه الخالصه لانه ان وجد مفسده تصير معارضه لا ما اخا من المصلحه
الراجحه وقد علمت اتجاه هذا الكلام على المصنف **تنبيه** بان قوله يقتضي هذه الدلاله ان لا يوجد شي من المندوبات صوابه
ان يقال ان لا يوجد شي من المندوبات المدلول عليها بصيغه الامر وذلك يقتضي الدليل المذكور واما انتفا مطلق المندوبات فلا
وذلك لجواز ان يثبت الندب به لا بصيغه الامر بل باسباب اخر فلا ينفي دليلنا مطلق الندب بل الندب في موارد صيغه الامر فافهم
ذلك **تنبيه ثالث** قال صاحب التلخيص قول المصنف بل يقتضي الدليل في حق البعض ضعيف ضعيفا ضعيف لان هذه الصوره لما كانت

يشترك في هذا المعنى فيحصل البعض بالوجوب والباقي بالندب ترجيح من غير مرجح فلا بد من اختصاص الواجب بامر زائد دفعا للترجيح فيكون
الوجوب مما لا بد لذلك الامر الزايد لانه لو لم يكن لسقط اعتبارا والاستدلال بصيغة الامر وجوابه ان يقول يقتضي ما ذكرنا
ان ثبت الوجوب في جميع موارد صيغ الامر الا انه يترك الدليل المذكور في الصور التي ورد الامر فيها وانعقد الاجماع على
جواز الترك فيها وذلك لتخصيص خاص بتلك الصور وذلك لوجهين الاول انه لو لم يكن لتخصيص خاص كان ذلك لتخصيص عام مشترك
ولو كان كذلك لما ثبت الوجوب في شيء من الصور عملا بالعلة واللازم باطل ضرورة ثبوت الوجوب فيما اذا قال القايل
هذا الفعل واجب عليك او يقول اوجبت عليك الفعل وليس لك تركه ومتى تركت عوقبت الثاني لو كان كذلك لبطل الحكم
لوقوع التعارض بين الموجب والمانع فيلزم الترك بالاحتمال وذلك خلاف الاصل **قال المصنف رحمه الله** فان قيل
ما ذكرتم معارض بوجوه الى اخره **الشارح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان جملة ما تمسك به الخصم
ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح عرفا فيكون قبيحا شرعا عارض هذه المقدمة وقال لو كان الاذن في تفويت المصلحة
الخالصة قبيحا عرفا للزم المكلف استيفاء المصلحة لنفسه عند ورود الشرع جزما واللازم باطل لان الزام المكلف
استيفاء المصلحة لنفسه قبيح عرفا فيكون قبيحا شرعا بعين ما ذكرتم فهذه معارضة في المقدمة ويمكن توجيهها معارضة
في الحكم فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ان الامر يقتضي الايجاب ولكن معنا ما ينفيه وذلك لان الامر لو اقتضى
الايجاب لكان الامر دالا على ان المامور به مصلحة راجحة تعين ما ذكرتم ولما جاز تفويت المصلحة الراجحة فيلزم الزام
المكلف استيفاء المصلحة لنفسه جزما واللازم باطل لان هذا قبيح عرفا فيكون قبيحا شرعا بعين ما ذكرتم ويلزم من
هذا ان لا يكون الامر مقتضيا للايجاب وذلك هو المطلوب اجاب المصنف ان ما ذكرتم باطل باصل التكليف ويمكن
عند المنع وذلك بان يقول لا نسلم ان الزام المكلف استيفاء المصلحة لنفسه قبيح عرفا وهذا لان الزام الاباء الاولاد
لاجل المصالح الراجعة الى الاولاد فضيلة عرفية سابغة وخصوصا اذا كان المامور جاهلا بالمصالح مشغولا باستيفاء
الشهوات المفضية للمفاسد قال صاحب المحصل اذا تعارض كل واحد منهما فلا بد من الترجيح **قال المصنف**
رحمه الله الدليل الرابع عشر لا شك ان الامر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف العدم الى اخره **الشارح**
قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الدليل اصح عبارة فيه ايضاحا وتقريرا فيقول الامر يدل على طلب وجود
المامور به لما قررناه في اول الكتاب لا والامر يستلزم ان يكون المامور به مطلوب الوجود وكل ما هو مطلوب الوجود
موجوده راجح على عدمه جزما فالمامور به راجح الوجود ثم يقول كل ما هو راجح الوجود لا يخلو عن احد القيدين
وهو اما المنع من الترك او عدم المنع لانه اما ان كان ممنوعا من الترك او لا واما كان يلزم احد الامرين فعلم ان كل ما هو
راجح الوجود لا يخلو عن احد هذين القيدين ثم يقول هذا المنع من الترك حاصل مع المامور به وانما قلنا ذلك وذلك
لان المنع من الترك اكثر افضاء الى الوجود الذي هو راجح من الاذن في الترك وكل ما هو اكثر افضاء الى الراجح فهو راجح
بيان الاول ظاهر لانا نعلم بالضرورة انه متى كان ممنوعا من الترك كان وجود الفعل اكثر مما اذا لم يكن ممنوعا من الترك
وهذه المقدمة ضرورية بيان الثاني ان قولنا المفضي الى الراجح راجح ايضا مقدمة ضرورية ايضا فبان لو ورد
المنع من الترك حاصلا مع المامور راجح في النظر والعمل بالنظر الراجح ظنا واجب بالنص والمعقول اما النص
فقوله صلى الله عليه وسلم انا نقضي بالظاهر وجه التمسك به ان الظاهر هو الغالب على الظن اي هو الذي ظهر لي ظنا
فكان ذلك تسويغا للعمل بالمظنونات واما المعقول فمن وجهين اما الاول فان احد النقيضين اذا كان راجحا في الظن كان
النقيض الآخر مرجوحا قطعا والمكلف واقع بالعمل باحد النقيضين فاما ان يعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين او لا يعمل
بهما فيلزم ترك النقيضين وهو محال او يعمل بواحد دون الآخر وحينئذ فاما ان يعمل بالراجح او بالمرجوح لا سبيل الى الثاني
والا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل بالضرورة فتعين الاول وهو المطلوب واما ثانيا فلان العمل بالظن واجب
في الفتوى والشهادة واروش الجنايات وقيم المتلفات وبعض العلة اجماعا يجب العمل بالظن هاهنا بالقياس على تلك الصور
والجامع تحصيلا لترجيح المرجوح على الراجح والدليل على علية المناسبة والدوران وهذه العلة موجودة في هذه الصورة فيلزم

دليل معارض بوجوه

لا شك ان الامر يدل على رجحان طرف الوجود على طرف العدم

وجوب العمل بالظن عملا بالعلة **تنبيه** اعلم ان هذا الدليل كما انه يقتضي كون صيغة الامر للايجاب فكذلك يقتضي كون صيغة
النهي للتحريم قال صاحب التحصيل هذا الدليل يقتضي وجوب كل مندوب وتحريم كل مكروه وهو باطل وايضا فقوله كل ما كان
افضى الى الراجح فهو راجح ممنوع وهذا لجواز ان يكون فعل من الافعال يصدق عليه انه وان افضى الى ما هو راجح لا يكون هو
راجحا بمعنى يجب مع ذلك الفعل بل افضى وجوبه الى ذلك الراجح لان ايجابه وان افضى الى الراجح من هذه الوجوه لكنه يفضي الى
مرجوح آخر وهو التكليف الموجب للحوق المشقة الموجب للنفرة عن الطاعة فان صوم جميع السنة غير الايام المنهي
عنها بخصوصها راجح على تركه ولم يصر راجحا الرجحان المفضي للايجاب لما فيه من العسر والجواب عما ذكره اما الاول فلانا لا نسلم ان هذا الدليل بل
يقتضي وجوب كل مندوب وتحريم كل مكروه على الاطلاق بل انما يقتضي وجوب المندوبات على تقدير ثبوتها بصيغة الامر وما
عليها بصيغة الامر اورده مرة واجبنا عنه والمصنف هو الذي اورده على نفسه واجاب عنه بما سبق وقررنا جوابه واما
منع قولنا المفضي الى الراجح راجح فهو منع لمقدمة ضرورية فلا يسمع فان المفضي الى الراجح راجح بالنسبة الى المفضي الى
المرجوح قطعا وقد اعترف المعترض بصدق هذه المقدمة حيث قال ان ايجابه وان افضى الى الراجح من هذه الوجوه ولكنه
يفضي الى مرجوح آخر وهو التكليف الموجب للمشقة ثم نقول الايجاب راجح نظرا الى ما ذكرنا فان قال هو مرجوح نظرا
الى العمومات النافية للحرج والمشقة قلنا ما ذكرنا خاص وما ذكرتم عام والخاص راجح على العام فاندفع ما ذكروه
من كل وجه فانا جعلنا سند منعه معارضة واجبنا عنه لا يقال المصالح الخفية التي لا يستقل الانسان بها والاوامر لا
ولا نسلم ان المنع في الترك فيهما وسيلة الى تحصيل الراجح وهي في نفسها لم يحصل البعض بالاوامر فيتوسل بهما اولى ان لا يستقل لان
الوسايل دون المقاصد في الرتبة فلا يسوي هذه المقدمة وهي قوله المفضي الى الراجح راجح واما ما استدل به من الحديث فالثاني
بينه الحكم الا بالقياس عمومه ولكنا نقول الموجب لانا نعني به والقضاء اعم من كونه بالوجوب او بالندب فما تعين
الوجوب للقضاء فلا يحصل المقصود فانه اثبتناه بالندب هذا اصله ونص قوله لو لم نعمل بالراجح لعملنا بالمرجوح قلنا لا
نسلم انه يلزم من ترك العمل بالراجح العمل بالمرجوح فان الشاهد الواحد العدل اذا شهد في الدماء والزنا فان صدقه راجح
ولم نعمل به وما لزم من العمل بالراجح العمل بالمرجوح الذي هو كذبه بل تركنا صدقه وكونه منعا وكذلك كل بينة ردت
قوله وجب العمل في الفتيا والشهادة واروش الجنايات وقيم المتلفات في جهات القبلة وانما عمل بذلك بالراجح قلنا لا نسلم
انه لاجل عموم الراجح ولم يعتبر الشرع مطلق الرجحان فقط بل اعتبر في كل شرط ظنا مخصوصا فلم يعتبر الشاهد الواحد
مع قوة الظن بشهادته ولا فتيا السلم كيف كان بل لا بد وان يشتهر بالعلم في قطره وكذلك المقوم لا بد وان يكون من اهل
الخبرة فلا يجعل للشارع موطنا اعتبر فيه مطلق الظن بل لا بد من اعتبار ظن خاص فلا يحصل مقصود المستدل فانه لم
يحصل الا مطلق الظن ويمكن منع ان المعتبر هاهنا هو المعتبر في تلك الصورة ثم هذا قياس في مواضع القطع وهو واضح
امور يريده الاحلاف فاين الامر للوجوب من قيم المتلفات واروش الجنايات لانا نقول اما السؤال الاول فهو غير
وارد على كلام المصنف لانه لا يدعي ان كل واحدة من المصالح يقتضي الايجاب دائما تمسك بالمصلحة المدلول عليها بامر الشرع
وقوله لا يستقر قوله المفضي الى الراجح راجح قلنا اذا فهم على الوجه تقريره ومعناه ما شرحناه وسواء صيغة الامر فلا دلت
على رجحان وجود المامور به في نظر الامر والمكلف من الترك مفض اليه والمفضي الى الراجح راجح وهذا الاساس في المصالح الحسية
التي ذكرها الا اذا ثبت ورود امر الشرع بها وحينئذ نمنع كونها حسية ونمنع عدم ايجابها واما ما اورده على الحديث قلنا هو عام
في الفتيا والحكم فتخصيصه خلاف الاصل فاما القول بالموجب فمندفع لان المنع من الترك في المامور الذي دل صيغة الامر على رجحان
وجوده غالب على الظن لانه مفض الى الراجح الوجود والمفضي الى راجح الوجود راجح اي مظنون ويغلب على الظن المنع من الترك
والعمل بالظن واجب وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم انما اقضي بالظاهر اي بما يظهر لي بمعنى غلبة الظن فيدفع ايراده تحت
النص بعد ان نقرر ان المنع من الترك مظنون فلا سبيل الى القول بالموجب ايضا هنا اصلا نعم ان اسند المعترض ان عدم الترك مظنون
ثم يقول فلا يدخل ذلك تحت النص ويدل على الندب كان هذا كلاما له اتجاه ولم يذكره المعترض ونحن نشير الى اندفاع هذا الكلام بعد
ان اشرنا الى توجيهه فنقول لا شك ان الاذن في الترك لا يفضي الى الوجود الراجح بخلاف المنع من الترك على ما تقرر في قوله ما نص

للوجوب قلنا نحن لا ندعي تعيينه بل ندعي تناوله لكل ما يغلب على الظن وقد غلب على الظن المنع من الترك اما قوله لا نسلم انه يلزم من ترك الراجح العمل بالمرجوح وهذا لان الشاهد الواحد العدل لا تقبل شهادته في الزنا فان الراجح صدقه ولم نعمل به وما لزم من ترك الراجح العمل بالمرجوح بسبب كذبه بل تركنا صدقه وكذبه قلنا ندعي ان احد النقيضين غالب فيلزم ان يكون النقيض الاخر موهوما قطعا مثاله اخبرنا من يوجب قوله غلبة الظن بكون زيد في الدار في هذه الساعة فالاول غالب على الظن والثاني موهوم واما ان نحكم بمقتضى الظن والوهم فيلزم الجمع بين النقيضين او باسقاط مقتضى الظن والوهم فيلزم الخلو عن كل واحد من النقيضين وهو محال او نحكم بمقتضى الظن دون الوهم او بالعكس الثاني باطل لانه حكم بمقتضى المرجوح لا لمعارض راجح وهو باطل بالضرورة فتعين الاول وهو العمل بمقتضى الراجح وهو الظن وهذا برهان قاطع على المدعى واما قوله لا نسلم انه يلزم من ترك الراجح للعمل بالمرجوح وسنده المنع الشاهد المانع اذا ردت شهادته في القتل لا يثبت كذبه بل تركنا صدقه قلنا المدعى انا لو لم نعمل بمقتضى الراجح والقضية ضرورية على ما قررناها فلا يسمع منعها فاما قوله الشاهد العدل لو شهد فالونا تركنا الراجح بالمرجوح قلنا لا نسلم انا عملنا بمقتضى المرجوح فان المرجوح كذبه وعملنا بمقتضاه وهو عدم القتل فان قلت يلزم ترجيح المرجوح على الراجح قلنا نعم ولكن لمعارض راجح خارجي افاد بمقتضى ذلك المرجوح وذلك لا يناقض ما ذكرنا لانا قلنا العمل بمقتضى المرجوح لا يجوز الا لمعارض راجح وهذا لان كل شهادة لا بد وان يرد الدليل على ثبوته فان كان الدال على ثبوته قويا او كان ذلك الشيء مما يجب الاحتياط فيه فلا يرفع ذلك الا بطريق قوي راجح وهذا كما نقول الاموال تقبل فيها شهادة واليمين والابضاع لا يقبل فيها ذلك ودخول وقت العبادة يقبل فيه اخبار واحد على راي كما في رمضان وخروجه لا يثبت الا بالعدد على تفاصيل مذكورة في علم الفقه لا يليق ذكرها واستيعابها بهذا الموضع ولذلك الزنا والقتل لا يثبت به الاموال فان قلت اذا ثبت على الكذب مقتضاه وجب ان يثبت كذبه لاستحالة ثبوت المقتضى بدون المقتضي ثبوت الكذب الشاهد الواحد في الزنا والقتل وانه باطل قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان ثبوت مقتضى الكذب بالكذب واما اذا كان لمعارض اخر قوي فلا وهذا لانا انما لم نقبل شهادة الواحد في الزنا والقتل لا لعلمنا باختصاص الظن بل لوجوب الاحتياط فان اراقة الدم امر عظيم ولهذا الشهادة على الزنا مشروط بامور يعسر اجتماعها فانتم ما ذكرناه في تقرير هذه القاعدة فانه من دقيق النظر اما قوله لا نسلم ان ثبوت هذه الاحكام في تلك الصور لاجل مفهوم الراجح قلنا الدليل عليه قد ذكرنا وهو المناسبة والدوران اما المناسبة فلان ترجيح الراجح على المرجوح امر مطلوب في نظر الحكيم جزما وترتب بمقتضى الراجح عليه ولا معنى للمناسبة الا ذلك واما الدوران فظاهر وهما دليلان على العلية كما سياتي بيانه في كتاب القياس واما قوله لم يعتبر الشارع مطلق الظن في صورة من الصور قلنا لا نسلم وما ذكرتموه مجرد دعوى من غير دليل واما الامثلة التي ذكرها فمبني على ان الشارع ما اعتبر كل ظن ونحن نقول به بل نقول الظن الذي لم يعلم من الشارع الغاؤه والدليل بمعنى لعبارة واعلم ان هذه القاعدة بعدها في كتاب الاخبار مع اسولة واجوبة مفصلة عند الاحاطة بها تندفع امثال هذه الخيالات واما قوله هذا تناقض في مواضع القطع لما عرفت ان من اصل المصنف ان هذه المسالة ظنية فلا مطمع للعلم فيها ولا قررناه . واما قوله فان الامر من قسم المطلقات قلنا هذا مجرد استبعاد يدفع الاستبعاد ربط الحكم في المقيس عليه بجامع مشترك على ما بيناه واعلم ان السؤال القادح في هذا الدليل الفرق بين المقيس عليه والمقيس ولم يذكر المصنف في كتاب الاخبار مع الجواب عنه فلهذا تركنا ذكره

قال المصنف رحمه الله الدليل الخامس عشر الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل فوجب ان يكون افعل للوجوب

الشرح قال رحمه الله اعلم ان المدعى ان الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل فيلزم ان يكون افعل للايجاب اما ان الايجاب له صيغة في اللغة وذلك لان الايجاب معنى تشتد الحاجة اليه والناس قادرون على الوضع لان المعنى القدرة على ذلك يمكنهم من تصور معنى الايجاب والاصطلاح على التعبير عن ذلك المعنى بلفظ من الالفاظ والقدرة على هذا المعنى ثابتة اجماعا والداعي لهم الى ذلك حاصل لان المعنى بالداعي في حق الانسان انه اذا كان قادرا على الترك والفعل على السواء مستوية قدرته الى طرفي الفعل والترك على السوية وما دام هذا الاستواء باقيا امتنع

جواب لصيغة مفردة في العربية للصيغة ... لم يوضع ... للوجوب

امتنع الرجحان لان الرجحان والاستواء متنافيان فاذا حصل في القلب علم او ظن او اعتقاد باشتمال ذلك الفعل على مصلحة خالصة او راجحة حصل الرجحان بسبب ذلك ولا نعني بالداعية الا ذلك وكذا ان يعتبر مع ذلك العلم او الظن او الاعتقاد باشتماله على المصلحة الخالية الحاصلة بعد ذلك العلم او الظن او الاعتقاد الموجب للترجيح والداعية بهذا التفسير موجودة ولا مانع لظاهر الا بمعنى عدمه واذا ثبت وجود القدرة والداعية وعدم المانع وجب الفعل لما قررناه في مسألة ان الطلب مغاير للارادة ثبت ان للايجاب صيغة مفردة وتلك الصيغة المفردة اما صيغة افعل او غيرها والثاني باطل بالايجاب وذلك لانا نقول بان الايجاب له صيغة مفردة لا هذه ولا غيرها واما نحن فلا لا نقول بان للايجاب صيغة مفردة غير صيغة افعل فتعين الاول

قال المصنف رحمه الله فان قيل لا نسلم ان الوجوب له صيغة مفردة الى اخره

الشرح قال رحمه الله اعلم ان هذه الاسولة ظاهرة واما قوله ما ذكره منقوض ومعارض النقض هو وجود الدليل بدون المدلول او وجود العلة بدون المعلول او وجود السبب بدون المسبب واما المعارضة فالمراد بها المعارضة في الحكم اما النقض فبيانه بصور الاولى الحال على المعنى الثانية الاستقبال على المعنى الثالثة اصناف الاعتمادات على المعنى بمعنى انه يجب ان يكون لكل واحد من الاعتمادات على الخصوص لفظ مفردة الرابعة اصناف الروائح المختلفة ووجه النقض ان ما ذكرتم من المعنى الحاكي المقتضي لان يكون للايجاب صيغة مفردة موجودة في كل واحدة من هذه الصور لان الحاجة تدعو الى التعبير عن كل واحد من هذه المعاني فالداعية والقدرة موجودتان فوجب ان يوضع لكل واحد منهما لفظ مفرد يعبر عما ذكرتم واللازم منتف فان الحال لم يوضع له لفظ مفرد والمراد بالحال الفعل الواقع في الحال وكذلك الفعل الواقع في الاستقبال فان امثلة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال على راي وهو حقيقة في احدهما مجاز في الاخر على راي وكذلك اصناف الروائح المختلفة واصناف الاعتمادات اما اصناف الروائح فلانه مثال رائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة التفاح وليس لكل واحدة لفظ مفرد وكذلك كل واحد من الاعتمادات وتفسير الاعتمادات على اصطلاح المتكلمين وذكره امام الحرمين في الشامل قال رضي الله عنه انما الاعتمادات وما في معناه تسلم ما صار من اصحابنا الى ان تؤول الى نفس الجواهر فلا يعود للاعتماد معنى وقد يميل الاستاذ الى ذلك في كثير من مجاري كلامه وتستوي ذلك على اصولنا هل الحق اذا اثبتوا كون الثقل معنى وقد صح من مذاهبهم ان الاعتماد الذي يثبته من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هويا ولا صعدا وانما يهوي الفاعل اذا خلق الله فيه اكوانا مخصصة بجهة السفل ولو خلق فيه اكوانا مخصصة بجهة العلو لا يختص تلك الجهة ثم قال رضي الله عنه ومن يثبت الاعتماد معنى وهو الذي ارتضاه القاضي استدل على ذلك بان قال من اعتمد على الشيء الحساس ادرك الحساس اعتماده ثم اذا ثبت ان الاعتماد فتصور منه اعتمادات بانواع الحركات باليد والرجل وغيرهما اعلم ان الجواب المذكور عن الاسولة واضح غني عن الشرح والجواب عن قوله لم قلتم انه اذا حصل الداعي في حق القادر وانتفى الصارف قلنا الدليل عليه قد ذكرناه في مسالة كون الطلب مغايرا للارادة وسنذكر ذلك في البيان فليرجع الناظر اليه اما قوله في الجواب عن المعارضة انا لو جعلنا اللفظ حقيقة في الوجوب كان الترجيح لازما للتسمية فامكن جعله مجازا عن الترجيح اما لو جعلناه حقيقة في الترجيح لم يكن الوجوب لازما له فلا يمكن جعله مجازا عنه ففيه نظر وذلك انه ان ادعى انه اذا لم يكن لازما له لا يمكن جعله عنه فهو ممنوع وجوازه ظاهر وذلك لان من جملة الوجوه المجاز اطلاق اسم الجزء على الكل واطلاق اسم الكل على الجزء وليس الكل لازما للجزء وذلك لانه ليس من شرط المجاز الملازمة الخارجية وان ادعى انه اذا لم يكن لازما له لا يمكن جعله مجازا عنه مطلقا فلا لا يمكن ان يجعل مجازا عنه بهذا الطريق ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ثم نقول قولكم ان الامر موضوع للمشترك بين الوجوب والراجح وكذلك هو موضوع للمشترك بين المرة والتكرار وقد عول في الدليل عليهما على ما ذكره وهو ان جعله حقيقة في القدر المشترك دافع للاشتراك والمجاز وهو الذي تمسك به المعترض في جعله حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب فاما ان يكون الجواب الذي ذكره صحيحا او فاسدا فان كان صحيحا فسد الدليل المذكور في تلك المسالة وان كان فاسدا افسد دليله ههنا السالم عن المعارضة فسد الجواب وهذا ان كان في افعال الاحوال له عنه اصلا قوله في الجواب عن قوله لو كان للوجوب

فان قيل لا نسلم ان الوجوب له صيغة مفردة

الثقل

لا نسلم انه لا شك والا لزم ان لو كان سالما عن المعارض الذي لا يعوق منه ومن معارضه بدون النظر وايضا
اذا لم يكن سالما عن مثل هذا المعارض فلا يجب استفادة وكون صيغة افعل للوجوب من هذا القبيل فهذا ايضا
لا ينافي قول المصنف تلك الصيغ الموضوعة للوجوب اما صيغة افعل او غيرها والثاني باطل بالاجماع اما الخصم
فانه سكوت لكن على الاطلاق واما نحن فلا نقول به في غير صيغة افعل قلنا لا نسلم ان الخصم لم يقل بغير صيغة افعل
لان الاجماع منعقد على ان الوجوب مردود مع الوجوب لانا نقول المدعى ان صيغة افعل للايجاب ولفظ المصنف هنا
وان كان هو الوجوب صرح في الجواب بما يدل على ان مراده الايجاب فانه قال في اثناء الجواب استنادا للحاجة
الى التعبير عن معنى الايجاب لا الوجوب وان قيل فعلى هذا يكون التعارض واقعا بين مركبين احدهما اوجبت
والثاني افعل فان افعل مركب والضمير مستتر فيه ولا ترجيح لاحدهما على الاخر قلنا لا نسلم فان افعل اخف على
اللسان لانه السوجيز المنع من اظهار الضمير لا يقال اوجبت لا اضمار فيه بخلاف افعل مع ان الاضمار خلاف
الاصل قلنا ذلك لا يعارض دعوانا انه اخف مع استتار الضمير وكون الاضمار على خلاف الاصل واعلم
ان صاحب المحصل اورد اسولة اثواهان سوالان الاول انه يجب ان يكون صيغة افعل للسوال عن الرب كقوله
تعالى اعف عنا بعين ما ذكرتم والثاني ان الايجاب وان كان اهم الا ان الندب اكثر والتعبير عن الاكثر اهم والجواب
عن الاول لا نسلم ان قولنا اللهم لا يفيد الايجاب بل يفيد الايجاب الا ان الوجوب لا يترتب عليهما واما
قوله الندب اكثر والتعبير عن الاكثر اهم قلنا لا نسلم ان التعبير عن الاكثر اهم وهذا لان الحاجة لا تدعو
الى ذلك الاكثر كدعائها هاهنا او كثيرتها مع جواز تركها لا يوجب شدة الحاجة اليها ويأتي اسولة تنقسم
الى قسمين قسم اورده المصنف واجاب عنه واما القسم الثاني فانه لا يستحق الجواب والله اعلم بالصواب

قال المصنف رحمه الله حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر وحمله على
الندب يفضي الى الشك فوجب حمله على الوجوب الى قوله فان قيل قال الشارح رحمه الله اعلم ان المدعى
ان صيغة افعل اذا وردت مجردة عن القرائن وامكن حملها على الوجوب وامكن حملها على الندب والحمل على
الوجوب متعين هذا هو المدعى والدليل عليه هو ان الحمل على الوجوب يفضي الى عدم مخالفة الامر قطعا واذا
حملناه على الندب يفضي الى مخالفة الامر على سبيل الاحتمال بيان الاول هو انا اذا حملناه على الوجوب الا لمانع
شرعي لا نتركه فلا نتورط في ورطة مخالفة الامر قطعا لان المأمور به ان كان واجبا فقد اتى بالواجب
وان كان مندوبا فقد اتى بالمندوب لان المعنى بالاتيان بالمندوب الاتيان بتلك الحقيقة اي ان كان صوم يوم
فقد اتى بصوم يوم وان كان اربع ركعات فقد اتى باربع ركعات فيسلم عن مخالفة الامر على كلا التقديرين بيان
الثاني انا لو حملناه على الندب فان كان مندوبا فان تركه فقد تركه ويجوز له تركه فيسلم عن مخالفة الامر وان
كان واجبا وقد تركه فلا يسلم عن مخالفة الامر على كل حال ثبت ان الحمل على الوجوب يفضي الى عدم مخالفة الامر
قطعا والحمل على الندب لا يفضي الى عدم مخالفة الامر قطعا بل على سبيل الشك فلا نعني بكون الحمل على الوجوب
احوط الا ذلك والاتيان بذلك فيقول الحمل على ذلك واجب اما اولا فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى
ما لا يريبك واما ثانيا فلان سلوك طريق الامن من مقتضيات العقول السليمة واعلم ان هذا الدليل على الوجه الذي
قررناه تام صحيح لا اشكال فيه اذا تمسكنا بالعقول لا يقال انا لا نسلم فان الاحتراز عن الخطر مما لا يكون متحتما
كما في الاسفار وارتكاب الاخطار فيها طلبا لعوائد الاخرة سديد والاحتراز عنه ليس كالاحتراز عن مكروهات
الدنيا فكان متحتما حزما واما التمسك بالحديث ففيه نظر وذلك لانه صيغة امر والنزاع في كونها يفضي فيفضي
الى اثبات الشيء بنفسه وهو محال لا يقال ما ذكره من الدليل مدخول لانه على مسلكين الاول لا نسلم ان الحمل على الوجوب
يفيد القطع بعدم مخالفة الامر وكيف يحصل القطع ومن الناس من قال انه للتحريم والكراهة مع تعدد الاحكام كما تقدم
في اول المسألة فلعل مراد المتكلم بهذا اللفظ التحريم فيحصل الضرر بالاقدام والاخلال بصيغة الامر من الخصاد

مسماه في الوجوب او الندب ولكن على تقدير كونه للندب يفعله بنية الوجوب وفعله بنية يقتضي المعصية واستحقاق اللوم مع
الجهل المركب فيحصل الاختلاط فان الاتيان في الشريعة لو اعتقد ان المندوب واجب ربما يعصي فان الله تعالى جعل بعض الاشياء
مندوبا في الدين فاعتقاد وجوبه جحود العلم بالضرورة من الدين وجحود ما علم من الدين ضرورة كفر اجماعا وهذا خطر
عظيم لا مانع منه وما دونه من الخطر وقد يكون ذلك الوصف الخاص من الندب مقصود الامر اللفظ موضوع له
بل قطعنا بعدم مخالفة الامر قوله اما لو حملناه على الندب فله الترك لكن الفعل هو المقصود وجواز الترك تبع فاذا
ترك لا يكون المقصود المهم من الندب الذي هو الفعل حصل قوله اما اذا كان واجبا ونحن قد جوزنا له الترك كان ذلك
الترك مخالفة الامر قلنا لم ينشأ ذلك عن اعتقاد كونه ندبا وانما نشأ من تركه وقد لا تركه فيحصل مقصود الوجوب الذي
هو مصلحة والمصلحة ان تعالى ان جوزنا له الترك بتركه في كثير من الصور مضيع الوجوب وان فعل فعل بنية الندب والواجب
بنية الندب لا يجوز اجماعا على المسلك الثاني من الاعتراض ان يقول لا نسلم ان الحمل على الوجوب احوط وذلك لان كثيرا من
الواجبات التي نقطع بوجوبها يتركها [illegible] ذلك ولكن لما اذا حمل على الوجوب قوله انه طريق امن وهذا خوف قلنا لا نسلم
وهذا لانا نحمله على الندب بعين [illegible] وعلى هذا التقدير يمنع ان يكون كونه واجبا فلا يحصل مخالفة الامر وهذا لان
الصيغة اما مشتركة بين الوجوب والندب واما موضوعة لمطلق الترجيح المشترك وعلى التقديرين لا يحمل على احدهما الا
بقرينة قوله فان ان نعلم انه للوجوب او الندب اذا حملناه على الوجوب قطعنا بعدم مخالفة الامر قلنا خالفنا
الامرين وجوه آخر وذلك لانا لما امرنا التوقف الى ظهور الدليل فلو حملناه على الوجوب قبل ظهور ذلك الدليل كنا
قد خالفنا الامر واحتمل ان يكون الامر للندب فاعتقاد الوجوب خطأ فليس هذا طريق امن بل الطريق الامن هو
التوقف [illegible] انه اشد امنا بالقياس الى الندب واما بالنسبة الى التوقف فلا وان قال لو لم يظهر الدليل وحضرت
الحاجة فلم يمنع ما اخر البيان عن وقت الحاجة او نعمل عند ذلك بما هو ارجح ونصير على ظهور القرينة في وقت الحاجة قرينة
فان كان المراد هو الوجوب تعين هذا الحمل ليس لان الصيغة من حيث هي اقتضت الحمل على الوجوب بل الصيغة مع هذه
الحالة اقتضت ذلك وهذا لا نزاع فيه وانما النزاع في الحمل على الوجوب بمجرد اقتضاء الصيغة وربما عارض ما ذكرتم بالمثل
فنقول اذا تجردت الصيغة عن القرائن فلو توقفنا الى وقت الحاجة وعملنا وقت الحاجة بما قرينته ظهر بها كان ذلك
طريقا امنا ولو حملناه في الحال على معين مع احتمال ان يكون مراد الشرع غيره كان هذا سلوكا للطريق الخوف [illegible]
[illegible] معارض بسلوك هذين الطريقين وجب التوقف بعين ما ذكرت هذا مجموع الاعتراضات على هذا الوجه والكل مندفع بل فاسد [illegible]
مقدمة وهو ان الخلاف مع من يدعي ان الامر للندب لا غير وصورة المسألة الصيغة المجردة عن القرينة الدالة على الوجوب
والندب الثابتة وايضا المصنف رحمه الله نقل في اول المسألة مذاهب منها ان الصيغة مشتركة بين الاحكام الخمسة ثم دل
على فساد هذه المذاهب واذا اتضح ذلك فقول المنع الاول ساقط وهو المنع الذي اشير به الى كون صيغة الامر مشتركة
بين الاحكام الخمسة او بين الايجاب والتحريم وهذا لانا قد ذكرنا فساد هذه المذاهب فالخصم مساعد في الوجوب والندب
قوله على تقدير كونه ندبا يفعله بنية الوجوب فلا يفضي المعصية قلنا لا نسلم ان الحمل على الوجوب متعين فصار ذلك
الى واجبا فيأتي به على نية الوجوب قوله يفضي الى الاتيان بالمندوب بنية الوجوب وهذا معصية قلنا لا ندعي
انه اذا اتى بذلك الشيء يكون اتيا بالمندوب من حيث هو مندوب بل المراد به انه اذا اتى بذلك الشيء على نية الوجوب فقد
دخلت تلك الحقيقة فتلك الحقيقة في الوجود والمعنى بها الحقيقة المشتركة بين الصوم المأتي به اذا كان مأمورا به واجبا
والصوم المأتي به اذا كان مندوبا فتلك الحقيقة قد دخلت في الوجود على التفسير المذكور حتما ولا ندعي الا ذلك
وعلى هذا لا اشكال في عدم العصيان وكونه اتيا بالمأمور به سقط شك من بال الواجب والمندوب حقيقتان تحملهما
فلا يكون الاتي باحدهما اتيا بالاخر بل الاتي بالواجب اتيا بالمندوب على ما ذكرنا من التفسير وسقطت تلك المفاسد التي
اوردها المعترض ومما ذكرنا خرج الجواب عن قول بعضهم الوجوب والندب حقيقتان متنافيتان فلا يكون الاتي
اتيا بالاخر واما قوله لا نسلم انا ان حملناه على الندب له الترك ولكن الفعل هو المقصود وجواز الفعل تبع فاذا ترك لا يكون

المقصود المهم من الندب الذي هو الفعل حصل قلنا هذا كلام ساقط جدا وبيان سقوطه انا اذا حملناه على الندب وهو في نفس الامر للندب لم يلزم من ذلك مخالفة هذا الامر ضرورة ان الحمل مطابق الى هو الواقع في نفس الامر واما ان الفعل لا يحصل وهو مقصود الندب وكلام عن وارد على المدعي اصلا ورأسا اما قوله لو كان واجبا ونحن قد جوزنا له الترك كان ذلك الترك مخالفة للامر قلنا ذلك الترك لم ينشأ من اعتقادنا انه للندب بل انما نشأ من تركه فقد لا يتركه فيحصل مقصود الوجوب الذي هو مصلحة قلنا اذا حملنا الصيغة على الندب فقد افتينا بالندب واذا افتينا بالندب فقد يتركه بناء على عدم وجوبه مع احتمال كونه واجبا في نفس الامر فيلزم من تركه مخالفة الامر وتلك المخالفة نشأت من فتوانا بالندبية وبما ذكرنا سبق ما قال انه المتخير وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله كثير من الواجبات يترك اما قوله لا نسلم ان ذلك الطريق آمن وغير مخوف قلنا قد دللنا على ذلك قوله يحمله على الندب يعتوره الكلام في الصيغة المجردة عن القرائن قوله اذا حملناه على الوجوب خالفنا الامر لوجوه آخر وهذا لانا لما امرنا في مثل هذه المواضع بالتوقف الى ظهور الدليل فلو حملناه على الوجوب قبل ظهور ذلك الدليل كان ذلك مخالفة للامر قلنا قد بينا ان الخلاف مع القائلين بالندب وان الصيغة للندب على النعت في البحث هنا مع القائلين بالاشتراك اللفظي او المعنوي الذي بصحاحه الخلاف واتفقا على ان الصيغة غير مشتركة اشتراكا لفظيا ولا معنويا وهذا التقرير ثابت على تسليمه وتسليمنا وهذا وجه ظاهر لبيان اندفاع ما ذكره ووجه ان الامر الذي ندعي انه يلزم مخالفته غير الامر الذي ندعي انا لو حملناه على الوجوب يلزم مخالفته وهذا ظاهر للمتأمل وهذا لانا ندعي ادعينا انه يلزم مخالفة صيغة الامر والمعترض يقول يلزم مخالفة الامر الدال على التوقف في الحكم بكون الصيغة للوجوب على التعيين او الندب فلا يصح ما ذكره اصلا وبما ذكرنا ظهر سقوط ما ذكره بعد ذلك قوله التوقف طريق امن قلنا قد بينا ان هذا الدليل انما يتمسك به على القائلين بالندب فانه معتصم الصيغة ولا يحتج به على القائلين بالتوقف حتى يمنع معارضتهم

قال المصنف رحمه الله فان قيل لا نسلم ان حمله على الندب يقتضي الشك في الاقدام على المحظور الى قوله احتج من انكر كون الوجوب قال صاحب الاحكام ما ذكره من كون الحمل على الوجوب احوط معارض بما يستلزم الوجوب من الضرر اللاحق من المشقة بفعله او الضرر اللاحق من العقاب بتقدير تركه وبما فيه من مخالفة النفي الاصلي وبما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوضع للنقصان بخلاف المندوب كيف وان المكلف اذا نظر يظهر له انه للندب آمن

الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان ما ذكره منع المقدمة الثانية ان حملنا الصيغة على الندب لم نقطع بمخالفة الامر لجواز ان يكون الوجوب مشتركا وتوجيهه ان نقول لا نسلم انا اذا حملناها على الندب لا نقطع بعدم مخالفة الامر بل نقطع بها وذلك انه انما يلزم ذلك ان لو لم يدل دليل على كونه للندب فلا يحتمل كونه للوجوب واذا لم يحتمل كونها للوجوب نقيد الحمل على الندب بان يخالف الامر بل نقطع بعدم المخالفة بيان ذلك انه جاز ان يعلم بدلالة لغوية ان الامر ليس للوجوب ويعلم ان الحكم لا يخرج عن الثبوت الا والصيغة للندب ومع هذه الدلالة لا يمكن حمله على الوجوب فاذا حملناه على الندب مع هذه الدلالة فقد امنا الضرر وذلك لاندفاع احتمال الوجوب بين ذلك ولكن حمله على الوجوب ايضا يحتمل الضرر وهذا الجواز ان يكون للندب في نفس الامر فاعتقاد الوجوب خطأ يحتمل لكونه جهلا على سبيل الاحتمال الجواب قولنا اذا اعلمنا ان لفظ الامر لا يجوز استعماله الا في الوجوب او الندب كما هو مذهبنا ومذهب القائلين بالندب فاما ان نعلم انه للوجوب فقط او الندب فقط اذا حملناه على الوجوب قطعنا بعدم مخالفة الامر على الوجه الذي بيناه وقررناه ولا كذلك اذا حملناه على الندب فانا لا نقطع بذلك وهو عدم مخالفة الامر فالمطلوب ما ذكرناه وجب القطع بعدم المخالفة بتقدير الحمل واحتمال المخالفة بتقدير الحمل وان انه دليلا آخر بمعنى عدم مخالفة الامر بتقدير الحمل على الندب فلكل من باب المعارضة ونراد عاها معليه البيان فاذا احتمل الخصم ما ذكره معارضة فلا بد وان الصيغة ليست للايجاب والحكم لا يخرج عنها على الثبوت الا وهي للندب ونحن من وراء المنع المقاصد واما الخطأ في الاعتقاد فهو مشترك والخطأ في العمل غير مشترك فكان ما ذكرنا سالما عن المعارض

قال المصنف رحمه الله احتج من انكر كون الامر للوجوب بامور احدها العلم بكون الامر للوجوب اما ان يكون عقليا او نقليا الى المسألة الثالثة

الشرح قال رحمه الله اعلم ان هذه وجوه من المعارضة في حكم المسألة وللمستطهر بحث عنها معقول ما ذكرتم وان دل على ان الصيغة تقتضي الايجاب لكن معنا ما يدل على انها ليست لذلك وبيانه من وجوه بلية الاول هو ان كون الصيغة تقتضي الايجاب غير معلوم لانه لو علم فاما ان يعلم بالنقل او بالعقل والقسمان باطلان فلا سبيل الى العلم اما الحصر فظاهر واما انه لا سبيل الى كل واحد من القسمين وذلك لانه لا سبيل الى العلم بطريق العقل فان العقل بمجرده لا يهتدي الى ان الصيغة كون اللفظ مدلولها للايجاب او الندب بل هما عند العقل على السواء ولا سبيل الى حصوله بطريق النقل لانه اما تواتر واما آحاد وذلك لانه اما ان يفيد العلم او لا فان افاد العلم فهو التواتر وان لم يفد العلم كان يفيد الظن وهو الآحاد وان منع الحصر يقول بل يفيد الوهم او الشك والتفويت ولا سبيل الى التواتر منهما لان التواتر لو حصل منها لحصل العلم الضروري بانها للوجوب وذلك للباحثين عن هذه المسألة وهم طلبة العلم المحصلون لهذه الصناعة ولابد حصول العلم الضروري لكل احد حتى يرد الاشكال واللازم باطل ولا سبيل الى الآحاد لانها لا تفيد الا الظن فلا يحصل العلم وهذه الحجة يتمسك بها من يدعي انا لا ندري ان هذه للايجاب فقط او للندب فقط او لهما على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي ولا ينبغي ان يتمسك بها الجازم باحد هذه المذاهب والا لا تعلق ووجه المطلب ان نقول لو علم كونها للندب فاما ان يعلم ذلك بالعقل او بالنقل والقسمان باطلان الى آخره وهكذا لو تمسك بها من يدعي الاشتراك الثاني ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين صيغة السؤال والامر في مدلوليهما الا ان الامر ان يكون اعلى رتبة من السائل واذا لم يكن بينهما فرق سوى ذلك والسؤال لا يقتضي الايجاب وجب ان لا تقتضي الامر الايجاب والا لكان بينهما فرق آخر سوى الرتبة وهو خلاف المنقول عن ائمة اللغة واذا لم يكن بينهما سوى الرتبة والسؤال لا يدل على الايجاب بل يدل على الندب يلزم ان يكون الامر كذلك الوجه الثالث اعلم ان هذا الدليل مذكور في هذا الكتاب ملخصا تقريرا تاما يستغني به عن الاعادة يقول لا شك ان في كل واحدة من صورتي الوجوب والندب قدرا مشتركا بينهما وخصوص كل واحد منهما والمجموع المركب من المشترك والمميز وصيغة الامر قد استعملت في فصل الوجوب مرة وفصل الندب اخرى فاستعمالها فيهما اما ان يكون باعتبار المشترك فقط او باعتبار المميزين فقط او باعتبار المركب من المشترك والمميز في الصورتين لا سبيل الى الثاني والثالث لانه اما ان يكون الاستعمال لكونه حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او لكونه مجازا فيهما فيلزم المجاز

وذلك بطريق الحقيقة وبطريق المجاز لا سبيل الى الثاني لانه يلزم المجاز فتعين الاول وهو المطلوب بما ذكرنا

سلمنا العبارة الثانية وهي ان نقول قد ورد صيغة الامر وردت من في كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام في مورد الايجاب وتارة في مورد الندب فاما ان يكون استعمالها فيهما حقيقة فيلزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل او مجازا فيهما فيلزم المجاز وهو على خلاف الاصل او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فيلزم المجاز وهو على خلاف الاصل فتعين ان يكون للقدر المشترك بينهما ضرورة انه لا موجود هناك سوى الخصوصيتين والمشترك فاما ان يكون باعتبار الكل حقيقة او مجازا الثاني منتف لانه الاصل فتعين الاول والدال على القدر المشترك لا دلالة له على ما به الامتياز لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما فلا دلالة له على ما به الامتياز بيان انه لا دلالة له على ما به الامتياز لان ما به الامتياز ليس نفس ما به الاشتراك ضرورة فالدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز والا لكان اما ان يكون هو هو او يكون الصيغة مشتركة بين ما به الاشتراك وما به الامتياز والاول محال والثاني على خلاف الاصل ثبت انه لا دلالة له عليه مطابقة واما انه لا دلالة له عليه تضمنا والتزاما وذلك لانه لا يشترط في الاول كونه جزءا من المشترك وهو محال والا لكان مشتركا وهو محال ويشترط في الثاني اللزوم الذهني على ما قررناه في اول الكتاب واللزوم الذهني منتف هاهنا لانا نعرض الكلام فيما اذا لم يكن الذهن منتقلا من المشترك الى ما به الامتياز فيصح ما ادعينا ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك لا دلالة لها اصلا على ما به الامتياز فلا دلالة للصيغة للقدر المشترك ملكوت دالة عليه والدال على القدر المشترك لا دلالة له اصلا على ما به الامتياز

على خصوص الوجوب ولكن هو المطلوب هذا اذا اراد الخصم اثبات عدم كون الصيغ للوجوب او اثبات كونها للقدر
المشترك لا غير واما اذا اراد انها تفيد الندب فلا طريق ان الامر يفيد الترجيح وجواز الترك معلوم بحكم الاصحاب
وذلك لان المكلف قبل وجوده وقبل التكليف لم يتعلق الخطاب به واعلم ان المندوب فلا يكون مستفادا من
الصيغ لان خصوص الندب انما يثبت بواسطة الصيغ مع الاستصحاب جزؤها والاصل بعد ذلك ويلزم
من رجح الفعل على الترك مع جواز الترك الندبية والجواب عن الاول انا نقول لا نسلم انه لو علم اما بالعقل
او بالنقل ولا نسلم ايضا حصر طرق العلم في القسمين بل ههنا قسم ثالث وهو المركب من العقل والنقل كقولنا تارك المامور
به عاص والعاصي يستحق العقاب فتارك المامور به يستحق العقاب وكقولنا يجوز استثناء اي فرد شئنا من
صيغ العموم والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ ويلزم من ذلك كون صيغ الجموع للعموم فان
قيل المفهوم من كون الدليل مركبا من العقل ان يكون احدى مقدمتيه عقلية والاخرى نقلية كقولنا البر
مطعوم وكل مطعوم ربوي فالبر ربوي فالصغرى عقلية وهو كون البر مطعوما والكبرى نقلية وهو
كون البر ربويا واما ما ذكرتم من النظم من المقدمتين فعلى ان غاية ما في الباب ان المركب عقلي والانتقال
من المقدمتين الى النتيجة عقلي فلا يلزم من ذلك كون الدليل مركبا من مقدمتين احداهما عقلية والاخرى نقلية
والا لكان الدليل مركبا من اكثر من مقدمتين وذلك باطل ولكان كل دليل نقلي مركبا من مقدمتين احداهما عقلية والاخرى
نقلية كقول القائل لفظ ضرب موضوعة لكذا بالنقل عن ائمة اللغة فهذه مقدمة واحدة ولا يتصور اصلا فلا بد ان
تضاف اليها اخرى فيقال وما نقله ائمة اللغة فهو كما نقلوه فيلزم كون اللفظ موضوعة لكذا اما ان يعلم بالبديهة العقلية
من غير استعانة بشيء من المقدمات او لا بد في ذلك من الاستعانة بشيء من المقدمات لا سبيل الى الاول ضرورة ان
العقل بمجرده لا يهتدي الى وقوع الحادث لعدم وقوعه فهذا القسم باطل واما القسم الثاني فاما ان يكون نفس
المطلوب منقولا عن العرب كقولنا لفظ الدار للدار ولفظ البساط للبساط وهذه المقدمة لا يكفي بل لا بد من اضافة
مقدمة اخرى اليها كما قلنا وحررناه في المثال او لا يكون نفس المطلوب منقولا عن العرب بل المنقول عن العرب
مقدمتان يتركب منهما المطلوب كما ذكرنا في مثال الامر للوجوب وكون صيغ الجموع للعموم والفرق بين هذين القسمين
واضح حرى ان يصطلح على ان يسمى الاول بالنقل والثاني بالمركب من العقل والنقل وعلى هذا لا اشكال اصلا سلمنا ذلك ولكن
لا يجوز ذلك ان يثبت بالاحاد قوله المسألة علمية قلنا لا نسلم بل المسألة عندنا ظنية وقد بينا انه لا سبيل الى العلم في المباحث
اللغوية من حيث هي لغوية نعم قد يحصل بها امارات بعد العلم ولكن ليست هذه المسألة منها ولا ندعي عدم القطع بوجوب
العمل بما تضمنه الدلائل القطعية بل نقول يجب القطع بوجوب العمل بمدلولات الكتاب والسنة ولا يلزم من القطع
بوجوب العمل العلم بمدلولاتها فثبت الفرق بينهما واعلم ان الاعتماد في الجواب على المنع الثاني دون الاول فان تركيب
المقدمتين النقليتين لا يفيد الا الظن فلا يجدي نفعا فانه يقول المفيد للعلم اما العقل او النقل او المركب منهما والثلاثة
باطلة فلا علم في اللغات وعن لا نسلم ان ائمة اللغة كلهم قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا في الرتبة بل ذلك قول بعض النحاة
سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان السؤال لا يقتضي الايجاب بل يقتضيه السؤال ايضا غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه الوجوب ضرورة
ان السائل ليس له اهلية الايجاب على الغير والجواب عن الثالث ان النافي وان ادعى عدم الجواز الا انه لما صار اليه اذا دل
الدليل على وقوعه وقد دل وهو الدليل الدال على ان الامر للوجوب **تنبيه** اعلم ان صاحب التلخيص لما تكلم على الادلة التي
ذكرها المصنف ومنع دلالة على الوجوب على جميعها اعتقد انه مفسد للدليل ولا جواب له فقال الاول ان يقال مبادرة الذهن
الى الوجوب عند سماع الصيغة الموضوعة يدل على انها تقتضي الايجاب وللقائل ان يمنع مبادرة الذهن الى الوجوب عند
سماع الصيغة المجردة عن القرائن فلما رآه صاحب التنقيح فعدل الى دليل اخر وهو ان يقال صيغة افعل ظاهرها الوجوب
في الشرع والدليل عليه هو ان صيغة افعل امر وكل امر يقتضي ظاهرها الوجوب فصيغة افعل يقتضي ظاهرها الوجوب والدليل
عليه ان تارك الامر عاص وكل طاعة الله ورسوله واجبة فامتثال امر الله ورسوله واجب بيان المقدمة الاولى الاجماع

بيان المقدمة الثانية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول فانه امر ايجاب بالاجماع واعلم ان هذا الذي
عول عليه في غاية الضعف وبيانه انا نقول لا نسلم ان امتثال كل امر طاعة وهذا لان الامر اما امر ايجاب او امر ندب او يكون
لغير هذين كما نقله المصنف في اول الاوامر فلم قلت ان امتثال كل امر طاعة كيف ومن جملة ذلك امر التحقير عند الخصم
فان قال امتثال امر الايجاب طاعة وكل طاعة فهي واجبة انتج ان امتثال امر الايجاب واجب ولا نزاع فيه وانما النزاع
في امتثال مطلق الامر المجرد عن القرائن ثم نقول المقدمتان مع تسليم الصغرى على فسادها لا ينتجان المطلوب لان
الكبرى مهملة والمهملة في قوة الجزئية وشرط الشكل الاول ان تكون كبراه كلية فلا ينتج اصلا ولا يتأتى ان يستدل
بالاية على كلية الكبرى ويجعلها كلية لان الاية امر في سياق الامر وذلك لا يدل على وجوب كل فانه مطلق والمطلق لا
عموم له ولو تأتى له ذلك لطرق ويستعين بها الامام صاحب المحصول في مواضع كما في قوله تعالى فاعتبروا فالمنع متجه بعد ذلك
على قوله انه امر ايجاب بالاجماع فان الاجماع ممنوع على ما صرح به ابو الحسين البصري واعلم ان هذا الدليل ذكره ابو الحسين
البصري في معتمده لكنه مجردا عن الصورة الحاصلة بواسطة رده الى الشكل الاول فقال قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
يدل على ان الامر للوجوب لانه امر وفيه الخلاف وادعاء الاجماع بان طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واجبة لا نسلمها لحكم
لان النوافل طاعة للنبي عليه السلام وليست بواجبة وقوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم لو رجع الى صدر الكلام
لم يصح التعلق به لان المتولي ليس هو تاركا للمأمور به لانه لا يوصف بذلك تارك النوافل قوله وان تطيعوه تهتدوا لا يدل على وجوب
الطاعة لان الاهتداء يكون بفعل النوافل اذا فعلها يهتدي الى رشده وصلاحه وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فقد ضل ضلالا بعيدا انما يجوز التعلق به في وجوب امر النبي صلى الله عليه وسلم ان لو ثبت ان من يفعل مأمورها عاص
للنبي صلى الله عليه وسلم وقوله عز وجل قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما لا يدل لان وجوب الاستجابة الى
الجهاد معلومة لا للامر وقوله وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما يدل على ان المراد بالتولي هنا القعود
عن الطاعة على وجه العناد لانهم قد تولوا من قبل **قال المصنف رحمه الله المسألة الثالثة** الامر الوارد
عقب الحظر والاستئذان للوجوب خلافا لبعض اصحابنا لنا ان المقتضي للوجوب قائم والعارض الموجود لا يصلح
ان يكون معارضا الى اخره **الشرح قال رحمه الله** لا بد من بيان صورة المسألة اعلم ان صورة المسألة الامر بعد
الحظر او الاذن وقول المصنف بعد الاستئذان اي بعد الاستئذان والاذن اي استأذن فاذن ثم امره بالمأذون فيه
ولم يذكر صاحب المعتمد الا الامر الوارد بعد الحظر ولم يتعرض للامر الوارد بعد الاذن والخلاف فيهما سواء ونقل عن العمد
انه على الخلاف الكرخي في تصنيف له في اصول الفقه انه منصوص عن الشافعي رضي الله عنه للاباحة وكذلك نقله بعض الحنابلة ونقل
عن بعض الحنفية انها تقتضي الاباحة وبعضها هو قول مالك وقال متأخرو اصحابه انها للوجوب وتحصيل المذهب ان القائلين
بان الصيغ للوجوب قبل الحظر اختلفوا فمنهم من اجراها على الوجوب ولم يجعل السبق الحظر تأثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال
انها للاباحة وهم اكثر الفقهاء ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره واختار الغزالي التفصيل كما سبق ه قال
الغزالي رحمه الله في المستصفى قوله بعد الحظر ما هو موجبه وهل لتقدم الحظر تأثير قلنا قال قوم لا اثر لتقدم الحظر السابق
بفعله اصلا وقال قوم هو قرينة تصرفها الى الاباحة والمختار انه ينظر فان كان الحظر السابق بفعله وعلق صيغة افعل
بزوال العلة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه الى
ما قبله وان احتمل ان يكون رفع هذا الحظر بندب او ايجاب لكن الاغلب ما ذكرنا كقوله تعالى فانتشروا وكقوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها واما اذا لم يكن الحظر عارضا بعلة ولا صيغة افعل علق بزوال العلة فيبقى
موجب الصيغة على اصل التردد بين الندب والايجاب وههنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة ترجح الاحتمال وان
لم تعينه اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصورة حتى يغلب العرف الوضع اما اذا لم ترد صيغة افعل بل قال اذا حللتم
فانتم مأمورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب والندب ولا يحتمل الاباحة لانه لا عرف في هذه الصورة وقوله امرتكم

بكر القاضي قوله انفعل في جميع المواضع الا في هذه الصورة وقال ابو الحسين البصري الامر الوارد بعد حظر شرعي او عقلي سنذكرما بعده لولم يتقدمه الحظر من وجوب او ندب وقال الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة والمختار انه بعد الحظر الشرعي الاباحة والمختار انه يفيد الحظر الشرعي بعد الوجوب لنا ان المقتضي للوجوب قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا ويلزم من هذا ان يكون بعد الحظر للوجوب بيان الاول قد سبق وهذا ظاهر فانا قد دللنا على ان الامر للوجوب بيان الثاني وجهان الاول انه لا استحالة عقلا في الانتقال من الحظر الى الوجوب كما انه لا استحالة عقلا من الحظر الى الاباحة وهذه القضية واضحة فان الجواب العقلي ثابت بالضرورة الثاني ان الوالد اذا قال لولده اخرج من الحبس الى المكتب فانه لا يفيد الاباحة بل الوجوب اجماعا وكذلك امر الحائض بالصلاة والصوم يرد بعد الحظر وانه يفيد الوجوب دون الاباحة بمعنى جواز الترك وجواز الفعل ويلزم من هذا ان لا يكون الانتقال من الحظر الى الوجوب ممتنعا لانه لو كان ممتنعا لما حصل في هاتين الصورتين بالضرورة واللازم باطل احتج المخالف بالاية والعرف اما الاية فقوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فأتوهن وجه الاستدلال ان الاولى امر بعد الاذن وهي من صور النزاع والثانية والثالثة امر بعد الحظر وهما من صور النزاع وهذا النمط من الكلام انما جاء لئلا يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة واما العرف فلان السيد اذا منع عبده من شيء ثم امره به فهم منه الاباحة فيكون في اللغة لذلك والا يلزم النقل وهو على خلاف الاصل والجواب ان نقول لا نسلم ان هذا النمط من الكلام للاباحة وما ذكرت من الايات معارض بايات اخرى وهو قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين كافة وقوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وجه الاستدلال بالاولى ان الجهاد فرض على الكفاية وليس بمباح محض واذا كان كذلك بطل قوله ان هذا النمط من الكلام للاباحة ولذلك حلق الراس نسك وليس بمباح محض واما العرف فهو معارض بقول الامر الاب لابنه بالذهاب الى المكتب بعد الحبس قال صاحب المعتمد قال القاضي عبد الجبار انما حملت الامة هذه الايات على الاباحة لانها علمت من قصد الرسول عليه السلام ان هذه الاشياء على الاباحة وما ذكره ممنوع لا يقال لا نسلم قيام المقتضي للوجوب وهذا لانا بينا ان المقتضي هو اللفظ الدال على الطلب الجازم للفعل والدال على هذا المعنى انما هو الصيغ المجردة عن القرائن التي تضعف دلالة الصيغ على هذا المعنى وكون الصيغ بعد الحظر قرينة مضعفة قوله المعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا قلنا لا نسلم يجوز الانتقال من الحظر الى الاباحة وكذلك من الحظر الى الوجوب والعلم به ضروري قلنا الجواز مسلم ولكنا في مقصود الخصم فان الخصم انما ادعى الدلالة الظاهرة على الاباحة والجواز لا ينافي الظهور وبهذا اجيب عن صور الحائض وغيرها فان تلك الصورة قلتم لا تفيد وقوعها الا الجواز لم يحصل المقصود لان المقصود نفي الظهور وقد بلغكم ما افاده وبهذا اجيب عن صور الحائض وغيرها فان تلك الصور قلتم لا تفيد وقوعها الا الجواز اما نفي الظهور فلا فلم يحصل المقصود من الاستشهاد بها قوله يدل على الاباحة قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا وما ذكره من الايات قلنا الدعوى عامة وهي ان كل امر بعد الحظر للاباحة ولم يسعوا ذلك الا في صور قليلة ومتى كان المطلوب عاما والدليل خاصا كن مو كل لحم حرام لان لحم الخنزير حرام وكل عدد زوج لان العشرة زوج ثم نقول فاذا طعمتم فانتشروا تحمله على الوجوب لان المعارف نعمه عليه السلام بعد ذلك حرام وترك الحرام واجب فان قيل الاصل في الاستعمال الحقيقة فتكون الحقيقة في الاباحة ويكفي في ذلك صورة واحدة اذا سلك هذا الطريق قلت مسلم ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة غير انه معارض بان الاصل في الامر ان يحمل على الوجوب لانا انما بحثت في هذه المسألة على تقدير كونه للوجوب فالاصل معارض الاصل فلا يحصل المقصود للقائل في الاباحة الا بالدليل من خارج غير الذي ذكره فان قلت المخالفة لازمة على كل تقدير لان القائل بالوجوب يلزمه ان هذه الايات التي يدل فيها الوجوب ههنا مجاز قلت مسلم ولكن المخالفتان متفقتان على ان الامر للوجوب لان هذه المسألة متفرعة على مذهب القائلين بالوجوب فذلك الاصل السابق يجب مراعاته وهو اولى مما نحن فيه وعون فيه وجعل المنازع فيه مجازا اولى من ترك النص على ما اتفقنا عليه وهي ان الامر للوجوب وكل اية معارضة بمثلها فرجع الى الاصل لانا نقول المقتضي للوجوب قائم والمعارض زائل

ويلزم من هذا ثبوت الوجوب اما قيام المقتضي فلان الصيغة المقتضية للوجوب ونعني بالمقتضي الصيغة للوجوب الدالة على الوجوب والمقتضي على هذا التقرير ثابت لما مر من الدلائل وقوله لو لم وان لم تعد الحظر قرينة تضعفه دلالة الصيغة قلنا ذلك من باب المعارض فمن ادعاه فعليه البيان واما ان المعارض لا يصلح ان يكون معارضا وذلك لان المعني بالمعارض استحالة الانتقال من الحظر الى الايجاب استحالة عقلية ولا شك ان هذه الاستحالة لو ثبتت لكان معارضا للصيغة الدالة على الايجاب مانعة من ثبوت مقتضاها جزما وهي الاستحالة غير ثابتة ضرورة ثبوت بعضها وهو جواز الانتقال من الحظر الى الايجاب فثبت سلامة المقتضي عن المعارض على التقدير المذكور فثبت مقتضاها عملا بالموجب السالم عن المعارض ومما ذكرنا سقط قول المعترض ان الجواز مسلم وهو لانا في مقصود الخصم فان مقصوده الدلالة الظاهرة على الاباحة والجواز لا ينافي الظهور وسنبين ايضا اذ ذكرنا فساد قوله ان صور الحيض والنفاس قلتم لا تفيد وقوعها الا الجواز اما نفي الظهور فلا يحصل من الاستشهاد ونزيد ايضاحا بقول المصنف انما اثبتنا بها الجواز الانتقال عقلا من الحظر الى الايجاب الذي هو المعارض للصيغة وجواز الانتقال عقلا من الحظر الى الاباحة يثبت بصورة واحدة وذلك لا استحالة وورود الشرع بالمستحيل اما قوله ان الدعوى ان كل امر بعد الحظر للاباحة وتلك الايات في صور قليلة ومتى كان المطلوب عاما والدليل خاصا لا يفيد قلنا وجه التمسك بها دافع لهذا الكلام وذلك لان هذا النمط من الكلام جاء في كتاب الله تعالى للاباحة والاستعمال الحقيقة فيكون الدعوى عامة والدليل عام وقد اجاب عن هذا السؤال كذلك عن حبوة اما قوله هذا الاصل معارض بان الاصل في الامر للوجوب قلنا لا نسلم ان هذا غير الاول الذي تمسكت به وذلك لان المدعي لكون الوجوب انما تمسكا بدلالة الصيغة السالمة عن المعارض لا بدوان نقول والاصل في الصيغة الدالة على الوجوب استعمالها في الحقيقة لانها لو استعملت في المجاز لا يلزم منه الوجوب قال المصنف رحمة الله عليه القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة اختلفوا في النهي الوارد عقيب الوجوب فمنهم من طرد القياس وقال انه للاباحة ومنهم من قال لا بل هو هنا للوجوب المتقدم بل النهي يفيد التحريم قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان النهي الوارد عقيب الوجوب للعلماء فيه مذهبان احدهما طرد القياس والحكم بالاباحة كما حكموا بالاباحة في حمل الحكم الامر الوارد عقيب الحظر والثاني عدم طرد القياس بل الحكم بالتحريم كما لو ورد ابتداء لا عقيب الوجوب وهؤلاء يحتاجون الى الفرق بين الامر والنهي وبيان الفرق من وجهين احدهما ان النهي لدفع المفاسد المتعلقة بالمنهي والامر لتحصيل المصالح المتعلقة بالمامور واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من اعتنائه بتحصيل المصالح لان المفاسد في الوجود اكثر من المصالح ولان النهي عن الشيء موافق للاصل الدال على عدم الفعل ولا كذلك الامر والله اعلم قال المصنف رضي الله عنه مطلق الامر لا يقتضي التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار منه بالوحدة والكثرة الى قوله وثانيها قال الشارح رضي الله عنه اعلم انه لا بد من بيان المذاهب المنقولة في هذه المسألة اولا فنقول اختلف الاصوليون في الامر المطلق المجرد عن القرائن فذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان وذهب اخرون الى انه للمرة الواحدة ويحتمل التكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين واليه مال امام الحرمين هذا ما نقله صاحب الاحكام واختار ان المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال وهو معلوم قطعا والتكرار محتمل فان اقترنت قرينة بالتكرار حمل عليه والا فلا يقتصر على المرة الواحدة كافية في الامتثال قال العالمي ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه للتكرار وذهب اصحابنا واكثر المتكلمين الى انه ليس للتكرار واعلم ان مذهب مالك رحمه الله انه لا يقتضي التكرار قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع الامر المطلق فيه وجهان احدهما انه يحمل على مرة واحدة ولا يحمل على ما زاد عليه الا بدليل وهو قول اكثر اصحابنا واختيار القاضي ابي الطيب والشيخ ابي حامد ومنهم من قال انه يقتضي التكرار ابدا ما طرد الليل النهار وما وجد السبيل اليه وقدر عليه وهي اختيار القاضي ابي بكر والشيخ ابي حاتم القزويني والاول قول ابي حنيفة رحمه الله واكثر الفقهاء قال المصنف مطلق الامر لا يفيد التكرار بل يفيد طلب الماهية

من غير اشعار منه بالوحدة والكثرة وان ذلك المطلوب لا يحصل بالمرة الواحدة لا جرم يكتفى بها والاكثرون خالفوا ثم
ملب يوقف احد بهما الذين قالوا يقتضي المرة الواحدة لفظا وثانيها انه يقتضي التكرار وثالثها التوقف اما لاجل
كون اللفظ مشتركا بين المرة الواحدة والتكرار او لانه لا يدرى انه حقيقة في المرة او في التكرار ومذهب
مالك رحمه الله حمله على المرة الواحدة نقله القاضي عبد الوهاب في الملخص وقال ابو الخطاب الحنبلي الامر يقتضي
التكرار على حسب الطاقة وبعضهم من قال بالتكرار انما قال به بالازمنة الممكنة للفعل دون ازمنة قضاء الحاجة
والنوم وغير ذلك مما هو ضروري للانسان وهذا هو الحق لانا ان قلنا بجواز تكليف ما لا يطاق فانما نقول
به في حق الله تعالى ولا نقول ان اللغة وضعت له بل الالفاظ في اللغات انما وضعت الا لما يمكن في العادة حصوله
وهذا كلام لا يكاد يخفى فان الواضع كما وضع الالفاظ بازاء الممكن تحصيله فانه وضع ايضا بازاء المستحيل حصوله
عادة وعقلا وهذا كقول القائل اجمع بين الضدين او النقيضين فان الواضع هذا اللفظ بازاء طلب الجمع بين الضدين
والنقيضين وخصوصا على رأي من يقول بان المركبات موضوعة والمختار انها لا تقتضي التكرار بل انما تقتضي طلب
الماهية وهو اختيار امام الحرمين والغزالي رحمهما الله والدليل عليه وجوه الاول ان هذه الصيغة وردت في
كتاب الله مرة والمراد بها التكرار كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة ووردت اخرى والمراد بها المرة كقوله في كل واحد
من صورتي المرة والتكرار شي به الاشتراك وشي به الامتياز ومجموع مركب من ما به الاشتراك والامتياز وهو ايضا
غير مشترك بينهما واستعمال اللفظ في هاتين الصورتين اما ان يكون بازاء ما به الاشتراك او بازاء ما به الامتياز
لا سبيل الى الثاني وذلك لانه اما ان يكون ذلك بطريق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل او
بطريق المجاز فيهما فيلزم المجاز فيهما وهو على خلاف الاصل او بطريق الحقيقة في احدهما والمجاز في الاخر فيلزم
المجاز بعين الاول فاما ان يكون ذلك بطريق الحقيقة او بطريق المجاز الثاني باطل بعين الاول فيلزم ان يكون موضوعا
بازاء القدر المشترك فيكون دالا على القدر المشترك مطابقة والدال على ما به الامتياز لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
فلا دلالة له عليه اما انه لا دلالة له عليه باحد الطرق الثلثة لان ما به الامتياز ليس نفس ما به الاشتراك ولا جزؤه ولا
لازمه ذهنا اما انه ليس نفسه فظاهر واما انه ليس جزؤه والا لكان مشتركا والمفروض خلافه واما انه ليس لازما له ذهنا
لان الكلام مفروض في ذلك واذا انتفت الدلالات الثلث عليه فلا دلالة له عليه اصلا وهو المطلوب وكما قررنا
ذلك في المسئلة المتقدمة وانما اعدناه ههنا لزيادة ايضاحها وبيانها وهذا الكلام مذكور في كتاب المحصول وبني تاما على صحيحه
محررة واعلم ان قوله كما في الحج المراد ان الصيغة وان كانت صيغة خبر ولكن المراد به الامر فاذن الصيغة لا دلالة
لها الا على القدر المشترك وهو طلب ادخال القدر المشترك في الوجود وهو الماهية بالتكرار والمرة. قال المصنف
رحمه الله وثانيها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين قول يفعل وبين قول افعل الا في كون الاول طلبا وكون
الثاني خبرا الى قوله احتج الخصم. قال الشارح رحمه الله اعلم ان هذا الوجه ينبني على النقل عن ائمة اللغة فاذا صح
انهم قالوا لا فرق بين صيغة الامر وبين صيغة الخبر من الافعال الا ان الاولى تدل على الطلب والثانية تدل على الخبر
يلزم ان لا يقتضي الامر التكرار لانه لو اقتضى التكرار وصيغة الخبر من الافعال لا تقتضيه اجماعا يلزم ان يثبت بينهما
فرق اخر وهو باطل فان صح النقل عن كلهم فلا اشكال وان صح عن بعضهم ولم ينقل خلافه عن الباقين صح الاحتجاج وان
كانت المسئلة مختلفا فيها بين اللغويين فلا احتجاج بقول البعض مع وجود الخلاف نعم هذا هو الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على عدم اقتضاء الامر التكرار الوجه الثالث هو انه لو اقتضى الامر التكرار لاقتضى استغراق الوقت بفعل المامور
وجوبا واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انه لو اقتضى الامر التكرار ولا دلالة لصيغة الامر على
وجوب الفعل في وقت دون وقت لان الكلام في مثل هذه الصيغة فلو ثبت الوجوب في وقت دون وقت مع استواء نسبة
الصيغة الى كل وقت فاما ان يكون ذلك لمعارض او لا لا سبيل الى الاول والا لزم التعارض بين الدليلين فيلزم الترك باحدهما
وهو خلاف الاصل ولا سبيل الى الثاني والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل فحينئذ نقول اما ان يثبت الوجوب في كل الاوقات

او لا يثبت في شي منها لا سبيل الى الثاني بالاجماع فتعين الاول فثبت الملازمة واللازم باطل لوجوه اما اولا فلانه خلاف الاجماع واما
ثانيا فلانه اذا امر بعبادة ثم امر بعبادة اخرى فلو اقتضى الاول فعلها في جميع الاوقات ثم امر بغيرها يلزم النسخ حتما واللازم باطل لان الامر الاول
لم يستوعب جميع الاوقات وعمل بها فاذا امر بغيرها فلا بد ان يوقعها لا يمكن القضاء يلزم النسخ وهو
خلاف الاصل بل نقول نحن نعلم قطعا ان الامر ببعض الصلوات ليس نسخا لغيرها من الصلوات والامر بالصلوة ليس نسخا
للحج وبالعكس وان الامر بغسل بعض اعضاء الوضوء ليس نسخا لما بعده. الوجه الرابع هو انه لو دل الامر على التكرار لكان
قولنا افعل دائما تكرارا اذ لا معنى الدوام مدلول عليه بنفس الصيغة وهو ايضا مدلول عليه بقوله دائما فيلزم التكرار حتما
ولكان قولنا افعل مرة بلا زيادة نقضا وذلك لان قولنا افعل يقتضي فعل المامور به مرة بعد مرة وقولنا مرة يقتضي
ان لا نفعل ذلك الا مرة واحدة فيلزم ان يكون الصيغة دالة على الامر بالنقيضين وان ثبت لكان قولنا افعل مرة بلا زيادة
نقضا لقولنا افعل لا مقتضاه التكرار وكل واحد من اللازمين باطل فيبقى الملزوم فلا يقتضي الامر التكرار. قال
المصنف رضي الله عنه احتج القائلون بالتكرار بوجوه احدها ان الصديق رضي الله عنه تمسك على اهل الردة في
وجوب تكرار الزكوة بقوله تعالى وآتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد فدل على انعقاد الاجماع الى الجواب. الشرح
قال رضي الله عنه اعلم ان القائلين بالتكرار احتجوا بوجوه الاول التمسك بتمسك الصديق رضي الله عنه على اهل الردة في
وجوب تكرار الزكوة بظاهر قوله وآتوا الزكوة ولو لم تكن الصيغة مقتضية للتكرار لما صح احتجاج الصديق به
ولكان لهم الامتناع عن اداء الزكوة مرة بعد مرة محتجين بان الاية ما دلت على التكرار واللوازم بأسرها باطلة ويلزم من
هذا المطلوب او نقول لما تمسك عليهم بالاية ولم ينكر عليه احد من الصحابة كان ذلك اجماعا على ان الصيغة تقتضي التكرار الثاني
ان الامر دال على طلب الفعل والنهي دال على ترك الفعل والنهي الذي هو احد الطلبين يقتضي التكرار فوجب ان يكون الامر
الذي هو الطلب الاخر ايضا مقتضيا للتكرار قياسا للامر على النهي والجامع بينهما الطلب. الثالث ان الامر لو لم يقتض التكرار
لما جاز ورود النسخ والاستثناء عليه واللازم باطل بيان الملازمة انه اذا لم يقتض الامر التكرار فلا يبقى مقتضاه الا مرة
واحدة ضرورة ان المصدر لا يمكن ادخاله في الوجود الا في ضمن مرة على معنى الوصف عليها والمرة لا تقبل النسخ والاستثناء
اما انه لا تقبل النسخ لان ورود النسخ على المرة يدل على البداء لانه يدل على انه ظهر له وجه المفسدة وانه لم يكن ذلك الوجه معلوما
له حال الامر وذلك باطل لانه عالم بكل شي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض واما انه لا يدخله الاستثناء
وذلك لان الاستثناء اخراج بعض من كل وذلك في المرة الواحدة محال مساق لا تستلزم ثبوت تلك المرة عدم ثبوتها فيه
ثبت الملازمة واللازم منتف اجماعا فانه يصح ان يدخله النسخ والاستثناء فينتفي الملزوم وهو المطلوب وبقيه الشبه ظاهر
قال المصنف رضي الله عنه الجواب الى اخره. الشرح قال رضي الله عنه قلنا لا نسلم انه تمسك بنفس
الصيغة بل تمسك بالصيغة المعلوم منها ان المراد بها التكرار وهو الجواز ان يكون الصديق رضي الله عنه علم استفاده من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم علموا ذلك فلا يكون ذلك تمسكا بنفس الصيغة بل بصيغة علم ان
المراد بها التكرار لا لانه للاصل عدم علمه وبيان الرسول عليه السلام لابي بكر رضي الله عنه انها للتكرار لانا نقول المراد بهذه الاية
التكرار جزما وان لم يكن حقيقة للفظ والظاهر من حال الصحابة معرفتهم بامثال المراد من هذه الايات وذلك لشدة
احتياجهم وكثرتها فان منع كون المراد بهذه الاية التكرار فلنا التكرار ثابت اجماعا واللفظ صالح لتعريفه وقد اطلق
مضاف اصداره الى تعريفه لمكان المناسبة والاقتران وان منع هذا الظاهر فلا نسلم وخصوصا اكابر الصحابة رضوان
الله عليهم فانهم كانوا يشاهدون نزول الوحي وهذه الاحكام ليست من الاحكام النادرة الوقوع فالظاهر من حالهم
ما ذكرنا وقول من اجاب عن هذا السؤال بان الاية معلقة على اخذ في ان الحكم يتكرر بتكرر السبب وملك النصاب بعينه بدله
هو السبب فيلزم تكرر الحكم بتكرر سببه ضعيف وذلك لان السبب يتكرر في الشهور والسنين فلا يلزم من تكرر السبب تكرر السبب في اوائل
السنين واما الوجه الثاني فقد اجاب المصنف عنه وحينئذ احدهما ان الانتهاء عن الفعل يمكن ابدا ولا كذلك الاتيان بالفعل
ان امتثال الانتهاء عن الفعل ليس ضروريا والحاصل يمكن ابدا ولا مشقة فيه ولا كذلك المامور به دائما فانه شاق جدا وثانيهما ان الا
الاتيان به

كالنقيض للنهي فوجب ان يكون مانع الامر يقتضي مانع النهي ومانع النهي الامتناع عن الفعل دايما بنا على المشهور وهو ان النهي
يقتضي التكرار ولا يلزم يقتضي من هيهنا فوجب ان يكون مانع الامر ادخال المصدر في الوجود وذلك مرة واحدة فيكون
مانع الامر مناقضا لمانع النهي ضرورة ان السالبة الكلية تناقضها الموجبة الجزئية والنهي يجري مجرى السالبة الكلية
والامر يجري مجرى الموجبة الجزئية والحق ضعف الجوابين اما الاول فلانه اثبات لوازم الماهيات لقياسنا على المصلحة
والمشيئة وهو ان اريد بهذا الكلام الامر النفساني والنهي النفساني واما ان اريد به الالفاظ الدال عليهما بالوضع
فلانه اثبات مدلول اللفظ وضعا بالقياس في هذا النوع من اللغات باطل واحترزنا بقولنا هذا النوع من القياس عن
تعليل احكام ترجع الى صناعة النحو فان ذلك تصحيحه وجه ظاهر في العربية واما اثبات مدلولات اللغة فلا سبيل فهو
بعيد جدا واما الوجه الثاني من الفرق فهو ضعيف ايضا لانه مبني على ان الامر والنهي نقيضان او كالنقيضين وهذا
كلام بعيد عن التحقيق جدا وذلك لان التناقض انما يتحقق بين قضيتين ولا يتحقق ذلك في الامر والنهي ضرورة ان
الامر والنهي ليس بقضيتين لان التناقض انما يتحقق بعد تحقق شروط ثمانية وقد جمعنا جميع ذلك في المقدمة التي
وضعناها في اول هذا الشرح واعلم ان الوجه الثاني اذا سلم له ان الامر نقيض النهي يتفرع على الوجه الذي لخصناه
بنا على المشهور وهو ان النهي يقتضي التكرار واما الوجه الذي ذكره المصنف فلا يتاتى تفريعه اصلا لانه بعيد ان
فرع من اثبات التناقض بين الامر والنهي لا زعمه قال فاذا كان قولنا افعل يقتضي ايقاع الفعل في زمن ما اي زمن
كان فقولنا لا تفعل وجب ان يقتضي المنع من ايقاعه في زمن ما اي زمن كان او يريد به سلب ايقاعه في كل ما يسمى زمانا
وان كانت العبارة قاصرة عن ذلك ثم قال لانه ان لم يفعله اليوم وفعل غدا كان ممتثلا الامر والنهي معًا مع انهما
نقيضان ثم قال فيصح ان يكون الامر يفيد المرة ويقتضي ان يكون النهي مانعا من الفعل في جميع الاوقات ثم يقول
كون النهي يفيد التكرار يدل على ان الامر لا يفيد الا مرة واحدة فقد جعل الدليل على ان الامر لا يقتضي التكرار كون
الامر يفيد المرة الواحدة وجعل الدليل على كون الامر يفيد المرة الواحدة كون النهي مقتضيا للتكرار فتوقف معرفة كل
واحد منهما على معرفة الاخر قطعا وذلك دور باطل وان قال لكل واحد منهما ملزوم الاخر فمنها مثلا لزمان فلا نجد
به نفعا لانه لا بد وان يقول في هذه الصورة الملزوم واقع فاللازم واقع ضرورة ان مجرد التلازم بين لا يفيد
ثبوت شي في الواقع ومقصوده اثبات كون الامر يفيد المرة الواحدة في الواقع فلا بد ان يقول الملزوم واقع فان جعل
الملزوم كون الامر يفيد المرة الواحدة ودل على ذلك استغنى عن اثبات التلازم فيصير تلك المقدمات غير محتاج فذكرها
لغوا وهذا لان المطلوب كون الامر يفيد المرة الواحدة في نفس الامر وقد دل عليه فلا حاجة الى غيره من المقدمات هذا
اذا ادعى ان كون الامر للمرة الواحدة واقع وان ادعى ان كون النهي مقتضيا للتكرار واقع فيحتاج الى الدلالة
على ذلك في نفس الامر ولا يكفيه اثبات التلازم بينهما وهو لم يدل على ذلك في نفس الامر ثم يقول ان ثبت ما ذكره
المصنف كان دليلا تاما على المطلوب وهو ان الامر يفيد المرة الواحدة لا غير ولم يكن ذلك بلازم من الامر والنهي على
ما ادعاه ثم يقول احتج المصنف ان النهي لا يقتضي التكرار فيكون ما ذكره هنا مناقضا لاختياره ثمة واعلم ان صاحب
المعتمد اورد السوال الذي هو هذا مع جوابه على وجه هو اقرب الى الصحة مما ذكره المصنف قال صاحب المعتمد الامر ضد
النهي كالنقيض له فلو كان الامر يفيد ايقاع الفعل مرة واحدة لكان النهي يفيد الاخلال بالفعل مرة واحدة ولما كان
النهي يفيد الامتناع عن الفعل ابدا فان الامر يفيد ايقاع الفعل ابدا الجواب النهي كالنقيض للامر على ما ذكره لان قول
القايل لغيره كن فاعلا موجود في قوله لا تكن فاعلا وانما زاد عليه لفظ النفي وهو لا وزاد عليه الشيخ يجري مجرى قوله
زيد في الدار وليس زيد في الدار وكون النهي كالنقيض للامر يوجب ان يفيد في القول بعض ما يفيد الامر في الفعل فاذا
كان قولنا افعل يقتضي ان يفعل في زمان ما اي زمان كان فيعني هذا ويقتضي ان لا نفعل في شي من الازمان لانه ان لم يفعل
اليوم وفعل غدا كان ممتثلا للامر ولا يجوز ان يكون ممتثلا للامر والنهي معا مع انهما نقيضان فصح ان كون الامر مفيد
المرة غير معينة يقتضي ان يكون مقتضيه رفع المرة في كل الازمان واما كون النهي يفيد الاخلال بالفعل ابدا فهو حتما

في ايجاب الفعل مرة واحدة لان النفي اذا افاد الاستغراق على العموم فنقيضه من الاثبات يدل مرة واحدة عن متعلقة هذا لفظ
كلام صاحب المعتمد ولا يرد عليه ما اوردنا على المصنف وذلك لان دليله شرطيه متصله استعمل فيها نقيض التالي على عادة
اهل النظر ملازمه وبين اللازم ابطال الملازمه بقول لا نسلم انه لو كان الامر يفيد المرة لكان النهي يفيد الاخلال
مرة وهذا لانك سلمت ان النهي نقيض الامر او هو كالنقيض والتقدير ان الامر الذي هو احد النقيضين يفيد المرة
الواحدة فوجب ان يفيد النهي حينئذ نقيض المرة الواحدة وذلك بعدم الفعل دايما فبطل الملازمه ثم تمسك بنقيض
اللازم وقد سلمه الخصم فقال قد سلمت ان النهي يفيد المنع دايما في نفي اللازم مع انه نقيض الامر فوجب ان يفيد الامر المرة
الواحدة لكونه نقيضا له فالاول قطع للملازمه بما سلمه الخصم والثاني معارضة في الحكم بما سلمه الخصم وهذا في غاية
الحسن ولا يحتاج في هذا الجواب الى اثبات التناقض بل ياخذه مسلما من الخصم والله اعلم والجواب الحق منع مثل هذا القياس
على ما بيناه فلا حاجة الى الاعاده جواب اخر وهو منع الحكم في المقيس عليه فان النهي يقتضي التكرار على المشهور ومنهم
من قال بعدم اقتضايه للتكرار فيستقيم المنع على ذلك القول ويفيد الاجوبه ظاهرة ولا اشكال بها واعلم انه
لا يوجد في الشريعة امر مكرر وجوبا على ذو مذهب القايلين بالتكرار اصلا قال السهروردي صاحب التنقيحات
المذهب الصالح لذا ان الامران يكل من المتقابلين ليس فيها اقتضا احدهما ولم يصح ان يقال في الامر والنهي افعل
او لا تفعل الان او وحدا كذا غير مكرر ولا معا وذا او لا ذا ابدا وان يقال افعل او لا تفعل دايما وهو فيما ذل على ان
جميعه الامر لا يقتضي احدهما لذاته اذ لا يتكرر في الاخر والامر والنهي في هذا سوا والفروق فاسده والتعليل
بالفروع الفوعيه وقد يمنع بانتقاض الاصل ويعم النفي المطلق لكن الاثبات المطلق كان حاله كحالة وما ذكره
صحيح قال التستري صاحب التنقيح ويدل ايضا على ان الامر لمطلق الفعل صحة سقوط العيب واستقامة العذر من الممتثل   الواحدة
مرة حيث لا قرينة كقوله ملح وتسهيله حصول صدق والاخبار بالمرة كقوله فعلت وافعل ويحققه ان مسمى المصدر تتضمنه جميع
امثلة الافعال لانه مورد التصرف ومعتور وجوه اختلاف وجوب الاوزان فلا يتم بعضها عن بعض الا بخصوصياتها من
تعين زمان الوقوع بالوعد والاخبار ماضيا ومنتظرا او تعلق الطلب او الكراهة بالمرتقب منه امرا او نهيا وذلك
يوجب الاشتراك فيما دون الخصوصيات قال وهذا دليل واضح في نظر المصنف وهو نفيس وليس يغنا بن قال دو وجه اخر
غريب وهو ان الحكمه يقتضي تقدم وضع اسم اصل المعنى على وضع اسمه بوصفه فان اسم المعنى بالنظر الى المعنى وبالنظر الى الموضوع
فان اسم المعنى اصل بالاضافه الى الموصوف فانه جزء للحاصل المفصول فيتقدم عليه بالطبع والذهن والقصد فيجب ان
يكون الواضع له مقدما على الوضع الموصوف هذا بالنظر الى المعنى وبالنظر الى الموضوع وهو اللفظ يعلم ان وضع المفرد
مقدم على وضع المركب والاستقرا دال على اعتبار هذين المعنيين فان موضوع المفردات كلها اصل بالاضافه الى موضوع
المفردات كمسمى الرجل بالاضافه الى مسمى الرجل الطويل والاسود بالاضافه الى الاسود المشرق واذا تم هذا فيسعد
طلب الماهيه اصلا بالاضافه الى طلبها مرة والنظر في لفظ مفرد وتعين الوضع له واجب بالطبع ونظر الى الحكمة
وحكم الاستقرا ووجه اخر لا باس به لو كان موضوعا لاحدهما لكان التصريح بالاخر مناقضا للوضع ولو كان للقدر المشترك
لكان التصريح اتماما وبيانا والثاني اظهر ونظر دهفي الدلاله في مسله العزة والراحي هذا قاله صاحب التنقيح وهو
ضعيف جدا وبيانه ان الاحكام الشرعيه من الامتثال بالمرة الواحدة وسقوط الامر ممنوعه بل هي فروع اصل مختلف
فيه والنزاع فيها لا صل يلزم منه النزاع في فرعه وبالجملة فهو مصادره على المطلوب اما قوله تحققه ان المصدر تتضمنه جميع
امثلة الافعال فلنا نعم ولكن الافعال تميز بخصوصياتها ثم قلت ان صيغه افعل بخصوصياتها لا تدل على المصدر مع زيادة
مدلول عليها بالخصوص وهو التكرار كما دلت صيغة الماضي على المضي مع خصوص وهو المضي وصيغة المستقبل دلت على
المصدر مع خصوص الاستقبال او الحال وهذه الخصوصيات دلت عليها خصوصيات الافعال فلم قلت ان صيغة الامر
خصوصياتها ما دلت الا على المصدر مما ذكره ما يدل الا على ان المصدر مدلول عليه في الامر واما ان التكرار داخله غير
مدلول عليه فلم يذكر عليه الدليل وهو المطلوب وما ذكره ليس بدليل عند المصنف والعجب من امام الحرمين رحمه الله قطع بصحة

هذا الدليل وليس لفظه وعبارته قال في كتابه المسمى بالبرهان فان قيل وقد ابطلتم مذهب العرفيين في لبس المعنى
والاثبات وقد سمى الصيغة المطلقة بمعنى الامتثال والمرة الواحدة لا بد منها واما على الوقف في الزيادة فليست اعمه
ولا اسمه والدليل القاطع فيه ان صيغ الامر من جملة صيغ الالفاظ على المصدر والمصدر لا يقتضي استغراقا ولا يختص
بالمرة الواحدة والامر استند على المصدر فنزل على حكمه ووجب من ذلك القطع بالمرة الواحدة والتوقف فيما سواها
فان المصدر لم يوضع للاستغراق وانما هو صالح له او وصف له هذا كله لفظ امام الحرمين في البرهان وقد بينا ضعف هذا
الكلام فيما سبق به فساد كلام صاحب السفيح وضعفه بل الغالب على الظن ان صاحب السفيح اخذ مما ذكره امام الحرمين وبسطه بعض
البسط والاشكال عليه ذلك الكلام هو عين الاشكال على هذا الكلام فاما الوجه الغريب فضعيف جدا وذلك لا نسلم ان
طلب الماهية يقدر على طلبها ابدا ولكن لا نسلم ان صيغة افعل بعينها ولم يذكر على ذلك دليلا اصلا فان دلت الداعي الى
الوضع بازائه قائم والمانع زائل فوجب ان يوضع له لفظ مفرد ولا لفظ سوى صيغة افعل فالاصل تعين له صيغة
افعل قلنا هذا الدليل على هذا الوجه ليس هو دليل صاحب السفيح ولا مادة كلامه يدل على ذلك بل هذا الاسلوب
من الدليل نبه عليه المصنف في مسئلة ان الامر للوجوب فاما الوجه الآخر فلا باس به وهو يؤول الى ما ذكره المصنف
وهو ان صيغة افعل لو دلت على التكرار لكان افعل دائما تكرارا ولكان قوله لنا افعل مرة واحدة متناقضا ٥٥٥

قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة اختلفوا في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يقتضي تكرار المأمور
به بتكررهما ام لا الى قوله فان قيل قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذه المسئلة تفريع على المسئلة الاولى

المعلق بشرط او صفة يقتضي التكرار

وهو ان الامر المطلق هل يقتضي التكرار ام لا فنقول صورة المسئلة الامر المعلق على الشرط كقوله ان زنا فارجمه او الصفة
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا عرفت ذلك فنقول القائلون بان الامر المطلق يقتضي التكرار
قالوا بان الامر المعلق بالشرط او الصفة ايضا يقتضي التكرار والقائلون بان الامر المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا
هاهنا فمنهم من قال بانه يقتضي التكرار ومنهم من قال بعدم اقتضائه التكرار واختار المصنف انه لا يقتضيه من
جهة اللفظ ويقتضيه من جهة ورود الامر بالقياس فيحصل على هذا ثلاث مذاهب اقتضاؤه التكرار مطلقا لا اقتضاؤه
مطلقا اقتضاؤه من جهة ورود الامر بالقياس ولا اقتضاؤه من جهة اللفظ قال صاحب الاحكام لا بد من تلخيص محل النزاع
فنقول ما علق به المأمور من الشرط او الصفة اما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر لوجوب الفعل المأمور به كالزنا
او لا يكون كذلك بل يتوقف الحكم عليه من غير تأثير له فيه كالاحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا فان كان الاول
فالاتفاق للتعبد باتباع العلة مهما وجدت فالتكرار مستند الى تكرار العلة لا الى الامر وان كان الثاني فهو محل الخلاف
والمختار انه لا تكرار ولنتامل الفرق بين منقول الامام ومنقول صاحب الاحكام قال صاحب المعتمد اعلم انه ينبغي
اولا ان يذكر معنى الشرط والصفة واحكامهما ثم نذكر ما في الامر المعلق بهما فنقول اما الصفة التي هي شرط فيعني ان عليه
يقف تاثير المؤثر سواء ورد بلفظ الشرط او لم يرد بلفظ الشرط سواء كان شرطا في الحقيقة او جملة موقع فالاول
نحو ان يقول الله تعالى ارجموا الزاني ان كان محصنا والثاني ان يقول ارجموا الزاني زيدا ان كان زانيا وذكر قاضي
القضاة ان الشرط هو المعقول الذي يتعلق به المشروط واذا لم يكن ما يتعلق به المشروط وهذا يلزم عليه ان يكون
العلة شرطا وايضا فان من لا يعرف الشرط لا يعرف المشروط واما الصفة التي يتعلق بها الحكم فيعني في هذا الموضع
ما علق به الحكم من غير ان يتناوله لفظ تعليل ولا لفظ شرط وهذا نحو قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ونحو قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وذكر قاضي القضاة ان الشرط لا بد ان يتميز عن غيره وهذا لا بد منه ليمكن
المكلف من الاتيان بالفعل عنده وان يكون مستقبلا لان العبادة المعلقة بالشرط لا بد وان يكون مستقبلة بان
تثبت الشرط نقول الانسان لعبيده ادخلا الدار ان كان زيد قد دخلها بالامس قيل اذا قال ذلك كان شرط دخوله
علمه بعد الامر بان زيدا قد كان دخلها ولا بد وان يكون المشروط ممكنا وهذا لا بد منه لانه وان لم يكن ممكنا
وكلف المأمور بالفعل المشروط على كل حال كان تكليفا بما لا يطيقه ويبطل فائدة الشرط وان كلف عند الشرط ولم يكلف

عند فعله كان قد علق المأمور به على شرط يعلم الآمر انه لا يحصل وهذا عبث واما الكلام في المسئلة فنقول
قد اختلف الناس فيها فكل من جعل الامر المطلق مفيدا للتكرار قال ان الامر المقيد بالشرط والصفة يفيد التكرار اذا
تكرر الشرط والصفة وعند اكثر الفقهاء لا يفيد ذلك وعندنا ان الشرط الذي يقف عليه تاثير المؤثر لا يجب تكراره بتكرار
المشروط واما ما جاء على لفظ الشرط فانه لا يتكرر المأمور بتكرره ايضا الا ان يكون علة وكذلك المعلق بصفة
هذا ما يتعلق بنقل المذاهب المنقولة في المسئلة ومختار المصنف ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يقتضي تكرار
المأمور بتكرر الشرط او الصفة من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة المعنى وهو الامر بالقياس ولا يتقرر الاختيار الا بالدلالة
على مقامين الاول انه لا يدل من جهة اللفظ والثاني انه يدل من جهة الامر بالقياس في الدليل على المقام الاول وجوه
الاول هو ان السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق اشتر اللحم وان دخلت السوق اشتر اللحم فانه لا يعقل العبد
منه التكرار حتى لو اشترى اللحم دفعة بايسه فربما يلومه السيد ويسقط عنه مقتضى الامر بالشراء دفعة مرة واحدة وذلك
يدل على ان هذه الصيغة لا تقتضي التكرار والا لانعكست هذه الاحكام هذا ما قاله المصنف وفيه نظر لانا نقول
لم قلت ان تعليق الامر على الصفة او الشرط اذا لم يفد التكرار عرفا لا تقتضيه لغة وهذا لانكم انما تمسكتم بعرفية
والمدعى عدم اقتضائه لغة سلمنا ذلك ولكنه معارض بالمثل وبيانه ان الانسان اذا قال ان رايت السلطان فقبل يده
او اذا رايت السلطان فقبل يده فانه يفهم منه التكرار بتكرر الرؤية والمنع الاول يجاب عنه بان الاصل عدم النقل
واما المعارضة بالمثل فلا جواب لها فلا يعول على هذه العرفيات فاذا ذكرهما فتعارض الوجه الثاني هو انه لو قال
لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بدخول الدار اجماعا وكذلك اذا قال ان رد الله علي مالي او
صحتي فله كذا فان الحكم لا يتكرر بتكرر الشرط واعلم ان كل واحد من باب تعليق الامر على الشرط بل الصورة الاولى
من باب تعليق الانشاء والانشاء على الشرط والثانية من باب تعليق الخبر على الشرط وليس الكلام في مثل هاتين الصورتين
وانما الكلام في تعليق الامر على الصفة فلا يتم الدليل الا ان يقال اذا ثبت عدم التكرار في هاتين الصورتين وجب ان يثبت
في صورة النزاع بالقياس على عدم التكرار في هاتين الصورتين والجامع بينهما دفع الضرر الناشئ من التكرار الا ان يرى ان الخبر المعلق
على الشرط من صور النزاع فيتم الدليل من غير قياس وذلك ظاهر وكلام صاحب الاحكام يدل على ان الخبر المعلق على الشرط
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق مجمع على عدم تكرار الجزاء بتكرر الشرط فاما قوله اذا قال الرجل لوكيله طلق
زوجتي ان دخلت الدار فهذا مثال مطابق لما صح ووجه التمسك به ان يقول لو كان تعليق الامر على الشرط مقتضيا
لتكرار المأمور به بتكرار الشرط لزم تكرار المأمور به هنا ضرورة لوجود المقتضي فيه واللازم باطل اجماعا فالملزوم
مثله وكذلك واما الوجه الثالث فحاصله تعليق الخبر على الشرط وذلك عائد الى احد المثالين المذكورين في الوجه الثاني
فيعين ذلك بوجه معارضه واعلم انه اذا قاس الحكم المادح فيه على اصل متفق وقاس مرة اخرى على اصل آخر والحكم المطلوب
اثباته هو الاول بعينه فهل يثبت التعارض بين الدليلين بسبب التعارض بين الاصليين او لا الظاهر من كلام طلبة الاصوليين
عدم التعارض وللمبرزين من ائمة النظر اختلاف قول في ذلك وتحقيقه في كتاب القياس الوجه الرابع ان اللفظ ما دل الا على
تعليق شيء على شيء آخر ظاهرا وذلك لان الكلام فيما اذا قال ان كان شريفا فاكرمه وهذا اللفظ لا يدل الا على تعليق
الامر بالاكرام على الشرف وتعليق شيء على شيء اعم من تعليقه عليه في صورة واحدة ومرة واحدة او تعليقه في جميع
الصور اعني به جميع صور وجود ما علق عليه والدال على الاعم لا دلالة له على الاخص على ما قررناه ويلزم من
ذلك عدم اقتضائه التكرار وهذا بيان المقام الاول اما بيان المقام الثاني وهو انه يفيد التكرار من جهة ورود
الامر بالقياس فالدليل عليه هو انه لو قال الله تعالى ان كان زانيا فارجمه فهذا يدل على انه جعل الزنا علة للرجم فيلزم
وجوب تكرر الحد بتكرره لو قال ان كان سارقا فاقطعه وانما قلنا انه جعل الزنا علة للحد وذلك لانه اذا قال ان كان
جاهلا فاستخف به او ان كان عالما فاكرمه وان كان عالما فاهنه فان هذا الكلام قبيح عرفا والعلم بذلك ضروري بعد استقراء العرف
واذا ثبت ذلك فحينئذ استقباحه اما ان يكون لان هذا الكلام افاد كونه جعل الفسق علة الاكرام او انه اثبت الاكرام مع منافيه

الاكرام هو العتق لانه لو ثبت عدم كل واحد منهما لما ثبت الاستقباح المذكور عملا بالاصل الدال على عدم الاستقباح
وهو البراءة الاصلية السالم عن المعارض احدهما كون هذا الكلام يفيد كونه جعل العتق علة للاكرام والثاني اثبات
الاكرام مع ما ينافيه لان التقدير عدم كل واحد منهما لصير النافي للاستقباح سالما عن كل واحد من هذين المعارضين بسبب
الاستقباح على ذلك التقدير وهو عدم كل واحد منهما واللازم منتف لتحقق الاستقباح جزما فينتفي الملزوم وهو عدم كل
واحد منهما فيلزم وجود احدهما فيلزم احد الامرين وهو ان هذا الكلام اما ان يكون مفيدا كونه جعل العتق علة للاكرام
او كون العتق منافيا لاكرام الفاسق ونعني بالمنافاة استحالة اجتماع اكرام الفاسق مع فسقه والثاني منتف لان الفاسق قد
يكرم لاستحقاقه الاكرام بصفات اخرى نحو الشجاعة والكرم وغيرهما فيلزم تعيين الاول وهو ان هذا الكلام افاد جعل
العتق علة للاكرام وذلك هو المطلوب واذا ثبت ذلك فنقول اذا قال الشارع ان كان زانيا فارجمه او كان سارقا فاقطع
يده يفيد كون الزنا علة في وجوب الحد وكون السرقة علة لوجوب القطع فيتكرر الحكم بتكررهما وذلك باتفاق القايسين
لا يقال قوله ان دخلت الدار فانت طالق انما لا يتكرر الطلاق فيه بتكرر الدخول لان القاعدة ان جعل علة حكم
فانما يتكرر حكمه بتكررها علته لا حكم غيره ووقوع الطلاق حكم الله تعالى لا حكم المعلق فهذا لم يتكرر وههنا جعل المعلق
الدخول علة لوقوع الطلاق والطلاق حكم الشارع لا له فاذا تكررت علته هو لا يلزم ان يتكرر معها حكم الشارع لانه ليس
حكما للمعلق كان الشارع اذا نصب علة لحكم لم يلزمه ان يرتب عليها حكم احد من المكلفين بل حكم الله فقط والحاصل ابدا ان علة
المعلق يتكرر معها حكم المعلق لا حكم غيره والطلاق والعتاق احكام شرعية ليست احكاما للمعلق فلا يتكرر ولو قال احد
قد جعلت دخول الدار علة لطلاق امراتي لا يلزمه ذلك شيء لانه ليس له ان ينصب علة شرعية وانما ينصب العلل الشرعية الى
الشارع واما لزوم الطلاق بالتعليق لان الشرع اذن له في ذلك ولكن بطريق خاص وهو التعليق بحسب ما تقتضيه لفظ المعلق
فان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يجعله الشارع متكررا وان قال كلما دخلت الدار جعله الشارع متكررا لان
الصيغة تقتضي التكرار لغة فان نصب علة من غير تعليق لم يصر علة وان جعل ما ليس للتكرار للتكرار لم يصر للتكرار لانه لم
يؤذن له في ذلك والاصل في الاحكام الشرعية ان يكون للشارع واما قوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم لم يتكرر للقرينة
العرفية لا لمعنى راجع اليه فيما لا نسلم به ولذلك اذا قال ان دخلت الدار فطلق امراتي انما يفهم منه عادة المطلق مرة واحدة
فانه جعل الدخول سببا للولاية الوكيل على الطلاق لا للطلاق نفسه فلا يتكرر ولانه بالدخول لان العادة اقتضت ان
ذلك مرة قوله لا منافاة بين العتق والاكرام قلنا اما المنافاة فحاصله جزما بالنظر الى العتق وهو المنطوق في اللفظ
ولنا سبيل لما ذكره القايل بل صرح بالمنافي فقط ففضح كلام الخصم وانما حسن ما ذكره من الجواب ان لو قال اكرم زيدا وهو
يعلم السامع انه في نفسه فاسق ولم يصرح الامر بذكر الفسق فههنا يقول السامع امر باكرامه لشجاعته او لغيرهما امامع التصريح
بالمنافاة فالتعليل حاصل جزما بمعنى ان الظن حاصل به جزما من التعليل لانه ليس فيه معارض والمانع فيه معارض من المعنى
والمانع فانه لا يصح الاسناد الى المانع الا مع قيام المعنى على ما سياتي فالاستقباح مشترك وعدم التعارض مرجح
لا يقال ان هذا الكلام الذي سماه بالقاعدة هو جواب المصنف عن النقض ان دخلت الدار فانت طالق فان المصنف لما ادعى
ان الامر المعلق على الشرط يقتضي التكرار وجوب المامور بتكرر الشرط اورد على نفسه هذا النقض بهذا الجواب فهذا الكلام
صحيح وهو كلام المصنف فان كان المورد لهذا الكلام قاصدا به بسط هذا الجواب الذي ذكره المصنف وايضاحه فلا
اعتراض الا انه يكرر فيه المعنى وهذا سهل وان كان المورد لهذا الكلام قصد بايراده الاعتراض به على كلام المصنف فهذا الا
وجه له اصلا لان الذي يحتمل ان يورد عليه قوله في المقام الاول ان الامر المعلق او الخبر المعلق على شرط او الانشاء المعلق
على الشرط من صور النزاع او لا يكون فان كان من صورة النزاع توجه هذا الكلام ليس الخبر المعلق على الشرط مقتضيا للتكرار
لانه لو كان مقتضيا له لثبت التكرار في هذه الصورة لوجود المقتضي فيها واللازم منتف اجماعا فالملزوم كذلك ومن المعلوم
عدم اتجاه ما ذكره على هذا الكلام وان لم يكن من صور النزاع فوجهه ان يقال لو كان الامر المعلق على الشرط مقتضيا للتكرار
لكان الخبر المعلق على الشرط مقتضيا للتكرار لما سبق عليه واللازم باطل فالملزوم كذلك وعدم وروده على الكلام ايضا واضح بالحاصل

ان هذا الكلام

ان هذا الكلام اما هو عن كلام المصنف في الجواب عن النقض او لا اتجاه له ولا ورود له على كلام المصنف اصلا واما ابدا القرينة
في قوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم فللخصم ان يمنع القرينة بالاصل ويعارض بان وجود القرينة يستلزم التعارض في
المقتضي والمانع فالاصوب معارضته امثال ما قوله ان قول القائل ان دخلت الدار فطلق امراتي انما يفهم عادة التطليق مرة
قلنا اذا كانت العادة تقتضي ذلك فوجب ان يكون اللغة تقتضي ذلك والا يلزم النقل وهو خلاف الاصل قوله المنافاة بين
العتق والاكرام حاصله جزما قلنا المعنى بعدم المنافاة ان الحصر الفاسق قد يستحق الاكرام لشجاعته او لكرمه او لغيرهما
واذا ثبت ذلك فنقول المعنى بمنافاة العتق للاكرام ان الجامع الموصوف بالفسق استحقاق الاكرام بوجه ما اصلا
والعتق عرمناف للاكرام على هذا التفسير لما ذكرنا انه قد يستحقه بصفة من صفات الكمال فاندفع ما ذكره ولا نقال لم
قلت انه اذا لم يكن منافيا على هذا التفسير لا يكون منافيا لان المنافي اعم لما ذكرت ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
لانا نقول نحن لا ندعي الا انتفاء المنافي بهذا التفسير وهذا القدر كان في تقدير الدعوى والمقصود بعد ذلك ظاهر على
ما ذكرناه في الدليل اما قوله التعليل حاصل جزما والاستقباح مشترك والتعليل اولى لعدم استلزام التعارض استلزام
المنافي للتعارض جزما قلنا ان كان التعليل حاصل جزما فذلك هو المقصود الذي سعينا لاجله والاستقباح مشترك
قلنا قد بينا انه لا منافاة على هذا التفسير الذي ذكرناه فلا استقباح اعني به الاستقباح الناشي من المنافاة اذ لا منافاة
فلا ينافيهما ضرورة فلا حاجة الى الترجيح وقد منع قول المصنف اللفظ ما دل الا على تعلق شي على شي وذلك اعم من تعلقه عليه
مرة او بوصف التكرار وهذا مندفع لان ادلة لم تدل الا على الاعم محققة جزما والزيادة عليها منتفية بالاستصحاب قال
المصنف رضي الله عنه فان قيل يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق الى اخر هذه المسئلة الشرح قال رضي
الله عنه اعلم ان اصطلاح ائمة النظر انه اذا وجدت العلة لما وجدت بدون الحكم دل ذلك على عدم العلية ويعبرون عن وجود
العلة بدون الحكم في بعض الصور بالتخلف مرة وبالانتقاض اخرى وقد يعبرون عنه بالاشكال يقولون ما ذكرت يشكل بكذا
والعبارة مختلفة والمعنى واحد واذا عرفت الاصطلاح فنقول الدليل الذي دل على ان تعليق الامر على الصفة او الشرط
يدل على عليته الامر او الصفة للمامور به يدل على انه علة ووقوع الطلاق في تعليق المذكور هو دخول الدار فوجب تكرر الطلاق
بتكرر الدخول واللازم باطل اجماعا بسلامة الدليل عن الانتقاض ولكن لا نسلم ظن العلية ومعناه لا نسلم ان قول القائل
اكرمه ان كان فاسقا يفيد ان القايل جعل العتق علة للاكرام فقوله ان هذا الكلام مستقبح عرفا قلنا نعم ولكن لم قلتم انه
انما جاء من كون كلامه يفيد كونه جعل العتق علة للاكرام ولم لا يجوز ذلك الاستقباح ناشيا من اثبات الحكم مع ما ينافيه وهو الاكرام
مع العتق وهذا لان العتق مناف للاكرام بين انه يفيد ظن العلية في هذه الصورة ولكن لا نسلم انه يفيد ظن العلية في سائر
الصور بين ذلك ولم قلت انه يلزم من تكرر العلة تكرر الحكم وهذا كما نقول ان السرقة علة للقطع ويوجب القطع على سروط كثيرة
والجواب عن النقض ان تعليق امر على امر يدل على ان المعلق جعل ذلك علة وان كان المعلق هو الشارع صار ذلك الشرط علة
لتكرر الحكم بتكررها وذلك باجماع القايسين وان كان المعلق غير الشارع لم يلزم من تكرر علته تكرر الحكم وذلك لان الانسان
اذا قال اعتق عبدا لانه اسود لا يلزم من ذلك عتق غيره من العبيد السود الذين هم في ملكه واذا كان ما جعله علة صريحا
لم يتكرر الحكم بتكررها فالتنبيه على العلة لا يدل على التفريع وما ذكرناه من مسئلة التنبيه دون التصريح وباقي الكلام
ظاهر واعلم ان بعض الادلة المذكورة في المسئلة يبنى على القول بجريان القياس في اللغات وقد علم مذهب المصنف في ذلك
قال المصنف رضي الله عنه المسئلة السادسة في ان مطلق الامر لا يفيد الفور وقالت الحنفية انه يفيد الفور
وقال قوم انه يفيد التراخي وقالت الواقفية انه مشترك بين الفور والتراخي والحق انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك
بين الفور والتراخي من غير اشعار للفظ بخصوص كونه فورا او تراخيا الى قوله احتج المانعون الشرح قال رضي الله عنه اعلم
ان اول ما يجب الاعتناء به في اول كل مسئلة نقل المذاهب المنقولة في المسئلة على سبيل الاستيعاب ثم بين ما هو المختار من المذاهب ثم
اقامة الدليل عليه واذا عرفت هذا فنقول قال امام الحرمين في كتاب البرهان الصيغة المطلقة التي فيها الكلام قيل انها تقتضي استغراق
الاوقات من ضرورة ذلك الامتثال المبادرة والفور واذا جرى التفريع على المذهب الاخير في ان الصيغة لا تقتضي استيعاب

الزمان واستعانة بالفصل فعلى هذا اختلف الاصوليون فذهب طائفة الى ان مطلق الصيغة يقتضي الفور والبدار الى الامتثال وهذا
مذهب [illegible] ومذهب ابي حنيفة [illegible] وذهب ذاهبون الى ان الصيغة لا تقتضي الفور وانما مقتضاها الامتثال
مقدما او مؤخرا وهذا ينسب الى الشافعي واصحابه وهو اللائق بتفريعاته في الفقه وان لم يصرح به في مجموعاته في الاصول
واما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير اذا لم يستبن احدهما [illegible]
اللفظ ولم يتعين بقرينة ولو اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا وجوز ان يكون غرض الامر
منه التاخير وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون من الواقفية الى ان من بادر الى اول الوقت كان ممتثلا
قطعا فان اخروا ووقع الفعل المقتضى في اخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار عندنا وذهب
القاضي ابو بكر الى ما اشتهر عن الشافعي رضي الله عنه من حمل الصيغة الى ايقاع الامتثال من غير نظر الى وقت مقدم او مؤخر
وهذا ابدع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتحميله من لا يراه ومما يتعين التنبيه له امر يتعلق بهذه العبارة
فان المسالة مترجمة بان الصيغة على الفور او على التراخي فاما من قال انها على الفور فهذا اللفظ لا باس به واما من قال
انها على التراخي فلفظ مدخول فان مقتضاه ان الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار لم
يعتد به وليس هذا معتقد احد والوجه ان يعزى المذهب الاخير المعزي الى الشافعي والقاضي ان الصيغة تقتضي الامتثال
ولا تعين وقت قال الغزالي رحمه الله والمختار انه يقتضي الامتثال ويستوي فيه البدار والتاخير وقال الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع اذا ورد الامر مطلقا وجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله على الفور واما الفعل فيبنى على المسالة التي
قبل هذه فان قلنا الامر يقتضي التكرار المستطاع فانه يجب على الفور والفعل وان قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة فهل يكون المرة
على الفور ام لا اختلف اصحابنا فيه على وجهين فمنهم من قال بانه يقتضي الفعل على الفور وهو اختيار القاضي ابي حامد
المروروذي وابي بكر الصيرفي وقول اكثر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ومن اصحابنا من قال انه لا يقتضي الفور وهو اختيار
الشيخ ابي حامد والقاضي ابي الطيب وقال القاضي ابو بكر يتوقف فيه وربما غلط بعض اصحابنا في العبارة عن هذه المسالة
فقال الامر يقتضي التراخي وهذه العبارة ليست بصحيحة لان احدا لم يقل ان الامر التراخي وانما يقولون هل يقتضي الفور
التراخي ام لا وقال ابن برهان في مطلق الامر هل يقتضي تعجيل الفعل المامور به ام التراخي اختلف العلماء في ذلك
فذهب ابو علي ابن خيران وابو علي ابن ابي هريرة وابو علي الطبري من اصحابنا الى انه لا يقتضي تعجيل الفعل بل يقتضي
التراخي وهو مذهب ابي بكر الدقاق وابي بكر الباقلاني وهو مذهب ابي علي وابي هاشم [illegible] وذهب الى انه يقتضي
الفور والتعجيل ابو حامد المروروذي وابو بكر الصيرفي واما الشيخ ابو الحسن واصحابه فانهم ذهبوا الى الوقف
ثم انقسموا الى غلاة ومقتصدين اما الغلاة فقالوا اذا فعله في الزمان الاول لا يقطع بانه امتثل الامر بل يتوقف
الى ورود الدليل واما المقتصدون فانهم قالوا اذا فعله في الزمان الاول يقطع بخروجه عن عهدة الامر لكنه اذا اخره
عن الزمان الاول وفعله في الزمان الثاني لا يقطع بالامتثال بل يتوقف فيه قال صاحب المعتمد في شرح العمد اعلم
ان القائلين بان ظاهر الامر لا يفيد الوجوب وانه يفيد الندب يمكنهم ان يتكلموا في هذه المسالة من وجوه منها ان
يفرض الكلام في الفاظ الايجاب ومنها ان يفرض الكلام في امر اقترن به الوعيد فدل على انه امر بواجب ثم ينظر هل يقتضي
ذلك تعجيل المامور به او لا يقتضي ذلك ومنها ان ينظروا هل يقتضي الامر كون ذلك مندوبا اليه عقيب الامر فقط او يقتضي
ذلك من غير تخصيص بوقت واعلم ان هذا [illegible] وقال في المعتمد ذهب الشيخان ابو علي وابو هاشم الى ان الامر
يقتضي وجوب المامور به في اقرب الاوقات وجوز تاخير المامور به عن اقرب الاوقات وهو اول اوقات الامكان والى
ذلك ذهب اصحاب الشافعي رضي الله عنه وذهب اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الى انه يقتضي تعجيل المامور به ويحرم تاخيره
عن اول اوقات الامكان قال صاحب الاحكام اختلفوا في الامر المطلق انه هل يقتضي تعجيل فعل المامور به فذهب الشافعية
والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو الحسين البصري الى التراخي وجوز التاخير عن اول وقت الامكان
ثم نقل مذهب الواقفية ثم قال ومنهم من توقف في المبادر وخالف في ذلك اجماع السلف واختار انه متى اتى بالفعل مقدما كان او

مؤخرا فقد امتثل الامر وقال ابو زيد من اصحاب ابي حنيفة في التقويم انه لا يقتضي تعجيل المامور به ونقله القاضي عبد العزيز ابن
عبد الحميد [illegible] في مصنف له وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في الملخص اطلاق الامر على الفور على ذلك يدل اصول اصحابنا وهو
قول اصحاب ابي حنيفة وقال ابو الخطاب الحنبلي في كتاب التمهيد الامر المطلق يقتضي تعجيل فعل المامور به في ظاهر المذهب وقال
اكثر اصحاب الشافعي انه لا يقتضي التعجيل وقد اومى اليه امام احمد رضي الله عنه في رواية الاثرم وقال ابن الحاجب قال [illegible]
الامر المطلق يقتضي اما الفور او العزم وقال الامام بالوقف لغة ولكن ان بادر امتثل وقالت [illegible] بالوقف وان بادر
[illegible] الشافعي رضي الله عنه لا يدل على الفور ولا على التراخي وانما حصل اجزاؤه هو الصحيح واذ تقدمنا على نقل المذاهب
المنقولة في هذه المسالة مع بعض القائلين بها فلنتكلم الآن في شرح الدلائل الدالة على المختار من هذه المذاهب فنقول
الحجة الاولى ان الصيغة وردت مورد الفور مرة ومورد التراخي مرة اما الاول فلورود الصيغة في رد المغصوب
ورد الودائع واما الثاني فلورودها في النذور والكفارات واذا ثبت ورودها في جواز الفور مرة والتراخي مرة وجب
ان يجعل حقيقة في القدر المشترك لما سبق تقريره على ان الدال على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوص لما سبق
ايضا واعلم ان هذا الوجه قوي حسن الا ان مقتضاه ان يجعل الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب في
القدر المشترك وبين المرة والتكرار وفي القدر المشترك بين الفور والتراخي فمن سلك هذا المسلك سلم دليله عن الانتقاض
والا فلا واعتراض صاحب التلخيص على هذا الوجه بان قال بان الاشتراك او المجاز لازم لاستعمال هذه الصيغ مورد
الفور والتراخي على ما ادعاه المصنف فلما لا نسلم وهذا لان الاستعمال في هاتين الصورتين بطريق التواطؤ باذاء
القدر المشترك بينهما بعد ذلك اورد على نفسه اسولة واجاب عنها والكل فاسد بحيل جدا واما الوجه الثاني فقد سبق
تقريره في المسالة السابقة فلا نعيده واما الوجه الثالث فهو ان ائمة اللغة قالوا لا فرق بين قولنا افعل وبين قولنا افعل
الا ان الاول خبر والثاني امر لكن قولنا يفعل لا يدل على وقت معين من اوقات الاستقبال فوجب ان لا يدل الامر الا على طلب
الفعل من غير اشعار بوقت معين يقتضي الاتيان بالمطلوب في ذلك الوقت والا لكان بينهما فرق آخر سوى ما ذكروه وهو خلاف
قولهم فيكون باطلا لان قول ائمة العربية في المباحث الادبية حجة واعلم ان هذا الوجه فيه نظر وبيانه من وجهين احدهما ان
هذه المسالة وهي كون الامر يقتضي الفور او التراخي ان كان مختلفا فيها بين ائمة اللغة فلا احتجاج بقول بعضهم انه لا فرق
بين الامر والخبر الا في كذا وان كان هذا الامر متفقا عليه بين ائمة العربية بحيث يمكن رده الى الاجماع بطريق النطق او
الاجماع السكوتي كان الاول حجة حزما والثاني حجة على قول من يقول انه حجة الوجه الثاني من النظر ان يقول لا بد وان يفرقا
في الامرية وما هو من لوازمها والخبرية وما هو من لوازمها فلم قلتم ان الفورية ليست من لوازم الامر وهو محل النزاع وعلى
ان هذا الدليل مبني على ان صيغة يفعل للاستقبال فقط او هي مشتركة بين الحال والاستقبال اما اذا قلنا انها حقيقة
في الحال مجاز في الاستقبال فلا يتاتى تقرير هذا الدليل واما الوجه الرابع ففيه نظر وذلك لانا نقول لا نسلم ان هذا الامر
وهو مشترك بين الامر على الفور وبين الامر على التراخي بل عند الخصم ليس الامر الا على الفور واعترض صاحب التلخيص على هذا
الوجه بان قال لا نسلم ان الامر قدر مشترك بين الامر بالشيء على الفور وبين الامر بالشيء على التراخي فقوله الامر بالشيء على
التراخي امر مع قيد كونه على التراخي قلنا لا نسلم انه امر بطريق الحقيقة بل هو بمنزلة قول القائل كلفظ الغزال حقيقة في
القدر المشترك بين الغزال المخلوق وهو حيوان وبين الغزال وهو مصنوع من الحصى لا نكل واحد منهما قرن مع قيد فيكون
واما الاصل المقتضي لارادة الحقيقة فيعارضه ما ذكرنا من لزوم الاشتراك لو حمل الامر حقيقة في التراخي وفي الفور
وفي الفور على ما ذكرنا وهذا الذي ذكره فانه يعلم مما ذكرناه جوابا عن هذا السؤال على الوجه الاول وهذا لانا جعلناه للقدر
المشترك لم نجعله مشتركا بين امور بل القدر المشترك بين الفور والتراخي فلا يلزمه الاشتراك ولا المجاز ثم قال صاحب التلخيص
ان الصيغة بالفور والتراخي ورجوع ... ما نسب الى الشافعي رضي الله عنه ان صيغ الامر المجردة عن جميع القرائن تقتضي الفور
عنه وقد صرح باولوية الابتدار الى الامتثال في الواجب الموسع الذي يتصل وقته وزمانه بدليل خارج فلا منه الى مقتضى
الصيغة في الصيغ المجردة عن القرائن اولى هذا ما قاله وهو ليس نقلا واستدلالا اما ما نقله فلم نعلمنا في كلام الفضلاء

المعاندين مذاهب الناس في اصول الفقه وانهم صرحوا بان ذلك مذهب الشافعي رضي الله عنه ولم ينقل احد من الجماعة ان الشافعي
رجع عن هذا المذهب واقاويل الشافعي رضي الله عنه القديمة والجديدة في الفروع والاصول محفوظة عند العلماء المحققين

قال المصنف رضي الله عنه احتج المخالف بامور احدها قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه
على انه اتيانه في الحال بالمامور به وهذا يدل على انه وجب عليه الاتيان بالفعل حين امره اذ لو لم يجب ذلك لكان لابليس ان يقول
انك لا امرتني وما اوجبت علي في الحال فكيف استحق الذم ناكد الجواب

الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك
الله تعالى ان هذه معارضات في حكم التتمة ولنقدم على شرحها كلام امام الحرمين مما نقله عن القاضي في كون العزم بدلا
منقول قال امام الحرمين ومما تمسك به هولاء ان قالوا اذا اقتضت الصيغة ايجابا والواجب ما لا يجوز تركه واذا اتصف
المامور به بالوجوب ناجزا فليمتنع تركه اذ لو جاز تركه في الزمن الاول من ازمنة الامكان لما كان متصفا بالوجوب فيه ثم هذا
قد استهان به من لم يحط بالحقائق وهو غور وربما يجر ذلك فقال الواجب ما يتعين الاقدام عليه في الزمان الاول
فان المعنى الاقدام عليه في الزمان الاول لكن واجبا فيه وهذا مع اعراضه لا ياتي للمقوم المتعلق به لا بابهم وجوبا معينا لجواز
التاخير ولكن الاشكال قائم في الفرض في الصورة المتفق عليها وقد تردد جواب القاضي في هذا المقام لاستشعار اشكال
الكلام فما ذكره ان التاخر عن الزمان الاول لا يسوغ الا بشرط قائم مقام الفعل المقتضي ولولاه لسقط حكم الوجوب على اقتضا
مساق الطريقة ثم زعم ان البدل هو العزم على الامتثال في الاستقبال ولو اخر عن محط بساله العزم عصى به ثم تعرض له
ذلك كل وقت ويتردد بين الامتثال وبين العزم الى اخر وقت الامكان ثم ذلك الوقت يتعين للفعل ثم هذا خروج عظيم عن مسلك
التحقيق وتناول لا الزام اسرافا تحاما عليه من غير ان يشعر اللفظ به وقد صار هذا الحبر الى الوقف في اصل الصيغ من حيث لم يبح
له من اللفظ وجه قاطع ثم السور في مساق الكلام اثبات العزم الذي ليس في اللفظ اشعار به وفيما صار خصلة اخرى عظيمة
الموقع وهو انه اذا اوجب في كل وقت العزم او الفعل فقد اخرج الفعل عن كونه واجبا فان من خير بين واصل كل خصلتين ان
الواجب من خصال الكفارة اعني كفارة اليمين واحد لا بعينه فاذا ردد في كل وقت بين الفعل والعزم فقد اخرج
الفعل عن كونه واجبا حتما وردد الوجوب بينه وبين غيره فالواجب اذا احدهما ثم انما يستقيم ما راه لو ساعده نقل
الشريعة وقد اجمع المسلمون على انه لا يجب على المخاطب الاعتنا بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه ولو لم يخطر للمخاطب
عزم اصلا وجرى منه الامتثال في اثنا العمر فالواجب على التحقيق فليس من العلماء من ينتصب لترك العزم كما سبق وكذلك
من صار الى اتصاف الصلاة بالوجوب في اول الوقت مع اتساع الزمان فلا يقول يجب على المكلف ان ياتي به في اول الوقت كره
ولا عليه من فعل او عزم ولكن لو اضرب عنه ثم اقام الصلاة في اوسط الوقت لم ينسب الى المعصية والذي اراه في طريقة
القاضي انه انما يوجب العزم في الوقت الاول ولا يجب تجديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب حكمه في جميع الاوقات
المنقولة وهذا كانسحاب النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغي ان يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على انا
لا نرى ذلك رايا فانا نقول فما وجه الجواب عن السؤال وكيف السبيل الى حل الاشكال قلنا قد استمر من كلام مذهب
الشافعي رضي الله عنه المصير الى ان الصلوات تتصف بالوجوب في اول الوقت وظهر خلاف ابي حنيفة ثم صح من نصه واتفاق ذوي
التحقيق من اصحابه ان موخر الصلاة عن اول وقتها اذا مات في اثناء الوقت لم يلق الله عاصيا فان كان كذلك فلا معنى لهذه
لوصف الصلاة بالوجوب في اول الوقت الا على تاويل وهو انه لو اقام الصلاة فيه لوقعت في مرتبة الواجبات ومن كا على القطع
كالزكاة يعجل قبل حلول الحول فلا يدرا بهذا التحقيق قول الفقهاء ان عبادات الابدان لا تقدم على اوقات وجوبها فان الذي
ذكرناه اظهار لسنا الخلاف فما استبعدوه مطعنا هذا انص كلام امام الحرمين رحمه الله وظهر من ذلك جزم القاضي باثبات
العزم بدلا عن فعل الواجب وان كلام القاضي يشعر بانه يجب في وقت من هذا الواجب اما الامتثال او العزم عليه واستبعاد
الامام لهذا الراي وانه يرى ان يحمل كلام القاضي على ايجاب عزم واحد ينسحب حكمه في كل وقت من اوقات ترك الفعل واختيار
امام الحرمين عدم ايجاب العزم اصلا واذا اتضح ذلك فلنذكر حجج المخالف الاول التمسك بقوله تعالى لابليس ما منعك ان
تسجد اذ امرتك وجه التمسك ان هذا النمط من الكلام يستعمل للاستفهام والتوبيخ لانه يستعمل في كل واحد من المعنيين فلا

يكون مستعملا في غير احدهما الثاني للاشتراك او بالاصل والاستفهام على الله محال فتعين الثاني وهو المطلوب ولولا
لحوق الذم لابليس حين امر ولم يات بالمامور به في الحال فلو لم يكن مقتضى الامر الفور لكان لابليس ان يقول لم يجب علي
الفعل في الحال واذا كان كذلك فلا يستحق التوبيخ فلما استحق اللوم في الحال ولم يعتذر بما ذكرنا دل ذلك على ان
مقتضى الامر الفور الثاني التمسك بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فيجب المسارعة اليها والمغفرة فعل الله تعالى ومن
المحال الاستباق الى فعل الغير فوجب حمل هذا الكلام على المسارعة الى اسباب المغفرة وامتثال امر الله من اسباب المغفرة
فيجب المبادرة اليها وهكذا التمسك بالنص الثاني فنقول امتثال اوامر الله تعالى من الخيرات وقد امرنا بالاستباق اليها
فيجب المبادرة الى امتثال اوامر الله تعالى وذلك هو المطلوب الثالث انه لو جاز التاخير امتثال اوامر الله تعالى فاما ان
يجوز ذلك الى بدل او لا الى بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز تاخير اوامر الله تعالى باطل اما لزوم احد الامرين فلجواز
التاخير بالضرورة واما انتفاء كل واحد من الامرين اما الاول وهو جواز التاخير الى بدل فذلك لان البدل هو الذي يقوم
مقام المبدل في جملة المصالح المطلوبة منه او في معظمها في الوقت الذي ياتي بالمبدل والا لما كان بدلا فان قلت لم لا يجوز ان يقال
البدل يقوم مقام المبدل في ذلك الوقت لا في كل الاوقات فلا جرم لا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل بل التفريع
على ان الامر لا يقتضي التكرار بل لا يقتضي الا ادخال الماهية في الوجود ومن لوازمه ان يكون ذلك مرة واحدة في اي
وقت كان اما انه من لوازمه ادخال الماهية في الوجود والاتيان بها مرة واحدة فذلك واضح واما انه في اي وقت كان
فذلك لانا نتكلم على تقدير عدم اقتضاء الامر الفور وهذا البدل قائم مقام المبدل في هذا المعنى بعد تادي ما هو المقصود
من الامر بتمامه فوجب ان لا يبقى الامر مقتضيا غيره واللازم باطل فان الاجماع منعقد على ان جواز التاخير مع الاتيان
بالبدل لا يوجب سقوط ما وجب بالامر معه اذا فرعنا على ان الامر يقتضي التكرار فلا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط وجوب
البدل ولا نفرع على هذا القول لكنه باطل وقد قررنا ذلك الوجه الرابع هو انه لو جاز التاخير فاما ان يجوز التاخير الى
غاية معينة اذا وصل المكلف اليها لا يجوز التاخير عنها او يجوز له التاخير مطلقا من غير ان يصل الى غاية يجب الفعل عندها
لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى القول بجواز التاخير ووجه هذا الدليل يعرف من ظاهره في المتن غير
اما بحسب ما اورد عليه وبه يتقوم ما قاله المصنف وان الجواب الصحيح ما قاله المصنف لا يقال نفرع على ان الامر مقيد ليس
للتكرار وانما يقتضي الامر مرة واحدة ولا يلزم سقوطها لانه بدل عن حالة من احوالها وهي التعجيل وتعين في نفسها
لا بدل لها فلا يسقط قوله لو جاز التاخير لا الى بدل يقدح في وجوبه قلنا انما يقدح في وجوبه لانه انما يتعين عدم الوجوب بانه
جاز تاخيره الى غير بدل ولم يتحتم تعينه الجواز بسبب المرض او علو السن فلا يأثم اذا اخر عن ذلك وحينئذ يكون ذلك
قادحا في وجوبه واما اذا جاز التاخير لا لبدل فلا يقدح لما ذكرنا من التحتم قوله اذا مات يجب ان يقتضي انه اذا كان واجبا
في علم الله مع ان ظاهر الامر يقتضي انه كان واجبا عليه قلنا علم الله تعالى بانه يموت كعلمه بانه لا يفعل ويعصي ولا يقدح
شي من ذلك في الوجوب لان الوجوب يتعلق كلام الله به في هذا الزمان مع جواز التاخير لعروض الموت كعروض النسخ
له لان كلا منهما مانع صرف عن التكليف وعلم الله تعالى بالناسخ لا يمنع التكليف كما اتفق في قصة ابرهيم واسحق عليهما السلم
والموت كطريان العجز له وغيره وطريان الموانع وعلم الله بها لا يقدح في تعلق الوجوب بالشخص في نفس الامر ثم انه
يقدح لكن ترك الظواهر لقيام المعارض لا يقدح في كونها مقتضية عند عدم المعارض قوله ان كانت الغاية مجهولة يلزم تكليف
ما لا يطاق قلنا انما يلزم تكليف ما لا يطاق ان لو كلف بان لا يوخر عنها ولا يعجل قبلها وهي مجهولة اما اذا قيل له لا يجوز
لك التاخير عنها ويجوز لك التعجيل قبلها وعليك وكل شي للمكلف ان يفعله مطرق في الطرق لا يكلف ما لا يطاق وانما يلزم
ذلك في المتعذر ترك الطرق لانا نقول اذا قلنا ان الامر لا يقتضي الا مرة واحدة فاذا اتى ببدل الفعل الواجب اي العزم في
الوقت الذي يتوقف الواجب بمعنى انه لو اتى بالواجب في ذلك الوقت لخرج عن العهدة وجب ان يسقط عنه الواجب الذي
هذا بدله لكونه قائما مقامه قوله لا يلزم سقوطه لانه بدل عن حالة من احوالها وهي التعجيل وتعين في نفسها
لا بدل عنها فلا يسقط قلنا اذا قلت انه بدل عن تعجيل الفعل فقد حصل الفعل بالضرورة واذا حصل الفعل فقد حصل

التي يوم واحد يسقط عنه الفعل والا لكان الامر مقتضيا للتكرار والتفريع على ان الامر لا يقتضي التكرار
لنا قولنا ان جاز له التاخير مطلقا لا الى بدل فذلك لا يقدح في وجوبه لانه انما يعين عدم الوجوب ان لو جاز
التاخير بغير بدل ولم يحتم تفوته الفوات بسبب المرض او علو السن ولا يأثم اذا اخر عن ذلك فلهم ان يقرروا
تحقيق الكلام ان يقول لو جاز التاخير لا عن بدل فاما ان يجوز ذلك الى غاية معينة او لا الى غاية معينة والقسمان
باطلان بالضرورة وعلى هذا لا يرد فان قيل ان هذا هو الدليل الثاني فهو مستقل فكيف يجعله مقدمة في الدليل
الاول قلنا يجوز ان يكون الشي دليلا مستقلا في افادة مطلوب ويصير مقدمة في دليل آخر مفيد لذلك المطلوب انما
الممتنع ان يكون دليلا مستقلا بافادة مطلوب ويكون مقدمة في ذلك الدليل بعينه وليس الامر كذلك ههنا
اما قوله علم الله بانه يموت كعلمه بانه لا يفعل فلا يقدح شي من ذلك في الوجوب الى اخره قلنا ليس هذا الكلام على الوجه
الذي فهمه هذا المعترض بل هذا الكلام تحقيقه ما نقول وهو انه اذا جاز التاخير الى غاية تعلق به كعلو السن وغيره
فاذا ترك ذلك المامور في الاوقات الحاصلة قبل تلك الغاية فانه ترك الفعل في وقت جاز له الترك اذ لو لم يجز له الترك
في الاوقات لما كانت تلك العلامة علامة ولكانت العلامة غيرها والمفروض خلافه واذا جاز له الترك في كل وقت
من تلك الاوقات فرمات في وقت منها قبل حصول تلك الغاية يلزم ان لا يكون ذلك الفعل عليه واجبا في نفس الامر
والا لزم الجمع بين جواز الترك وبين المنع من الترك وذلك محال ومعنى قول المصنف في علم الله اي في نفس الامر
فانه قد يوصف الشي بالوقوع بانه في علم الله تعالى كذا وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره هذا المعترض في هذا الموضع
فانه يحمل ان اتمام الدليل مبني على ان الموت مانع من الوجوب وليس ذلك مراد المصنف ولا اتمام الدليل عليه بل تحقيقه كما
ذكرنا فليتامله لذلك فهو دافع لكل ما اورد في هذا المقام ودافع لقوله ترك الظواهر لقيام المعارض لا يقدح في كونها
مقتضية عند عدم المعارض فان هذا الكلام نشأ من المعترض من توهمه نجاه عرض مانع وهو الموت وقد بينا انه ليس
كذلك اما قوله لا نسلم انه اذا جوز له التاخير الى غاية مجهولة يلزم التكليف بما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
له الفعل قبل تلك الغاية وهذا لان تكليف ما لا يطاق هو ان يكلف بما يتعذر عليه من جميع الوجوه وليس الامر
هنا كذلك لانه لو عجل الفعل جاز وتخلص قلنا المدعي احد الامرين حينئذ وهو اما تجويز الترك مع المنع من الترك او
التكليف بما لا يطاق واما قلنا ذلك وذلك لانه اذا جوز له تاخير الفعل الى غاية مجهولة فاذا الحقه الذم بترك ذلك
الفعل فاما ان يلحقه لانه ترك الفعل قبل تلك الغاية المجهولة او لانه ترك الفعل في تلك الغاية المجهولة فان كان الاول
لزم تجويز الترك مع المنع من الترك ضرورة انا جوزنا له الترك في كل الاوقات التي قبل تلك الغاية وان لحقه لترك
الفعل في تلك الغاية المجهولة يلزم التكليف بما لا يطاق بالضرورة فاندفع ما ذكره المعترض واعلم ان امثال هذه الا...
انما يندفع عمن فهم مادة الكلام على وجهها فاذا توجه سوال على صورة الدليل امكن دفع هذا السوال بتغيير صورة الدليل
فلا مبالاة بامثال هذه الاسولة عند المحصل من اهل النظر وانما يلتفت الى امثال هذه الاسولة ضعفاء الا... فعليك
بتحصيل العلوم العظيمة لقوة النظر وسلامة الذهن واما الوجه السادس فظاهر واما الوجه السابع فوجه تحريره ان
نقول اذا توجه على المكلف امر الشارع بفعل من الافعال فالامر يقتضي الوجوب بناء على ذلك فان السامع لتلك الصيغة
العالم بمدلولها يفهم منها الوجوب واذا فهم من امر الشارع وجوب الفعل يلزمه ان يعتقد وجوبه الثاني والاتيان
بالفعل فلا امر الشرعي موجبان اذ لا نعني بالموجب الا ذلك واذا ثبت ذلك نقول اعتقاد الوجوب واجب على الفور فيكون
احد موجبيه على الفور فوجب ان يكون موجبه الاخر وهو الاتيان بالفعل على الفور قياسا عليه والجامع بينهما تحصيل
المصلحة الناشئة من الامتثال لا يقال اللفظ اذا وضع لمعنى صار بينه وبين ذلك المعنى ملازمة ذهنية عند العالم بالوضع
فاذا سمع اللفظ اشتغل ذهنه بالضرورة الى ذلك المعنى وان كرهه وحينئذ نقول لا نسلم انه يجب اعتقاد وجوب الامر
لا حصول المسميات التي للالفاظ اذا كان يقع في ذهن السامع اضطرارا لا ينفع بما يكلف لا وجوبا ولا غيره
بل تعلق التكليف بما لكن حصول المسمى في الذهن على الفور مشترك فيه بين الاوامر والنواهي والاخبار وجميع الخطابات

يلزم ان من الاعتقاد ووجوب الفعل ملازمة لوجوب موجب الخبر ان يحصل اعتقاد مسماه في الذهن وليس موجبا
لوقوع مسماه في الخارج وكذلك الاباحة وغيرها وموجبات الاحكام مطلقا الملازمة حصول اعتقاد المعنى
وتحصيله فلا يثبت في صيغ كل من الصور وبهذا ظهر ان اطلاق اللفظ موجب لتحصيل اعتقاد مسماه في الذهن
وليس موجبا لوقوع مسماه في الخارج بدليل الصور المذكورة والفرق بينهما ان الواضع اوجب الملازمة بين السماع
وموجب الملازمة بين السماع والوقوع في الخارج موجب الملازمة فيمتنع الوقوع في الخارج فلا قياس ما لا موجب له
على ما له موجب من جهة الوضع ثم ان الاعتقاد وحصوله في الذهن على الفور ليس ناشئا من الوضع ولم يجعل له مسمى اللفظ
والوجوب على اللفظ الفور مسمى اللفظ عند الخصم فلا يستقيم قوله احد موجبي اللفظ بل احدهما موجب اللفظ
وهو الفعل والاخر موجب الوضع لا اللفظ لانا نقول جميع ما ذكره مندفع وبيانه يتقدم مقدمة وهو
انه اذا قال الشارع افعل الامر العلاني والسامع عالم بالوضع وبمدلولات الالفاظ لغة وشرعا فههنا امور ثلثة
احدها فهم ان الشارع اوجب عليه الشي العلاني والثاني اعتقاد وجوب ما اوجبه الشارع والثالث الاتيان بمقتضى الامر
وهذه الامور الثلثة متغايرة بالضرورة واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول فهم المعنى من اللفظ مغاير للاعتقاد الوجوب
المفهوم من اللفظ كالتكليف واقع باعتقاد الوجوب المفهوم من اللفظ لا بفهم المعنى من اللفظ الذي هو حاصل للعالم
بالوضع اضطرارا فقد تبين فساد هذا السوال وعدم وروده وبه يندفع ما ذكره من كون حصول المسمى في الذهن
مشترك بين الامر والنهي والخبر وهذا لانه ليس المعنى بالاعتقاد حصول المسمى في الذهن بل الاعتقاد عزم على ما
ذكرناه مفصلا بيانه واعتقاد المفهوم من لفظ الشارع مشترك بين الامر والنهي والخبر اما الامر فعلى ما بيناه واما النهي
فمقتضاه التحريم فههنا ثلاثة امور متغايرة من النهي والثاني اعتقاد حرمته والثالث ترك المنهي عنه وهي امور ثلثة متغايرة
بالضرورة ومقتضى ما ذكرناه من الدليل ثابت في النهي عند القائل بالتوقف في الامر فلا يجيء نقضا ولا الزاما واما الخبر
فاما ان يكون في معنى الامر فلا فرق بينه وبين الامر في ثبوت موجبه عند الخصم القائل بالفور واما ان كان الخبر ليس فيه
استدعاء فعل ولا ترك بل هو على بابه وقد اورده المصنف جوابا عن هذا السوال وبما ذكرنا تبين فساد ما ذكره بعد هذا
الكلام فانه بناه على ان الاعتقاد هو فهم المعنى من اللفظ وقد مر بيان فساده ولو تاملت فيه قليلا لعرفت فيه وجوه الفساد
كثيرا قوله الاعتقاد وحصوله في الذهن ليس لازم اللفظ بل من الوضع ولم يحصل مسمى اللفظ والوجوب على الفور مسمى
اللفظ فقد علمت فساده بما بيناه واما الوجه السابع فتحريره ان نقول المقصود من العقود المفيدة للملك نقل الملك والمقصود
من صيغ الاوامر ايقاع الافعال ظاهر فاشتركا في العقلاء فيما ذكرناه وهو المعنى بالاستدعاء او نقول الامر يقتضي
ايقاع الفعل والعقود تقتضي نقل الملك فلما حصل نقل الملك عقيب العقود على الفور وجب ان يكون الامر مثله يحصل
وقوع الفعل عقيب الامر ولا يحصل ذلك الا بايجاب الايقاع على الفور قياسا على العقود وقول المصنف
فلما وقع العقد عقيب الايجاب والقبول وجب ان يكون الامر مثله فيه نظر وذلك لان العقد هو الايجاب والقبول فيستحيل
ان يقع العقد عقيب الايجاب والقبول بل صوابه ان يقول لما وجب وقوع الملك عقيب الايجاب والقبول الا ان من قصد التمني
والمعنى به ان الجمع بين مدلوليهما محال والنهي يقتضي الانتهاء على الفور فوجب ان يكون الامر كذلك قياسا عليه وقد علم
من عادة العرب حمل الشي على ضده كحمله على مثله كحملهم لا الناهية على ان المشبهة وباقي المعارضات في حكم المسئلة ظاهرة

قال المصنف رضي الله عنه الجواب عن الاول انه حكاية حال فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما دل على الفور

قال الشارح رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف اجاب عن المعارض الاولى الى اخر هذه المسئلة وهذا الجواب عندي نظر وذلك لان الاصل عدم القرينة
بانه حكاية حال ولعله اقتضى ذلك الامر الفور لقرينة اقترنت به وهذا الجواب وهو انه يقال هو حكاية حال فلعله اقترنت
به قرينة دلت على الوجوب فيما اجاب به عن هذا السوال وهو اشكال على هذا الجواب والصحيح من الجواب ما بينه عليه
وقد تمسك المصنف بهذه الاية على اقتضاء الامر الوجوب وبحثه عليه هذا الجواب وهو ان نقول لا نسلم ان ذلك الامر كان مطلقا بل هو امر مفيد بقرينة قولية
ان الحاجب واحاده صاحب الاحكام

دل على ذلك قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين رتب السجود على هذه الاوصاف ثم العقب يمنع السجود عقيبها من غير مهلة ولانه قال تعالى فاذا سويته ثم قال فقعوا فقوله تعالى فقعوا له هو العامل في اذا واذا معموله يجب ان يكون السجود واقعا فيه تحقيقا للظرفية وعن الثالث ان المغفرة فعل الله تعالى فيستحيل المسارعة اليه فيحمل الخبر فاذا ظاهر الاية غير مراد فالمراد هو المجاز فنقول الاية محموله على الامر بالمسارعة الى اسباب المغفرة لان هذا المجاز صالح لحمل اللفظ وهو من نوع اسقاط المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فوجب حمل اللفظ عليه لان الاصل عدم غيره من المجازات وحاصله ان الحقيقة غير مراده اجماعا وغير هذا المجاز من المجازات منتف بحكم الاصل فيجب حمل اللفظ عليه صونا لكلام الشارع عن الالغاء فيلزم ان يكون المسارعة الى سبب المغفرة واجبة ولكنه لا نسلم ان سبب المغفرة هو الاتيان بالمامور به على الفور على التعيين بل بمعنى الاتيان بالمامور به من غير اعتبار خصوص الفورية او التراخي على انا نقول لا نسلم ان المراد من الاية سبب المغفرة ثم سلمنا ان المراد جميع اسباب المغفرة واما الموخر فذلك ان لو كان للمقتضي عموم ثم نقول لو دلت هذه الاية على الفورية فانما دلت بدليل خاص وليس الكلام في ذلك وانما الكلام في ان صيغة افعل مطلق هل يقتضي الفورية ام لا فاذن ما دلت الاية على محل النزاع وما دلت الاية عليه فليس بمتنازع فيه والجواب عن الثالث والرابع ان ما ذكرتم من الدليل قائم فيما اذا قال اوجبت عليك ان تفعل في اي وقت شئت مع انه يجوز له التاخير عن اول وقت الامكان دل ذلك على بطلان ما ذكرتم واعلم ان هذا الجواب اعتمد عليه المحققون النافون للفور وقد يظن ان للخصم ان يقول صورة النزاع ما اذا لم يقع التصريح بجواز التاخير عن اول امكان الفعل وصورة النقض صرح فيها بجواز التاخير عن اول زمن امكان الفعل لان قوله افعل هذا الفعل في اي وقت شئت تصريح بجواز الترك في اول زمان امكان الفعل اذا شاء ذلك فيه واذا ثبت ذلك فللخصم ان يقول الموجب لعدم جواز الترك في اول زمان امكان الفعل عدم التصريح بجواز الترك مع ما ذكرنا من الدليل هذا المجموع معدوم في صوره النقض فاندفع النقض ولا يدفع هذا ان المجموع عدمي والعدم ليس بموجب فان الموجب امر وجودي لانه بعض الاموجبه الذي هو عدمي وبعض العدمي وجودي لانا بينا غير مرة ان هذه مغلطة ولم ينتبه لحلها من لم يفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وان الحق ان الموجبية والعلية والموثرية من الاعتبارات الذهنية الصرفة واعلم ان من صور النقض ايضا النذور والكفارات وما ذكرتم من الوجهين قائمان فيهما مع انه لا قائل بالفور فيها وعن الخامس المعارضة بالمثل وهي ظاهرة في المتن وقد سبق ان امثال هذه القضايا بالعرف فيه منعا وضعا قطعا فاليها وعن السادس انه منقوض بالنذور والكفارات وبما اذا قال افعل في اي وقت شئت وبالخبر كما اذا قال يدخل زيد غدا فانه يجب تحصيل الاعتقاد ولا يجب حصول الفعل اجماعا جوابا اخر وهو انا نمنع ان اعتقاد وجوبه على الفور موجب للامر بل ذلك يجب بدليل منفصل عن هذا الامر وهذا لانه اذا نظر علم ان امتثال امر الله واجب وان ذلك هو انه اذا علم او ظن ان امر الله للوجوب لغة او شرعا وكل ما هو واجب شرعا لا يجوز تركه يعلم او يظن ان ما اوجبه الله تعالى لا يجوز تركه فيعلم او يظن وجوب امتثال امر الله بواسطة تركب العقل لهاتين المقدمتين والاشتغال الى النتيجة ولا معنى لوجوب اعتقاد ايجاب ما اوجبه الله الا هذا فعلم ان اعتقاد وجوب ما اوجبه الله تعالى ليس مستفادا من الامر بل مما ذكرنا يمنع قوله اعتقاد الوجوب احد موجبي الامر ولا نعلم انا لا ندعي احد موجبي الامر ثم نقول ثبت ان هذا الاعتقاد على الفور فوجب ان يكون الفعل على الفور قياسا عليه قلنا اذا آل الامر الى ذلك فقياسا وضعه ثم نقول وجب ان لا يجب الفعل على الفور قياسا على حصول التراخي واعلم ان في كلام صاحب المعتمد ما يدل على انه منع كون اعتقاد الوجوب على الفور وذلك لانه قال ان لم يعلم السامع ان الامر للوجوب فاما ان يكون قد علم ان الفاظ الوجوب المطلقة لا تفيد الفور او لا يعلم ذلك فان علم ذلك فانه لا يلزمه العزم بل لا نقول انه لا يلزمه ان يعجل اعتقاد وجوب المامور به ولا الطريقة وذلك لا يفعل وان لم يكن الامر للوجوب فلا يلزمني في الثاني ولا فيما بعده ان افعل شيئا ولا يلزمني اعتقاد وجوب ذلك الشيء وان كان الامر على الوجوب فليس يلزمني ايضا فعل الواجب في الثالث لانه في الرابع فلم يلزمني اعتقاد الوجوب في الثالث

لان الفعل المامور به في الثالث غير متعين وجوبه وانما يلزمني ان انظر في الامر هل يفيد الوجوب اذا غلب على ظني انه ... ذلك واعلم ذلك فافعل عقيبه فاني افعل فيلزمني حينئذ فاني لا امن كون الفعل للوجوب هذا نص كلامه وقد تصرح بما ذكرنا من المنع وهذا جواب اخر عن هذه المعارضة لا نسلم ان الفعل يقتضي ذلك بل ان لم يعلم ان الامر وضع للوجوب لا يعتقد ان يفعل ما امر الله به واجب ولو فرعنا على مذهب المعتزلة في الحسن والقبح لا يلزم ذلك ايضا فان الحسن والقبح انما يقتضي ان المصالح او المفاسد معتبرة في الافعال اما اذا وردت في صيغة لا يعلم ولا يظن انها وضعت للوجوب يحملها على الوجوب وان لم يعلم كونها امرا فلا بد وان يعلم كونها امرا للوجوب او يعلم ان مصلحة ذلك الفعل يقتضي الوجوب

اما تجرد الامر عن كاف لانا نقول لا يدعي المصنف ان مجرد الامر كاف بل المدعى ما ذكرناه على الوجه الذي لخصناه غايته ما في الباب ان هذا البسط والتلخيص ليس بمصرح به في الفاظ الكتاب وذلك لانه شرح لكلامه وتقرير له ولا يلزم المصنف التصريح بالشرح والبسط والتقرير بل ذلك على الشراح ولا نعلم من قوله من ترك الله الفعل عنه فاذا نظر فيه علم ان امتثال نوع هذه الكلام على مذهب المعتزلة بل يجب ان يفهم من ذلك ادراك العقل وجوب الامتثال من تركيب المقدمتين على انا نقول هذا الكلام وهو المنع المذكور مندفع بالاصالة لا بمنع السند المنع ومنع سند المنع لا يوجبه له اصلا بل الجواب عن المنع الدلالة على المدعى واما سند المنع فان امكن ان يجعل معارضة تتوجه عليه المنع اذا جعل معارضة ولا يتوجه منعه اذا لم يجعل معارضة لا يقال ههنا دفع من الاوضاع الجدلية ولا يلزم كل احد اتباع ذلك الوضع لانا نقول الاوضاع الجدلية تنقسم الى قسمين احد القسمين هو واجب الاتباع باتفاق العلماء والنظار وهو انه انما يمنع او يعارض ما هو مدعى للمستدل واما ما ليس بمدعى له فلا يمنع ولا يعارض وشرطها هو غاية الظهور فانما ليس بمدعى لا يتعلق به له مع انه لم يحصل تعرضه ولا اثباته فلا يمنع ولا يعارض الخارج عن الدعوى والقسم الثاني منه ما اختلف فيه مثاله اختلاف ائمة النظر في تغيير غصب منصب التعليل وان القول بالموجب هل يسمع على حدته او لا يسمع الا اذا رد الى المنع او المعارضة وهذا القسم الاخير فيه مفوض الى اختيار المستدل احد الاصطلاحات والمعترض مانع يلزمه ان يتكلم على الاصطلاح الذي اختاره المستدل ولا يلزم المستدل اتباعه في ذلك وسنلقي عليك قولا كريما او فصلا مبينا في دقائق علم النظر وهو المشهور بعلم الخلاف والجدل اذا انتهينا الى اخر هذا الكتاب ان شاء الله تعالى فانا نورد ما يمس اليه الحاجة من هذا العلم والجواب عن السابع النقض بالكفارات والنذور وقد مر توجيهه ثم نقول لا نسلم اشتراك الصورتين في وصف مثبت للحكم فان قولكم استدعى افعل نقول لا يستلزم له للايجاب على الفور والاعتماد في الجواب على النقض واما منع المناسبة فان نقول اذا ثبت ان بين الصورتين مدارا مشتركا وهو الاستدعاء المذكور فنقول ذلك المشترك علة بالدوران ولا يشترط في المدار المناسبة وطريق تقرير الاشتراك في الاستدعاء ما سبق والجواب عن الثامن العرف وهو ان النهي يقتضي التكرار فيقتضي الفور بالضرورة والامر لا يقتضي التكرار فلا يقتضي الفور واعلم ان هذا الجواب ضعيف لانه يناقض ما اختاره المصنف وهو ان النهي لا يقتضي التكرار فلا بد له من جواب اخر ليستقر هذه المسالة ولا يناقض اختياره في مسائل الامر والنهي فنقول الجواب الصحيح منع كون النهي يقتضي الفور وسند المنع ما عرفت من الخلاف وعلى هذا الاختيار مختاره في مسالتي الامر والنهي لان اختياره ان النهي لا يقتضي التكرار فلا يقتضي الفور تفريعا على ما اختاره واما قوله ثبت ان الامر بالشيء نهي عن تركه قلنا لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن تركه في الحال او عن تركه في الجملة الاول ع والثاني س والاول هو محل النزاع بعينه وهذا لانه ان كان الامر بالشيء يقتضي الفعل يلزم ان يكون مستلزما للنهي عن تركه في الحال بل يستلزم النهي عن تركه وان كان امرا به بمعنى ان يدخل المصدر في الوجود فلا نسلم انه يستلزم النهي عن تركه في الحال في الجملة فهذا مصادرة على المطلوب والجواب عن التاسع النقض بقوله افعل في اي وقت شئت وعن العاشر لا نسلم انه لو فعله عقيب الامر يخرج عن العهدة وهذا لان من الواقفية من توقف في المقدم والموخر سلمنا ذلك لكن هذا الوجه مع غيره منقوض بقوله افعل في اي وقت شئت قال صاحب التلخيص الذي يدل على ان الصيغة تقتضي الفور وجوه اولها ان السيد لو امر عبده بفعل عاريا عن جميع القرائن ثم مضى من الامكان ولم يات به حسن من السيد ان يعاتبه على ذلك ويعلل بانه لم يمتثل ما امره به ولو لم يكن

الامر مقتضيا للفور بل لطلب الفعل فقط او كان مشتركا بين الفور والتراخي لما حسن ولكان للعبد ان يعتذر بان يقول امرتني بالاتيان
مطلقا واما امتثلت به مطلقا وانا عازم على الاتيان به واللازم باطل فالملزوم كذلك وثانيهما انه لو خرجت الصيغة عن
الفورية فاما ان يجوز التاخير ابدا او الى زمان معين لا سبيل الى الاول لان ذلك يناقض الوجوب ولا سبيل الى الثاني لان
اللفظ لا اشعار له بوقت فان قلت يجوز التاخير الى وقت يغلب على الظن انه لو لم يفعله لفاته قلت يلزم حرج لكن ان من مات
فجاة او قتل مغافصة لا يتحقق الوجوب في حقه ولانه لا يستفاد ذلك من دلالة الصيغة اما بالمطابقة او بالتضمن فظاهر
واما بالالتزام فلافتقاره الى اللزوم الذهني واستحالته ههنا ولان اوامر الشرع لا تنضبط بخيالات المكلفين وظنونهم ثم اورد
على نفسه بان قال لم لا يجوز التاخير الى بدل وهو العزم قلت يلزم ان يكون الواجب اما العزم او الفعل ولا يكون ذلك
واجبا معينا بل مخيرا لان الخروج عن العهدة اما بالاتيان بالعزم على الفور او بالفعل على الفور او بالاتيان بالفعل على
الفور او بالعزم على الفور والتخيير لا يقتضيه الصيغة ولانه لو صح التاخير على ما ذكرتم يسقط البدل فيقال ساعدتم على
اقتضاء الصيغة الفورية لانه لو اتى بالعزم او بالفعل على الفور يمضي عندكم فصار النزاع في ان المامور شيء معين
او مخير فلا يكون النزاع في الفورية وبالجملة اتفقوا على ان الشرع لو قال اذا جاء غد فصم صار العبد مامورا بالصوم
عند مجيء الغد ولا يجوز التاخير ولو لم يكن الصيغة مقتضية للفور لما كان الامر كذلك لان المعلق ههنا على الشرط
انما هو الامر وصيرورة المخاطب مامورا وذلك لا يقتضي سوى تحقق الامر عند مجيء الغد فان قال في هذا التعليق ما يعين
الوقت فان ذكر الغد يعين الوقت اي وقت الاتيان بالمامور به قضاء كما اذا قال صم اذا جاء غد قلنا ذكر الوقت يعين لوقت
نزول الامر لا لوقت فعل المامور به فالتعليق يدل على ان يعين نزول الامر بالمطابقة وعلى الامتثال بواسطة اقتضاء الامر الفور
فمن ذهب الى ان الصيغة لا يقتضي الفور لا يلزمه ذلك وهذا بخلاف قوله صم اذا جاء غد لانه لما قال صم صار امرا ثم بعد ذلك
عين وقت الامتثال بعين غد وفيما نحن فيه ما صار امرا قبل غد بل علق الامر به هنا هذا ما ذكره صاحب التلخيص لنصرة القائلين
باقتضاء الصيغة الفور وجميع ما تمسك به مندفع اما الاول فجوابه المنع والمعارضة بالمثل وما هو جواب عن المعارضة بالمثل فهو
جوابنا عن اصل هذا الوجه واما الوجه الثاني فهو الذي ذكره المصنف في المتن واجاب عنه واما ما ذكره في اثناء كون العزم بدلا
واما الوجه الثالث فجوابه ان وقت الامتثال فلا يتعين في الصيغة المذكورة اما قوله ذلك وقت نزول الامر لا لوقت فعل المامور به
فمن ذهب الى ان الصيغة لا يقتضي الفور ولا يلزمه ذلك فاسد وذلك لانه لا قائل بانه اذا قال اذا جاء غد فصم انه لا يلزمه
الصوم غدا الا فورا على ان الصيغة يقتضي الفور بل صوم الغد لازم له سواء فرعنا على اقتضاء الصيغة الفور او التراخي
والذي يوضح فساد ما ذكره انه لا فرق عند ائمة العربية بين قول القائل صم اذا جاء غد وبين قوله اذا جاء غد فصم في ان مدلولهما واحد
وان تقدم صيغة الامر او تاخرها واعلم ان صاحب التنقيح قال التمسك على الفور بالاحتياط ضعيف ولذلك اعرض عن التمسك
بالاحوط في باب ان الامر للوجوب قال الاحتياط ليس من امارات الوضع ولا من مقتضيات الوجوب بل هو من باب الاصلح ثم
من قوله افعل الآن تعد تاكيدا وفي اي وقت شئت تخصيصا وما ذكر فاسد لانا لا نستدل بالاحتياط على الوضع وانما نستدل
به على حمل اللفظ عليه وما ذكره انه افعل الآن وفي اي وقت شئت الاول تخصيص والثاني مسامحة ممنوع وذلك عين محل النزاع
فان الذين ذهبوا الى انه لا يقتضي الفور بل يقتضي القدر المشترك بين الفور والتراخي فانهم يقولون افعل الآن يعين لوقت
الامتثال وما يقابله وهو قوله افعل في اي وقت شئت توسع للمكلف في اوقات الامتثال وقوله الاول دال على طلب ادخال
الماهية في الوجود فقط ومن هذا القبيل قول بعضهم لا يلزم من كون الشيء راجحا ان ينتهي الى حد الوجوب بل يكفي ذلك لان
الرجحان ان كان في نظر المجتهد يحتم عليه القول بالراجح في نظره ويحرم عليه القول بالمرجوح في نظام او اعتقاده وان كان
في اعمال المكلفين فذلك هو الندب لانه اولى كان ذلك في طرف الوجود واكثر ذنبه ان كان في طرف العدم والله اعلم قال
المصنف رضي الله عنه المسئلة السابعة في ان الامر المعلق او الخبر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشرط والخلاف
فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة لنا وجهان الى قوله فان قيل الشرح قال رضي الله عنه اعلم انه شرع المصنف في ذكر
مسائل المفهوم ولم يقدم عليه مقدمة كاشفة عن حقيقة المفهوم واقسامه وبيان مذاهب الناس فيه ثم شرع في شرح المتن فنقول

قال امام الحرمين ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذي يسميه الاصوليون المفهوم قال الغزالي الضرب الخامس المفهوم
ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه ويسمى مفهوما لانه مفهوم مجرد لا يستند الى منطوقه والا
فما دل عليه المنطوق ايضا مفهوم وربما سمي هذا دليل الخطاب ولا التفات الى الاسامي وحقيقته ان تعلق الحكم باحد وصفي الشيء
هل يدل على نفي الحكم عما يخالفه في الصفة وما ذكره الامام يتناول مفهوم الموافقة والمخالفة وما ذكره الغزالي لا يتناول الا
مفهوم المخالفة وفيه نظر اخر وهو انه ليس المفهوم هو الاستدلال المذكور والاستدلال عن المفهوم قال الشيخ ابو اسحق في
شرح اللمع مفهوم الخطاب كلما نفهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق وفهم من معناه وقال صاحب الاحكام المفهوم ما فهم من
اللفظ في غير محل النطق وقال ابن الحاجب المفهوم ما دل عليه من اللفظ في غير محل النطق والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل
النطق وقيل المفهوم دلالة المنطوق على حكم المسكوت التزاما وهو فاسد لان المفهوم ما هو الدلالة بل المدلول على ما علم
من كلام الائمة هذا هو الكلام في حقيقة المفهوم واما بيان اقسامها اعني اقسام مفهوم المخالفة وقد رتبها الغزالي على
ثمانية مراتب الاولى وهي ابعدها وقد قر بطلانها كل محصل من القائلين بالمفهوم وهو مفهوم اللقب الرتبة الثانية الاسم
المشتق الدال على جنس كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام قال الغزالي وهذا يظهر الحاقه باللقب الرتبة
الثالثة تخصيص الاوصاف بالذكر وهي التي تطرأ وتزول كقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها وفي السائمة يجب فيها الزكاة الرتبة الرابعة
ان يذكر الاسم العام ثم يذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما لو قال في الغنم السائمة زكاة الرتبة الخامسة الشرط
وذلك ان يقول اذا جاءكم كريم قوم فاكرموه وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن الرتبة السادسة قوله عليه السلام انما الربا في النسيئة
وانما الماء من الماء فانه حصر في مدلوله انما قيل هو من باب المفهوم وقيل هو من باب المنطوق ونقله ابن الحاجب الحصر في نحو قولك
العالم زيد وصديقي عمرو منطوق وقيل مفهوم وقيل ليس منهما الرتبة السابعة مد الحكم الى غاية بالى وحتى وقال به من لا يقول
بمفهوم الشرط كالقاضي وعبد الجبار وقال به بعض الفقهاء لقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن الثامنة لا عالم في البلد الا
زيد ومنهم من زاد في اقسام المفهوم مفهوم الزمان كقوله تعالى الحج اشهر معلومات ومفهوم المكان كقوله تعالى ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد ومفهوم العلة كقوله صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف وليس مثله ومنهم من اعتبر من اقسامه
مفهوم العدد كقوله اعطه مائة دينار ومفهوم المانع كقولهم النجاسة مانعة من الصلاة فانه يدل على ان الطهارة شرط لصحة
الصلاة **تنبيهات** اعلم ان امام الحرمين نقل في كتاب البرهان ان لفظة انما في اثبات النفي فلا يكون مدلولها من اقسام المفهوم
ضرورة ان النفي والاثبات يدل على كل واحد منهما لفظ منطوق به الثاني انه عد بعضهم صديقي زيد من باب المفهوم في
دلالته على الحصر وقال ابن الحاجب الحصر من باب المفهوم في قول القائل العالم زيد والامام يقول انما لزم لان العالم مقرون بالالف
واللام فكانه كل عالم زيد واعلم انه قيل انه مفهوم وامام الحرمين ينكر ذلك ويقول قوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم ليس من هذا القبيل وليس ذلك من باب المفهوم الملقى من باب تخصيص الشيء بالذكر بل اهل العرف بالنقل وهذا مما لا يبعد
ادعاء الاجماع اهل اللسان فيه ومن اراد في ذلك حسوا نحو ما هب واما بيان مذاهب الناس فانا نذكرها في كل مسئلة من مسائل
الكتاب منفصلة والذي يتقدم ان الشافعي رضي الله عنه قال يكون المفهوم حجة مطلقا الا مفهوم الاسم واما الغزالي
والقاضي فانهما لا يقولان يكون المفهوم حجة اعني به مفهوم المخالفة قال الامام اما منكرو صيغ العموم فلا شك انهم
ينكرون المفهوم وشيخنا ابو الحسن الاشعري مقدم الواقفية فهو نقل النقلة عنه رد الصيغ والمفهوم وفي كلامه ما يدل على
القول بالمفهوم فانه تعلق في مسئلة الرؤية بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال لما ذكر الحجاب في اذلال
الاشقياء اشعر ذلك بتخصيص في السعداء وقد كشف على طول سعي عن كلام ابي الحسن انه ليس من منكري الصيغ على ما اعتقده
معظم النقلة عنه والبدء ما قال في مناظراته مع اصحاب الوعيد بانكار الصيغ وقال من ذهب الى انكار العمل بالظواهر فيما يبتغى
القطع فيه فلا يرى المنع من العمل بالظواهر في مظان الظنون ومذاهب القاضي بانكار المفهوم وكذا ابو حنيفة **تنبيه**
اعلم ان شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به الا يظهر ان السكوت عنه بذلك الحكم من المنطوق لا مساواة ولا خرج مخرج الغالب
كقوله تعالى فان خفتم الا يقيما حدود الله ولا لسؤال سائل او حدوث حادثة او تقدم حاجة له لوجوب او غير ذلك مما يقتضي

تحقيقه ثم انا نذكر هذه من المقاصد التي وانا نعقبهما على شرح مسائل المفهوم فلنشرح الان في شرح المسئلة التي نحن بصدد شرحها
الان فنقول الامر او الخبر المعلق على الشي بحرف يقتضي التعليق كان واذا ومهما وغير ذلك يقتضي ثبوت ذلك الجزاء عند تحقق
الشي المدلول على اشتراطه بحرف من حروف الشرط اجماعًا وهل يقتضي العدم المشروط عند عدم ذلك الشرط فيه الخلاف بين العلماء
مثال قوله اكرمه ان كان عالما ومثال الخبر ان دخلت الدار فانت طالق فنقول ههنا امور اربعة احدها ثبوت الجزاء
عند ثبوت الشرط وثانيها عدم الجزاء عند عدم الشرط وثالثها دلالة التعليق على ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ورابعها
دلالة التعليق عند عدم ثبوت الجزا عند تحقق الشرط ورابعها دلالة التعليق على عدم ثبوت الجزا عند عدم الشرط واذا عرفت ذلك
فنقول الدلالة الاولى متفق عليها والرابع هو المختلف فيه بعد الاتفاق على ان عدم الجزاء ثابت عند عدم الشرط لكن عند
القائلين بالمفهوم ثبوته بدلالة التعليق عليه وعند نفاة المفهوم ثبوته بمقتضى البراءة الاصلية فالحكم متفق عليه والاختلاف
في علته قال صاحب الاحكام اختلفوا في الحكم المعلق على الشي بكلمة ان ان الحكم على العدم عند عدم الشرط ام لا فذهب
ابن سريج من اصحاب الشافعي والكرخي وابو الحسن البصري الى ان الحكم على العدم عند عدم ذلك الشرط وذهب القاضي ابو بكر
القاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري الى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط وهو المختار واعلم ان في هذه
فقط الا يخفى على المتامل بعد فهمه ما سبق واختار الامام القول بهذا المفهوم والغزالي رحمه الله ولذلك
ايضا واضح فانه قائل بهذا المفهوم ومذهب ابي حنيفة انكار المفهوم في هذه المسئلة ايضا ولذا اما لك وقاله
ابو الخطاب الحنبلي في تمهيده المذهب المنسوب اختياره الى الشافعي رضي الله عنه قال صاحب المعتمد اعلم ان
شرط يدل على ان الحكم لا يثبت فيما عداه على كل حال ولا يمنع الشرط من قيام الدلالة على شرط اخر يقوم
مقامه على شرط ثان فصيغته انه لا شرط الا الاول فعلم انه اذا انتفى الشرط انتفى الحكم على كل حال وان
قام الحكم اذا انتفى الشرطان وان علمنا ثبوت الحكم مع انتفاء الشرط على كل حال علمنا ان ذلك
حكى القاضي ان تعليق الحكم بالشرط لا يدل على ان ما عداه بخلافه وانه يجوز ان يقوم
الشيخ ابي عبد الله وحكي عن الشيخ ابي الحسن انه يدل على ما عداه بخلافه وقال الشيخ ابو اسحق
الشيرازي في ... لله دليل الخطاب وهو ان يعلق الحكم على احد وصفي الذات يدل على ما عداه بخلافه
كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فلما علق الحكم على الفسق دل على انه اذا جاء عدل لا يتبين وكقوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم في سائمة الغنم الزكوة معناه ان لا زكوة في المعلوفة وهذا النوع من مفهوم الخطاب حجة عندنا تعرف به الاحكام بها
اذا لم يعد نطقا ولا شبها ولا فيها ثمة وسوا كان ذلك بلفظ الشرط او بغيره كالغاية او كان خاليا عن لفظ الشرط ولفظ الغاية
وذهب اصحاب ابي حنيفة رحمه الله واكثر المتكلمين الى ان ما عداه ليس بخلافه والحكم ما عداه موقوف على الدليل وهو مذهب
القفال الشاشي وابي حامد المروزي من اصحابنا وقال ابو العباس ابن سريج ان كان بلفظ الشرط كقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا وكقوله صلى الله عليه وسلم من جنته فاقتلوه اقتضى المخالفة وان لم يكن بلفظ الشرط لم يدل على المخالفة وهو قول
بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه قال ابن الحاجب واما مفهوم الشرط فقد قال به من لا يقول بمفهوم الصفة والقاضي
عبد الجبار وعبد الله البصري من المعتزلة على المنع واذ قد اتينا على نقل المذاهب في هذه المسئلة فلنشرع الان في
تقرير المدعى فنقول الدليل عليه وجهان الاول ان قول القائل اكرمه ان كان عالما يدل على شرط الاكرام
كونه عالما وشرط الشي ما ينتفي ذلك الشي بانتفائه ويلزم من ذلك المدعى اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان كلمة
ان حرف الشرط باتفاق النحاة ومعنى كونه حرف الشرط انه اذا دخل على شي دل على ان ذلك الشي شرط الجزاء ويوضح ذلك
انه لا فرق بين قول القائل ان جيتني اكرمتك وبين قولك اكرمك بشرط مجيئك الي عندي ولذلك قوله ان كان عالما اكرمه
يدل على ان شرط الاكرام كونه عالما فيكون ما دخل عليه كلمة ان او ما يدل على الاشتراط يدل على ان ما دخل عليه ان صار
شرطا بعد ثم شرط الشي ما ينتفي ذلك الشي بانتفائه والدليل عليه ان الفقهاء قالوا الوضوء شرط لصحة الصلاة وحولان
الحول شرط وجوب الزكوة وكذا الفقهاء مصرحون بذلك ثم انهم يعنون بقولهم انه شرط ان ذلك المشروط ينتفي بانتفائه والاصل

عدم النقل والمجاز فقد صحت المقدمة المذكورة الثانية ويلزم من صدقهما المدعى وهو ظاهر وتمام ايضاحه ان يقول اني
ابدل على ان ما دخل عليه صار شرطا للجزاء والشرط ملزوم وانتفا المشروط عند انتفا ذلك الشرط والدال على الملزوم
دال على لازمه ظاهرا ان كانت الملازمة ظنية وقطعا ان كانت الملازمة قطعية والملازمة ههنا ظنية فدل
ظاهرا فاذن قول القائل ان كان عالما فاكرمه يدل بالمطابقة على الاكرام وجوبا او ندبا عند كونه عالما ويدل
بالالتزام على عدم اكرامه ندبا او وجوبا بطريق الالتزام قال المصنف رضي الله عنه فان قيل لا نزاع
في ان النحويين سموا هذا الحرف بحرف الشرط لكن لعل ذلك من اصطلاحاتهم الحادثة كتسميتهم الحركات المخصوصة
بالرفع والنصب والجر وان لم يكن تسمية هذه الحركات بهذه الاسماء موجودة في اصل اللغة الى قوله الجواب
الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان المصنف رحمه الله اورد على نفسه اسولة فقال لا نسلم ان ما دخل عليه
ان صار شرطا للجزاء وان قال ان كلمة ان حرف الشرط بدليل اطلاق النحويين ذلك قلنا لا نسلم ان اطلاق النحاة
ذلك على اصل اللغة بل جاز ان يكون ذلك من مصطلحاتهم المختصة بهم كقولهم في سائر مصطلحاتهم كاطلاقهم الجر
والرفع والنصب سلمنا ان ذلك من الاوضاع اللغوية الاصلية لكن قلت ان شرط الشي ما ينتفي الشي بانتفائه
بل شرط الشي ما يكون علامة على ثبوته وهذا لانه يطلق الشرط على العلامة كقولهم اشراط الساعة واما ادعاءنا
جاز ان يكون المراد بالشرط فيما نحن فيه ذلك فيلزم من وجود الشرط بمعنى العلامة وجود ما حصل علامة عليه
لا غير واما انه يلزم من عدمه عدمه فلا سلمنا ذلك ولكن يلزم من انتفا الشرط انتفا المشروط مطلقا ام اذا
لم يوجد شرط اخر يقوم مقام الاول والثاني مسلم ولكن انما يلزم انتفا المشروط عند انتفا شرطه اذا
لم يوجد شي اخر يقوم مقام ذلك الشرط وهو صحيح قال المصنف رضي الله عنه الجواب الى قوله الى
الشرح قال رضي الله عنه اعلم انه اجاب المصنف عن السوال الاول بان ائمة اللغة
الشرط فوجب ان يكون ذلك من الاوضاع اللغوية الاصلية والا لزم النقل او المجاز
شرط الشي ما يدل على وجوده قلنا ليس كذلك وذلك لانه لو كان كذلك لما
يدل على صحة الصلاة ولا تسميه حولان الحول بكونه شرطا لوجوب الزكوة ولا الا
فان شيا من ذلك لا يدل على وجود ما جعل شرطا له واما اشراط الساعة وان كانت علامات ... كان احدهما الله
يلزم من وجودها والثاني انه يلزم من عدمها عدم الساعة فلا نسلم ان تسميته علامة باعتبار الحكم الاول بل هو
باعتبار الحكم الثاني وعلى هذا هو داخل تحت القاعدة وهي ان شرط الشي ما ينتفي الشي بانتفائه اما قوله يلزم
من انتفا الشرط انتفا المشروط مطلقا ام اذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا ان ثبت الشي واحد بعينه لا غير فاذا
انتفى ذلك الواحد انتفى المشروط وان ثبت ان الشرط احد الشيئين لا على التعيين فلا يلزم انتفا المشروط الا بانتفائهما
وسلمنا معروضه فاذا كان الشرط امرا واحدا بعينه فلو اثبتنا امرا اخر يقوم مقامه عند انتفائه يلزم ان يكون
الشرط احد الشيئين لا بعينه والمعروض خلافه واعلم ان صاحب الاحكام منع كون شرط الشي يلزم من انتفائه انتفاؤه
قال وعلى هذا انه قد يسمى الحكم في بعض صوره بعض الشرط ولا نزاع فيه وانما النزاع في لزوم انتفائه من انتفا شرطه ولا بد
وهذا المنع لانه شرط والشرط ما ينتفي الشي بانتفائه اي يلزم من عدمه عدم المشروط اجماعا او نقول هو مقتضى علم في
جملة صور استعمال اللفظ الشرط فوجب ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز قال المصنف رضي الله عنه
الحجة الثانية ما روي ان ... بن امية سال عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عمر رضي الله عنه عجبت
مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته الى قوله احتج
المخالف الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الكلام واضح غير انه بسط بعض البسط فنقول الدليل الثاني
على ان تعليق شي على غيره بان وما مرادفها يدل على ان الجزا ينتفي عند عدم انتفا ذلك الشرط وذلك لان القصر معلق
على الخوف في الاية بكلمة ان وذلك ظاهر ثم ان ابن امية تعجب من جواز القصر عند عدم الخوف وكذا لك عمر رضي الله عنه

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قررها على ذلك التعجب دل ذلك على ان تعلق ان المذكور ينبغي عند انتفاء ذلك الشي فيلزم
انتفاء جواز القصر عند انتفاء الخوف لانه لولا هذه الدلالة والا لما كان لتعجبهما معنى ولما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يرشدهما الى ما يرفع تعجبهما بسببهما معنى لانه يحتمل لكن شي من ذلك بل عدل الى قوله صدقة تصدق الله بها
عليكم دل ذلك على ان ما فهموه من الاية هو المفهوم الذي يقتضيه الاية وان جواز القصر مع الامن من صدقة الله
على العباد الجارية مجرى الرخص هذا هو وجه التمسك بالقصة المذكورة اعترض المصنف على الدليل المذكور بان قال
لا نسلم انه انما تعجب لما ذكرتم بل للتعجب وجه اخر وهو انهما عملا من الايات الواردة في باب الصلاة وجوب
الاتمام وان حالة الخوف مستثناة من القاعدة فما عدا حالة الخوف يجب اندراجها تحت القاعدة ويحتمل ان يندرج
عنتهما ونفي التعجب ثم نقول لما ذكرتم من الاية حجة عليكم وبيانه انه لو اقتضى التعليق انعدام الجزاء بانعدام الشرط
لا يقتضي جواز القصر عند الامن عملا بالمقتضي واللازم باطل اجماعا فالملزوم كذلك الجواب عن السؤال الاول انا
نقول قد بينا ان التعجب لما ذكرنا اما قوله التعجب لغيره وهو ما ذكره فلا نسلم ذلك وانما يلزم ذلك ان لو كانت
الايات الدالة على الصلاة دالة على وجوب الاتمام او يكون الاصل الاتمام بل نقل عن عائشة رضي الله عنها
انه قال كانت صلوة الحضر والسفر ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر واعلم ان للناس في هذه المسئلة الصلاة
قولين مشهورين في كتب الفقه احدهما ان القصر هو الاصل والثاني ان الاتمام هو الاصل قالت عائشة رضي الله عنها
فرضت الصلاة مثنى مثنى فاقرت صلاة السفر وزيدت في صلاة الحضر وقيل ان الصلاة فرضت في ليلة الاسرى
وصلى بها جبريل عليه السلام بالنبي صلى الله عليه وسلم صبيحة غد كلها ركعتين ركعتين الا المغرب صلاها ثلثا فلما كان بالمدينة
كملها الله تعالى الا المغرب والصبح سفرا وحضرا وقيل ايضا انها صليت كلها بمكة اربعا اربعا الا الصبح والمغرب
واذا عرفت ذلك فالمصنف منع ان الاصل الاتمام على احد القولين فعلى هذا لا ينفي التعجب وجه الا ما ذكرناه والجواب
عن الثاني ان مقتضى ما ذكرنا ان لا يجوز القصر عند الامن لكن يجوز ترك الظاهر ونحن نقول لمعارض اعترض صاحب
التحصيل هنا بان قال ليس مخالفة هذا الظاهر اولى من مخالفة ظاهر قولهم ان كلمة ان للشرط او ظاهر قوله ان
شرط الشي ما يوجب انتفاؤه انتفاء ذلك الشي والتعجب يحتمل لما سبق من الاحتمالات ومعارض بان ما قلناه لا يوجب بيانه العارض
مخالفة الدليل بخلاف ما قالوه وجوابه ان دلالة المفهوم يترك للمنطوق المعارض له بالاتفاق وقد عارض هذا خاص
المفهوم صريح قوله صلى الله عليه وسلم صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واذا ثبت ذلك فنقول اذا ترك ما
ذكرنا بترك المعارض راجح عليه واذا ترك ما ذكرتم من ان دلالة ظاهر الشرط يترك لا لمعارض راجح والاول اولى به
خرج الجواب عن باقي الكلام لا يقال ان لفظ الشرط مشترك بين امرين احدهما شرط سبب لا شرط وهو الشرط اللغوي
لتعاليق باسرها والثاني المشروط المعروف الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدم بخلاف
الشرط اللغوي وهو التعاليق يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فعلى هذا قول المصنف المعلق على الشي
لا يتم ولا الا التعليق اللغوي بمسئلة بعدها الوضوء لا يستقيم فان الانسان اذا ادعى حكما لمسمى من مسميات المشترك
لا ينبغي ان يثبته بالمسمى الاخر فانه اشتغال هذا الاعتراض لعصيهم وهو اقرب مما اورده التلمساني فانه قال وقد غلط
في هذه الحجة فانه اخذ الشرط بالاشتراك والشرط ينقسم الى شرط لغوي وهو ما دخل عليه ان او ما يقوم مقامها من
اسماء وظروف والى عقلي كالحيوة بالنسبة الى العلم وشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلاة وحدهما واحد وهو الذي يلزم
من انتفائه انتفاء الشي ولا يلزم من ثبوته ثبوت الشي وليس بمقوم احترازا من الجزء وما يدخل عليه حرف الشرط حكمه
بالعكس من ذلك فانه يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط ولا يلزم من عدمه عدمه لقوله صلى الله عليه وسلم من احيا ارضا
ميتة فهي له فيلزم من ثبوت الاحيا ثبوت الملك ولا يلزم من عدم الاحيا عدم الملك لتعدد اسباب الملك ولذلك اذا قلنا انا ما كان
ان كان هذا حيوانا فهو انسان يسمونه المنطقيون شرطيا متصلا واللازم عنه نفي الاول لنفي الثاني ووجود الثاني لوجود الاول
ولا يلزم من نفي الاول نفي الثاني لجواز ان يكون المشروط اعم كما في المثال المذكور واذا انقسم مسمى الشرط الى قسمين فالمحتج

المطلوب اذا اريد به في المقدمة الثالثة ما اريد به في المقدمة الاولى والا لكان جمعا لمجرد اللفظ ولا يصح وقد يعتذر
عن هذا الكلام بانا لا ننازع في ان ما ذكرتم مقتضى الكلام من حيث المنطوق ولكن ندعي انه يشعر مع ذلك اشعارا ظاهرا
لا قطعيا بالانتفاء عند الانتفاء فانه لو قال انت طالق كان مقتضاه نفوذ الطلاق لوجود السبب فاذا قلت ان دخلت
الدار فلست ابرم في وقوع الطلاق وانما ابرم في نفي الحكم بدون وجود ما علق عليه فلم يظهر ان الشرط الا في النفي قبل وقوع
الطلاق سبب اخر فليس ذلك هو المعلق قال الشيرازي الاستدلال من المصنف ضعيف لان التعليق بالاشتراك اللفظي في
مقام اختلاف الوضع مكابرة في الحقائق فان لفظ الشرط في عرف الفقهاء من الالفاظ الاصطلاحية والسبب والمانع والاصل
والحل مع شمول لزوم انتفاء الحكم مع انتفائه بمفهومه مغايرا للمفهوم الشرط في الذي ان حرفه في العربية فان المفهوم منه الاختصاص
لزوم ما جعل جزاء لحالة الوصف الذي دخلت عليه ان لاختصاص وجوده بها فان قوله ان جئتني اكرمتك لا يقتضي منع الاكرام
لا بالمجيء بل لزوم الاكرام للمجيء ومنع اللزوم دونه وهذا المفهوم هو منع السببية في عرفهم في مثل قوله تعالى ان كنتم جنبا
فاطهروا وهو مطلق على اللغة فان الشرط هو العلامة ولا يدفع الاشتراك بقول عائشة رضي الله عنها فان ذلك مذهب
عائشة رضي الله عنها وهو مذهب عمر وبن امية رضي الله عنهما وهي مسئلة مختلف فيها والاية تدل على وجوب الامام من وجهين احدهما
تسميته قصرا والصبح لا يسمى قصرا والثاني ان الحرج معلل بعذر فانه انما يستقيم ان لو كان القصر فيه الحرج ليسد انتفاؤه
الى العدم مستقيم ان وامعناه في الحكم فلا نقول هو من موجب الوضع فان كلمة ان توجب اختصاص الذكر بالموصوف كالصفة
فلا فرق بين قوله اعط الرجل ان كان طويلا وبين قوله اعط الرجل الطويل في انه نطق بالطويل وسكت عن القصير
ولا حكم للوضع في غير المذكور بل اقتضاء نظري استدلالي احد من قاعدة المفهوم التفاتا الى قرينة التخصيص كما في مجرد الصفة
وذلك لان الحلف العقلي ثم قبله فلا بد للتقييد من فائدة والاحتراز فيدل في الحكم وهو الاظهر وهذا عدم الفرق توجب
اعتدادا على المتكلم في المتعارف فلاجله سبق الذهن اليه ومنهم من يقول ان مستنده السبق دلالة الذكر مع العلم بالاستثناء
فبه يلزم من النظر التميم الفرق لا من الوضع ولا من الدلالة وهذا هو معنى نظر القاضي ومنكري المفهوم ويشهد
لما ذكرناه انه لو قال ان لم تدخلي الدار فلست بطالق لم يطلق بالدخول فانه يقتضي دلالة والطلاق لا يقع الا بلفظ
لانا نقول هذا الكلام مندفع وبيانه ان ما دخل عليه ان اما ان يكون من باب التعاليق التي هي اسباب او من باب الشرط وايما
كان يلزم من عدم ما دخل عليه ان عدم الجزاء اما ان كان سببا فلانه يلزم من عدم السبب عدم المسبب وبيانه ظاهر على ما سلمه
المعترض واما ان كان شرطا فالمعترض ما سلمه ثم ان كان المدعي ثبوت العدم عند عدم ما دخل عليه حرف ان فدلالة الظاهر
وان كان المدعي الدلالة فلان التعليق دل على السببية او الشرطية وعدم السبب ملزوم لعدم المسبب وكذلك عدم الشرط
والدال على الملزوم دال على لازمه جزما ويلزم من ذلك وجود الدلالة وهو المدعى واما قوله بمسئلة الوضوء لا يستقيم نفي
كلام غير مستقيم لان المصنف لم يذكر الوضوء على انه مثال فان المثال ينبغي ان يكون في الادلة وانما يذكر المثال الفقهي للطلاب من ابناء المبتدي
الذي لا مدربة له على اساس المعقولات الكلية فيفضل الغرض بذكر المثال الجزئيه والوضوء المذكور هاهنا وما جرى مجراه من جولان الحول
والاحصان انما ذكر للتمسك بها على ان معنى ما يلزم من انتفائه انتفاء ما جعل شرطا له واما ما ذكره التلمساني فالغلط منه لا من المصنف
وبيانه ان المدعى ان التعاليق يدل على الثبوت عند الثبوت مطابقة ويدل على العدم عند العدم التزاما وذلك هو المفهوم ولا ندعي ان
العدم اعني عدم ما دخل عليه حرف ان يستلزم عدم ما جعل جزاء له واذا اتضح ذلك فلا نسلم ان دلالة المفهوم منتفية في قوله صلى الله
عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له غاية ما في الباب ان الحكم عند ثبوت على وفق المفهوم ولم يعمل به وذلك لا يقدح في المفهوم وذلك
لان الشرط العمل بالمفهوم ان لا يعارضه منطوق على ما بيناه من شرائط القول بالمفهوم وقد عارض هذا المفهوم جملة من انواع
المنطوق وهي الادلة الدالة على ثبوت الملك باسباب اخرى غير الاحيا وهذا ظاهر واما قوله لو كان انسانا لكان حيوانا فلا نسلم
انتفاء دلالة المفهوم فيه بل الدلالة ثابتة غاية ما في الباب ان مدلولها غير ثابت وذلك لا يقدح في الدلالة وذلك لمعارض العقل
الصريح لها فلا حاجة الى الاعتذار المذكور وذلك بينا من اندفاع كلامه وسقوطه وبما ذكرناه اولا خرج الجواب عن قوله فاذا تقرر
مسمى الشرط الى معنيين كان جمعا لمجرد اللفظ وبما ذكرناه ايضا خرج الجواب عما ذكره صاحب التنقيح واما التمسك بقوله ان جئتني اكرمتك

ولا يستقيم له بينه لان ذلك عن محل النزاع فلا نسلم انتفاء دلالة المفهوم ثمة واما قوله لا يندفع الاستدلال بقول عائشة رضي الله عنها قلنا
يجيء في مقام المنع لا في مقام الاستدلال ولعل قول عائشة رضي الله عنها سند المنع واما قوله الاية تدل على وجوب الاتمام من حيث
فليس هذا موضع الجواب بل اللائق من الشروع واما ما ذكره بعد ذلك فليس ذلك بقادح في المدعا بل هو عين المدعى واما الذي
من السبب والشرط فقد بينا ان المفهوم سواء كان ذلك شرطا او سببا واما اندفاع قوله انه لم تدخل الدار فلست بطالق
ظاهر لانه لا يقع الطلاق بالمفهوم **قال المصنف رحمه الله** احتج المخالف بالاية والحكم اما الاية فهو ان المعلق بان على
شيء لو كان عدما عند عدم ذلك الشيء لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا لكان دليلا على جواز الاكراه
على البغاء ان لم يردن التحصن وقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا الى قوله المسئلة الثامنة **قال الشارح رحمه الله** اعلم
ان هذه معارضات في حكم المسئلة وتلخيصها التمسك بايات دالة بحكم المفهوم على احكام مع ان تلك الاحكام ليست بثابتة وبالحكم اما
الايات فمنها قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وذلك لان مفهوم الاية يقتضي ان لا يحرم اكراههن على البغاء
ان لم يردن تحصنا فيحل اكراههن على البغاء والحالة هذه وذلك باطل بالاجماع ومنها قوله تعالى واشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون
وجه التمسك ظاهر وكذلك الكلام في بقية الايات المذكورة والحاصل ان الحكم المنطوق غير منتف عند انتفاء هذه الشروط في
جميع هذه الايات ولو كان التعليق يقتضي انتفاء الحكم المنطوق به لما كان الامر كذلك واما الحكم فهو انه لو كان للشرط مفهوم هو
دليل على عدم الجزاء عند عدم ما دخل عليه كلمة ان لما وقع الطلاق المعلق على الدخول في حالة انتفاء الدخول عملا بالدليل اللازم
باطل لان الطلاق واقع اذا علق مرة اخرى وعلقه على شرط اخر ووجد ذلك الشرط او نقول اذا قال لزوجته ان دخلت الدار فانت
طالق لو اقتضى عدم وقوع الطلاق عند عدم الدخول لكان وقوع الطلاق بالتنجيز او تعليقه بشرط اخر مع وجود الشرط مناقضا له
جزما وذلك ليس بمناقض له بدليل اجتماعهما صدقا والجواب عن الاول يتقدم مقدمتين الاولى ان الاكراه انما يتصور على الفعل
المضاد لمقتضى الداعية فيشترط في تحقق الاكراه على الشيء تحقق الداعية الى ما يقابل المكره عليه ولا يجامعه واما اذا لم يكن داعية
الى ما يقابل الفعل المكره عليه او له داعية الى الفعل المكره عليه فلا يتصور الاكراه على ذلك الفعل اصلا المقدمة الثانية ان المستحيل
في نفسه لا يكون متعلق الاباحة ولا متعلق الحرمة ولذلك ايضا واجب الصدور والوقوع لا يكون متعلق الاباحة والحرمة
وهذه متفرع على ان التكليف بالمحال لا يجوز واذا ثبت صدق المقدمتين فنقول اذا لم يردن التحصن يلزم احد الامرين وهو
اما ارادتهن البغاء او عدم ارادة كل واحد منهما جزما وايما كان فلا يتصور اكراههن على البغاء اما اذا اردن البغاء فلان
الاكراه على البغاء شرطه تعلق الارادة بمقابله لما قررناه في المقدمة الاولى وهذا الشرط منتف لانا نتكلم على تقدير ارادتهن
البغاء واما اذا لم يردن البغاء ولا التحصن فلانه اذا لم يردن التحصن فليس لهن ارادة مقابل البغاء فيستحيل الاكراه على البغاء
لما ان شرطه تعلق الارادة بمقابله وهذا الشرط منتف حينئذ لانا نتكلم على هذا التقدير فثبت انه اذا لم يردن التحصن
امتنع اكراههن على البغاء واذا امتنع ذلك الاكراه في نفسه لا يكون متعلق الحرمة ولا متعلق الاباحة لما قررناه في المقدمة الثانية
واذا تقررت المقدمتان فنقول مقتضى مفهوم الاية انهن اذا لم يردن التحصن لا يحرم اكراههن لكن لا يلزم من عدم اكراههن
على البغاء حل اكراههن على البغاء وذلك لانه يستحيل اكراههن على البغاء على ما قررناه والمستحيل لا يكون متعلق
الحرمة ولا متعلق الاباحة لما بيناه واما الجواب عن بقية الايات فلم يذكره المصنف لعدم وثوقه على الجواب الذي ذكره عن تعلق
القصر على الخوف وقد قال في الجواب عنه ان ظاهر الشرط يمنع من ذلك لكن لا يمنع دليل على خلاف ذلك وقد علمت ان هذا الجواب
ضعيف وذلك لان للخصم ان يقول الاصل عدم ذلك المعارض ولا وجود ذلك المعارض يستلزم التعارض بين المقتضي والمانع
فيلزم الترك باحدهما وكل ذلك خلاف الاصل ومن هذا الوجه قال صاحب التحصيل في الجواب الصحيح كما نذكره اما قوله تعالى في
فكاتبوهم ان علمتم فالجواب عن التمسك به ان مفهومه ان لا يقتضي عدم الكتابة عند عدم العلم بان فيهم خيرا ولكن لا يجوز العمل بهذا
المفهوم لان شرط العمل بالمفهوم ان لا يخالفه منطوق على ما بيناه من شرائط القول بالمفهوم وقد خالف هذا المفهوم صريح دالة
على جواز الكتابة مطلقا واما قوله تعالى فاشكروا الله ان كنتم اياه تعبدون فان كلمة ان تستعمل حقيقة كما سبق وتستعمل لغير التعليق كما في قول القائل
ان كنت سخيا فافعل كذا والمراد بها الحث والبعث على فعل فلان بشأن المقتضي والمراد من الاية الحث على شكره وعبادته

فمن عليه فليسكت ولذلك قول القائل ان كنت كريما فاعط الف دينار واذا ثبت ذلك فنقول لما امكن حمل ان على التعليق
وجب حمله عليه لما ذكرنا وان تعذر حمله على ما ذكرنا صونا للكلام عن الالغاء واما انه تعلق القصر على الخوف فقد اجيب عنه
واما ابو الدهن فالجواب عنها انها خرجت مخرج الغالب وقد بينا ان شرط المفهوم ان لا يكون خرج مخرج الغالب وقد اجاب
المصنف عن هذه الايات في المعالم بما ذكرنا اولى لانه اشتمل على العائد فانها تابعة لان المنطوق في المفهوم ولا كذلك اذا لم
نقل بالمفهوم والجواب عن تنجيز الطلاق بعد التعليق هو ان يقتضي ما ذكرنا اذا كان المنجز هو المعلق واما اذا كان غيره فلا وعندنا
المنجز غير المعلق ولهذا اذا علق طلقة واحدة على الدخول ثم نجز فاما ان يكون المنجز واحدة او اثنتين او ثلثا وايما كان
فالواقع بالمنجز غير المعلق بيانه هو ان المنجز ان كان واحدة او اثنتين فاذا راجعها بعد ذلك ووجد الشرط في ذلك النكاح وقع
الطلاق المعلق ولو كان المعلق المنجز لما كان كذلك وكذلك نقول اذا كان المنجز ثلاثا فانها اذا تزوجت بزوج اخر وعادت
اليه ووجد الشرط وقع الطلاق ولو كان المنجز عين المعلق لاستحال ذلك والحاصل انا نمنع كون المنجز عين المعلق حتى يلزم
القول بالمفهوم ونخرج التنجيز بعد التعليق على القاعدة التي ذكرناها واعلم ان لنا جوابا اخر وهو ان صيغة التعليق بمفهومها
تقتضي عدم وقوع الطلاق عند عدم ذلك الشرط وتنجيز الطلاق يقتضي وقوع الطلاق بمنطوقه وقد بينا ان شرط
العمل بالمفهوم ان لا يعارضه منطوق وههنا قد عارضه منطوق فلهذا تركنا المفهوم وعملنا بالمنطوق وذلك يقتضي وقوع
الطلاق المنجز وهذا بعينه هو الجواب عن التعليق بعد التعليق والله اعلم خاتمة ان الغزالي منكر هذا المفهوم ولم يذكر
ما عول عليه في دفع هذا المفهوم وكذلك صاحب الاحكام وعن قائل بهذا المفهوم فلنفصل شبهه قال الغزالي في المستصفى
الشرط يدل على الوجود عند وجود الشرط ولا يتعرض للدلالة على العدم عند العدم والدليل عليه ان قول القائل احكم بالمال ان
شهد به شاهدان لا يدل على عدم الحكم بالمال بالشاهد واليمين والاقرار ... وليس نسخا للنص ولهذا المعنى جوزناه بخبر الواحد
وجوابه انه لا يكون نسخا للنص ولكنه معارض للمفهوم منطوقه فلا نعمل بالمفهوم لاجل المعارض الراجح وهو المنطوق وقد
بينا ان شرط العمل بالمفهوم عند القائلين به سلامته عن المعارض المنطوق وهذا الشرط معدوم ههنا واحتج على ان مفهوم
الشرط ليس بحجة ان ما علق عليه الحكم بكلمة ان اما ان يكون شرطا او لا يكون شرطا فان لم يكن شرطا فلا يلزم منه نفي
الحكم وان كان شرطا فلا يخلو اما ان يكون من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقا عند انتفائه او لا يكون لا جائز
الاول لمحال والا لامتنع وجود القصر المعلق على الخوف بكلمة ان وهو خلاف الاجماع وان كان الثاني فهو خلاف المطلوب
ثم اعلم ان هذا لا يدل على المطلوب وبيانه ان المطلوب من جهة الخصم ان صيغة التعليق لا تدل على عدم ما دخل عليه كلمة
ان عند عدم الشرط وهو لم يدل على ذلك بل دل على انه ليس من لوازم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقا عند انتفائه
وليس هذا المطلوب بل المدعى بمعنى الكلية الدلالة على العدم لا كون العدم لازما لعدم المشروط واما امام الحرمين فانه قال
من تعلق من مذاهب العرب قاطبة انها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به فاذا قال القائل من اكرمني اكرمته يشعر باختصاص
اكرامه بان يكرم ومن جوز ان يكون وضع هذا الكلام على ان يكرمه ملوما عن تعداي وتعدى قال الكلام معه الى التجهيل
والاحالة على نقل مذاهب العرب ولعله بعد هذا الى خصلة من التتمة وهي انا نكتفي فيها بظهور الاختصاص فاذا انكره شكوا ما ذكرناه
ليخطب مرسه عن استحقاق المعارضة قال الغزالي قال قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء وانما الشفعة فيما لم يقسم
فقد انكر اصحاب ابي حنيفة رحمه الله عليه وبعض المنكرين للمفهوم على انكاره وقالوا هو اثبات فقط فلا يدل على الحصر واقر القاضي
بانه ظاهر في الحصر ومحتمل للتاكيد وهذا هو المختار عندنا لكن حصر القاضي هذا بقوله انما ولم يطرد ذلك في قوله
صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات والشفعة فيما لم يقسم وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم والعالم في البلد زيد وعندنا ان هذا
يلحق بقوله انما وان كان دونه في القوة لكنه ظاهر في الحصر ايضا فاما بدليل الخصوصية من قول القائل زيد صديقي ومن
قوله صديقي زيد ومن قوله العالم زيد ومن قوله زيد عالم وهذا التحقيق وهو ان الخبر لا يجوز ان يكون اخص من المبتدأ بل
ينبغي ان يكون اعم منه او مساويا له فلا يجوز ان يقول الحيوان انسان ويجوز ان يقول الانسان حيوان فاذا جعل زيد
مبتدأ فقال زيد صديقي جاز ان يكون الصداقة اعم من زيد وزيد اخص من الصداقة لان المبتدأ يجوز ان يكون اخص من الخبر

اما اذا جمع الصدين مبتدا معا لا صد نفي زيد ذلو كان له صدين آخر كان الخزاحم في المبتدا وكان الحراحض وكان قوله اللون سواد
والحيوان انسان فذلك ممنوع وان كان عكسه جايز فان قيل يجوز ان يقول صد نفي بدو عمرو ايضا والولا لمن اعتق وان كان
وان باع بشرط العتق ولو كان للحصر لكان هذا انتقاصا له قلنا للحصر بشرط ان لا يتصل به قبل الفراغ من الكلام بغيره كما ان
العشره لمعناها بشرط ان لا يتصل به الاستثنا **قال المصنف رحمه الله المسالة الثامنة** في الامر المقيد
بعدد هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه اما في جانب الزياده فمن كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت
ذلك الامر في العدد الزائد لان الناقص موجود في الزايد لعله ذلك الامر حاصله عند حصول العدد الزائد الى قوله اخر
الخالف **قال الشارح رحمه الله** اعلم انه لا بد من نقل المذاهب المنقوله وبيان ما هو المختار منها مع اقامة الدليل
على صحة المختار اما الاول فنقول قال ابو الحسين البصري في المعتمد ان من الناس من قال ان الحكم اذا علق بعدد دل على ما عداه
بخلافه ومنهم من قال على ذلك ثم اختار انه لا يدل فانه قال بعد ان ذكر ما تمسك به المصنف من الدال على انه لا يدل
فان ان تعلق الحكم بعدد لا يدل على نفي ما زاد عليه او نقص عنه ولا على اثبات ما زاد عليه او نقص عنه الا باعتبار زايد وقال
ابو الخطاب الحنبلي في تمهيده فان علق الحكم بعدد دل على ان ما عداه بخلافه نص عليه امامنا احمد رضي الله عنه في رواية محمد بن العباس
وقد سيل عن الرضاع فقال قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان فاذا دل على التحريم وبه قال مالك
وداود وبعض الشافعية وقال اصحاب ابي حنيفة والمعتزلة والاشعرية وجل اصحاب الشافعي وابن داود لا يدل قال صاحب
الاحكام اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على ما عدا ذلك العدد بخلافه ام لا والحق التفصيل وهو ان الحكم اذا قيد
بعدد مخصوص فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد عليه بطريق الاولى بخلاف ما نقص عنه ومنه ما هو بالضد فالاول كقوله
عليه السلام اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا والثاني كما اوجب حكم الزاني مايه وما لم يدل عليه بطريق الاولى كالناقص عن قلتين
والزايد عن المايه فمختلف فيه ذكره في منتهى السول واختار المصنف ان تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفي الحكم عما زاد على ذلك
العدد او نقص عنه والدليل عليه ما ذكره وبيانه ان تخصيص الحكم بالعدد قد ثبت معه نفي الحكم عما زاد عليه وقد يكون معه ثبوت
الحكم فيما زاد عليه هذا في جانب الزياده واما في جانب النقصان فكذلك فقد ثبت معه نفي الحكم في الناقص عن ذلك
العدد وقد ثبت معه ثبوت الحكم في الناقص عنه ويدل على ما ذكرناه في الامثله المذكوره في المتن واذا ثبت ذلك فنقول لو دل
تخصيص الحكم للعدد المخصوص على نفي الحكم عما عدا ذلك العدد من الناقص والزايد عليه لثبت ذلك في جميع صور الزايد عليه
والناقص عنه عملا بالدليل واللازم منتف لما ذكرنا من التخلف في تلك الصور فينتفي الملزوم وهو المطلوب واعترض صاحب
التلخيص على هذا بوجوه اولها انه لم يعين محل الخلاف فلا يكون الحجه مضايقه وثانيها ان المخالفين في هذه المسئلة هم القايلون
بالمفهوم ولهم شروط معدوده في دلالة تخصيص العدد بالذكر على نفي الحكم عما عداه فالاحتجاج باسقاط كل منها مطلق العدد
لا يكون مصادفا لمحل النزاع الخلاف وثالثها ان ما ذكره من صور التخلف لا ينافي ما يدعونه كالعام المخصوص ورابعها قوله اذا كان العدد
الناقص علة لعدم امر كان العدد الزايد علة ايضا غير مطرد فان اداء الركعتين عن فرض الصبح علة للاجزا ولعدم وجوب الاعاده
والقضا ولعدم القضا في العهده ولو اتى بالزياده يجب عليه الاعاده او القضا ويكون باقيا في عهدة الامر وكذلك استعمال
الانسان مقدارا معينا من الدوا او الغذا في الكيفية والكم علة لحفظ الصحة ولعدم حدوث الامراض ولو زاد في كميته او في
كيفيته زاده بالافراط مرض ونظاير ذلك كثيره ولذلك يقول حظر الله علينا الانتصار في حد الزاني على المايه ولم يحظر
علينا الاقتصار في الزياده على الواجب بل اوجب الاقتصار على المايه فان قيل مورد النقض بحكم المواقعه بين الزايد والناقص
في حكم ما لا ان خصمه يدعي المخالفة بينهما في جميع الاحكام فيما ذكره من الامثلة غنية عن دعوى الاطراد فلا خصمه ليس يدعي المخالفة بين
الزايد والناقص في كل حكم بل يدعي مجموع ما يتعلق بعدد معين من الاحكام بالدليل يقتضي نفي ذلك المجموع عن الزايد والناقص اظهار
الفايدة التخصيص والله تعالى اوجب علينا في الزاني مايه ومعناه يتضمن انه حظر علينا الاقتصار على ما دون المايه وحظر الزايد
ايضا على هذا العدد فمجموع هذه الاحكام مخصوص بالمايه لا يوجد في الناقص ولا في الزايد وكذلك اذا اوجب الله تعالى
علينا في الصبح اداء ركعتين وعلق بهما البراءة في العقاب في الخروج عن عهده الامر وهذا المعنى لا يوجد في الزايد ولا في الناقص

العدد الزايد هل يدل على حكم ما زاد عليه او نقص

نقصا
وعلى هذا المثال في سابر الصور وعلى هذا اطلبن في جميع ما اورده نقضا وقد اتفقنا على ان تخلف المدلول عن الامارات لا يقدح
في دلالة الاماره والجواب عن الاول صرح بالمسئلة اللازمة عن دليله ومنه يفهم محل الخلاف فانه قال ليس ان تقييد الحكم على العدد
لا يدل على نفيه عما زاد او نقص الا بدليل منفصل على انا لا ننكر ان التصريح بمحل الخلاف في اول المسئلة اولى ولكن عادة النظار
المسامحه في مثل ذلك اذا كان محل الخلاف مشهورا بينهم والامر كذلك وعن الثاني ان الذي يقدح فيما ذكره المصنف
بيان ان التخلف في تلك الصور انما هو لمانع مخصوص فهذا قادح فيما ذكره المصنف ولكن المعترض لم يفعل ذلك بل ذكر ما يدل
على ان التخلف لمانع ونحن نمنع ذلك وبتقدير التسليم فالدليل تام وذلك لانا نقول لو دل الحكم بالعدد على نفي الحكم
عما عداه لدل في تلك الصور المذكوره جزما وبعد ذلك نقول الحكم بمقتضى المفهوم اما ان يثبت في تلك الصور ام لا فان ثبت
يلزم خلاف الاجماع وان لم يثبت فالتخلف في تلك الصور اما ان يكون لمانع او لا فان لم يكن لمانع يلزم الترك بالدليل السالم
عن التخلف لمانع وان كان لمانع يلزم التعارض وما هو لازم منتف فينتفي الملزوم وعن الثالث ان ما ذكره اما ان يجعله
نقضا او معارضه وانما كان يتوجه منع اما اذا جعله نقضا فانا بينا وجه المنافاة ويلزم ذلك من ترك الدليل بغير معارض
على الوجه الذي ذكرناه وان جعله معارضة قياسا عليه فهو فاسد وذلك لانه اما ان يقول مفهوم العدد حجة قياسا
على العام المخصوص فاما ان يعني ذلك على كون العام حجة فيما عدا صور التخصيص فيكون ذلك قياسا الى المفهوم على
المنطوق وذلك باطل ان سلمنا جريان القياس في اللغات وان لم يمنعه فهذا النوع من القياس فاسد لوضوح الفرق واما الوجه
الرابع فنقول سلمنا ما قاله المصنف على وجهه فان المصنف لم يقل اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر كان العدد الزايد ايضا
علة بل قال اذا كان العدد الناقص علة لعدم امر امتنع ثبوت ذلك الامر في العدد الزايد وهذا غير ما اورده المعترض
ثم نقول ما اورده من النقض مندفع وبيان ذلك ان اداء الركعتين عن فرض الصبح اذا سلمنا انه علة للاجزا ولعدم ... فاذا اتى
بالركعتين باركانهما وشرايطهما ولا معترض للعدد او ان يعترض فيعرض لما هو الواقع وجوبه وهو مقدار ركعتين وياتي
بالتسليمة الواجبة في موضعها بعد الفراغ من الركعتين ثم ياتي بما شاء من الركعات فانه يترتب تلك الاحكام المذكورة على اداء
الركعتين اذا اتى بهما على الوجه الذي يعينهما ولا يقدح في تلك الاحكام الزياده واما النقض بالدوا والغذا فمندفع لانا نقول
ان الاتيان بالزايد لا يقدح في موجب الناقص اذا لم يكن الزايد موجبا لحس ما يضاد موجب الناقص وبعد العدد اندفع النقض
المذكور وذلك لان الدوا اذا ... لعدم عرض بكميته مخصوصة والزايد واما الزايد عليها موجب لحس ما يضاد موجب
الناقص فان موجب الناقص الصحة واما حديث حرمة الاقتصار على الناقص ووجوب ... الزايد والناقص في ... حقيقته
يدعى المخالفة بينهما في جميع الاحكام فيما ذكره من الامثله غنية واما قوله الخصم لا يدعي المخالفه بين الزايد والناقص
في كل حكم بل يدعي ان المجموع ما يتعلق بعدد معين من الاحكام فالدليل يقتضي نفي ذلك المجموع عن الناقص والزايد
اظهار الفايدة التخصيص فلنا الكلام مع من يدعي ان تخصيص الشي بالعدد يدل على المخالفه بينهما في جميع الاحكام وقد
دللنا على خلاف ما ادعاه الخصم وان كان ما ذكره المعترض مذهبا له فليس لنا معه بحث حاصله اختيار مذهب لم
يتعرض لنفسه ولكن انما سلك هذا المعترض هذا المسلك وهو اذا عجز عن الاعتراض على الدليل الدال على فساد مذهب
من المذاهب يختار مذهبا اخر غير الذي قصد اثباته ويعترض على الدليل ويقول لم ما دل على فساد هذا المذهب
الذي يعتقده واحال ... بعسفا ... لمذهب الذي انفرد باختياره الى من يقلده من الخصوم في المسلة
ودل ذلك عند اهل التحقيق وخروج عن الصواب واما قوله اتفقنا على ان التخلف عن الامارات لا يقدح في دلالة الامارة
واعلم ان المدعي للاماره اما ان يدعي ثبوت موجب الاماره في جمله صور وجودها او يدعي دلالة الامارة على موجبها بمعنى ان
يحرك النظر الى الاماره وقطع النظر عن معارضها يغلب عليه الظن بثبوت موجبها فان ادعى الاول فالتخلف قادح فيه جزما
وكيف لا والعلل الشرعيه امارات على راي المحققين مع ان صاحب هذا المذهب يورد التخلف على العلل الشرعيه والكلام
في ذلك مستقصى في مسئلة تخصيص العلل الشرعيه واما اذا ادعى دلالة الاماره بالتفسير الذي ذكرناه فهذا
كلام ساقط عن ... لانا نمنع كون التخصيص بالعدد يوجب غلبة الظن بانتفاء الحكم عن العدد الزايد عليه والناقص عنه

قال المصنف رحمه الله احتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي ان الله تعالى لما قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين فعلم ان الحكم منتف على الزيادة الى آخر هذه المسألة **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان الخصم تمسك بوجهين الاول السنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لما نزلت الآية المذكورة والله لازيدن على السبعين ووجه التمسك به انه لما علق عدم المغفرة على السبعين ثم قال صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين دل ذلك على انه عقل من الآية ان الحكم مقيد بعدد وهو عدم المغفرة وان تعلق الحكم على عدد يدل على انتفاء ذلك الحكم عما عداه ولاجل ذلك قال لازيدن حتى ينتفي عدم المغفرة واما الاجماع فهو ان الامة عقلت من الآية ان حكم الزائد يجب ان يكون مخالفا لحكم الناقص لان حكم الزائد واجب كون حد القاذف مقيدا بالثمانين في الآية ان الزائد عليها غير واجب والا لما كان للتقييد بالعدد فائدة والجواب لا نسلم ان قوله صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين كان لما ذكرتم بل ذلك لرجاء المغفرة على السبعين لما قلتم انه ليس كذلك واما الاجماع فلا نسلم ان الامة عقلت من الآية عدم وجوب الزائد على الثمانين بل ذلك عقلت بمقتضى البراءة الاصلية قال صاحب التلخيص ما ذكره من الجواب عن الاحتجاج ضعيف اما الاول فلو جب احد امرين اما ان الحكم في السنة معلق بالشرط وقد ساعد على ان الحكم المعلق بالشرط يجب عدمه عند عدم الشرط فلا يمكنه انكار ذلك وكيف اشتغل بدفع ما اثبته بل كان الاولى ان يقول انما دل على نفي الحكم عما عداه لصيرورة كون العدد المخصوص شرطا وقد ثبت ان الحكم المعلق على الشرط يجب انتفاؤه عند انتفاء ذلك الشرط لكن اورد هذا الجواب لكونه ورد عليه الاشكال من وجه آخر وهو ان يقال انه اذا كان العدد شرطا يجب حصول الجزاء عند وجوده ولان هذا العدد موجود في الزائد عليه فيجب حكم الزائد مثل حكم السبعين وانما قلنا انه يجب وجود الجزاء عند وجود الشرط لان من نقل عنهم وجوب انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط منهم اهل العربية او جوانب وجود الجزاء عند وجود الشرط بل النقل عنهم في هذا اظهر واشهر ومن هذا يتضح الاشكال في المسألة التي قررها سابقا ويعلم منه ان الدلالة على نفي الحكم عما عدا المذكور يشاكل عموم كون الحكم معتدا بالصفة لا من خصوص ادخال ان منه والوجه الثاني وهو قوله فلعل النبي صلى الله عليه وسلم علم حصول المغفرة لو زاد ليس بجواب عن المعارضة بل يقويها وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم لما علم عدم جواز المغفرة عند الاستغفار سبعين مرة لا جائز ذلك ويجوز عند الزيادة علم بان حكم الزيادة مغاير لحكم السبعين فان الحكم المخصوص بالسبعين منتف عن الزائد عليه والجواب عن الثاني ايضا ضعيف لانه قوله النفي انما عقل المنفي على حكم الاصل ليس جوابا بل هو ايضا يقويها لانهم لما علموا ارتفاع الحكم للاصل في الثمانين فهو ان حكم ما عداه بخلافه واما في الناقص عن الثمانين فلان لا يجوز الاقتصار عليه واما في الزائد فلانه لم يرتفع فيه حكم النفي على الاصل فهو عين ما يدعونه لانه يخالف ما يدعونه واعلم ان ما ذكره مندفع وبيانه هو انا نقول لو اجاب بما ذكره المعترض وهو ان قوله صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين بناء على مفهوم الشرط لا على مفهوم العدد لتوجه عليه الاشكال الذي نبه له المعترض وهو انه اذا زاد على السبعين والسبعون موجود في الزائد على السبعين يلزم عدم وجود المغفرة عند عدم الزيادة على السبعين وذلك خلاف مرجوه صلى الله عليه وسلم فلهذا لم يجب بما ذكره واما قوله ومن هذا يتضح الاشكال في المسألة التي قررناها سابقا ويعلم منه ان الزائد على نفي الحكم عما عدا المذكور ليس من عموم كون الحكم معتدا بالصفة لا من خصوص ادخال ان منه فلنا منع ولم يذكر المعترض على ذلك دليلا بل هو مجرد دعوى كيف وان الذي ذكره ان توجه فهو يرد على القاعدة المتفق عليها وهو ان المعلق يدل على وجوب نزول الجزاء عند وجود الشرط ولا يرد على ما هو محل الخلاف ولا على ما هو اختيار المصنف منه لانه عدم الشرط على عدم المشروط ثم نقول ولئن سلمنا جميع ما يقوله المعترض في هذا الوجه فلا يلزم من ذلك الا انه كان للمصنف جواب آخر عن حجة الخصم فيقول عنه وهذا ليس باشكال اصلا على كلام المصنف واما الوجه الثاني من كلام المعترض فليس الا اعادة حجة الخصم والمنع الوارد على حجة الخصم لم يكن عنه جوابا اصلا وتوجيه المنع على كلام المعترض بان نقول لا نسلم بانه لما جوز المغفرة عند الزيادة على السبعين كان ذلك لكونه فهم من ان المعلق على عدد يجب نفيه عما عداه بل ذلك لرجاء اصل المغفرة من كرم الله ورحمته لا لانتفاء العدد المعلق عليه عدم المغفرة واما قوله من ذلك يقوي الحجة وليس بجواب فمعلوم انه جواب وليس بمقو واما قوله الجواب عن الوجه الثاني يقويها وليس بجواب فهو فاسد ايضا وبيان فساده انه قال لما علموا ارتفاع حكم البراءة الاصلية

في الثمانين

في الثمانين فهو ان حكم ما عداه بخلافه فاما ان يدعي ان ذلك يفهم من ايجاب الثمانين او من نفس ارتفاع حكم البراءة الاصلية في الثمانين لكونه من لوازم ايجاب الثمانين او من غيرهما الاول هو محل النزاع فهو مصادرة على المطلوب والثاني ممنوع وسند منع تسليمه ولا حاجة به نفعا فانه ليس في ذلك ما يساعد فيه والثالث محال اذ لا وجود له ههنا جزما فقد ثبت جميع ما ذكره هذا المعترض ولولا اني احببت النصح لطلبة العلم وللمسلمين كافة لما نظرت في امثال هذه الكلمات ولا اشتغلت بالجواب عنها لعلمي بان الناظر فيها والجواب عنها لا يتعلق لطالبين طلبة العلم فيمن هذه الاسولة ولا ياتي له الجواب عنه فيعتقد صحته ويجوز صحة امثاله فيتورط في ورطة الجهل وبحر الشبهات والله الموفق وعليه المعول **تنبيه** المسألة ان ابن برهان ذكر جوابا آخر عن السنة قال كما نقلوه عن النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين ما صح والصحيح المنقول عنه انه قال والله لو علمت اني لو زدت على السبعين غفر لهم لزدت وهذا هو اللائق بفعل النبي صلى الله عليه وسلم فان هذا الكلام ما خرج مخرج الحقيقة بل في معرض قطع الياس عن المغفرة ومثل هذا جار في مطرد العرف وانما يقصد به المبالغة في الياس عن عين مقصود السائل ولهذا قال الباري ذكر ذلك بالمبالغة وانما خص السبعين بالذكر لان ذلك العدد يعد نهاية في المبالغة وهذا الجواب ذكره الغزالي ايضا وامام الحرمين قال ان الحديث المذكور لم تصح صحته امام الحديث ومال الى الجواب المذكور وذلك على تقدير صحته

قال المصنف رضي الله عنه **المسألة التاسعة** في الامر المقيد بالاسم الجمهور منا ومن المعتزلة ان الامر والخبر المقيد بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه فالقول القائل زيد في الدار لا يدل على ان عمرا ليس في الدار فاذا امرت لا يدل على ان غيره ليس بواجب وقال ابو بكر الدقاق انه يدل الى آخر هذه المسألة **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم انه لا بد من نقل مذاهب العلماء في هذه المسألة ثم اختيار ما هو الصحيح منها وندل على صحة ما اختاره وصاحب البرهان ان الشافعي رضي الله عنه نص على ان تخصيص المسميات بالالقاب لا يدل على نفي الحكم عما عداها وذهب ابو بكر الدقاق من ائمة الاصول الى ان التخصيص بالالقاب ظاهر في نفي ما عدا المنصوص عليه وقال صار الى ذلك طوائف من اصحابنا وقال ايضا قد سبق علماء الاصول هذا الرجل في مصيره الى ان الالقاب اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفي ما عداها وهذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تقارض ارباب الالباب وتقابهم فان من قال رايت زيدا لم يقتض ذلك انه لم ير غيره قطعا وعندي ان المبالغة في الذكر عليه سرف ثم قال بعد ذلك والدليل انه قد استبان ان تخصيص اللقب بالذكر لا يخلو عن فائدة وهي غرض المتكلم وان الغاء الكلام مرسلا اعتقدنا غرضا مبهما ولم ندرك اسقاط المسمى من فوائد التخصيص وهو اختيار امام الحرمين واختيار الغزالي وكل محصل انه لا مفهوم للالقاب وقال ابو الخطاب الحنبلي في تمهيده فان علق الحكم باسم دل على ان ما عداه بخلافه نص عليه امام احمد رضي الله عنه وبه قال بعض الشافعية ومالك وداود وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين لا يدل ان ما عداه بخلافه وقال القاضي عبد الوهاب المالكي اما من ذهب الى ان النص على الاسم العلم يدل على ان ما عداه بخلافه فانه جاحد لما نعلم ضرورة من اهل اللغة خلافه لانا نعلم ضرورة ان القائل اذا قال رايت زيدا انه لم يقصد ان ما عداه بخلافه عند رؤيته ولا نعلم رؤيته ولان الامر لو كان كما قالوه لم يكن في اللغة صيغة موضوعة للاخبار عن مخبر واحد وفساد ذلك معلوم من وضع اللسان بالضرورة واعلم ان ما اختاره القاضي عبد الوهاب يخالف لما نقله ابو الخطاب الحنبلي عن مالك فيما حكاه القاضي عبد الوهاب ان احدا من اصحاب مالك في هذه المسألة فلنا ما ذكر وقال صاحب الاحكام اتفق الكل على ان مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للدقاق واصحاب احمد بن حنبل وقال ابن الحاجب مفهوم اللقب ليس بحجة عند الجمهور خلافا للدقاق وبعض الحنابلة لنا وجوه الاول ان تخصيص الحكم بالاسم لو دل على نفي الحكم عما عدا المسمى ظاهرا لكان القائل زيد آكل مع علمه بان غيره يشاركه في ذلك الفعل كاذبا ظاهرا واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ظاهر وذلك لانه اذا كان قوله زيد آكل اخبارا عن عدم كون عمرو آكلا مع انه علمه بخلافه يلزم ان يكون كاذبا في الاخبار عن عدم كون عمرو آكلا لانه اخبار بخلاف الخبر عنه مع علم المتكلم بالمخالفة وذلك كذب اجماعا ولو كان كذبا لما كان اخبارا جائزا لان الكذب غير جائز اجماعا واللازم باطل فالملزوم مثله كذلك هذا الوجه قوي والمصنف نبه على ما ذكرته ونحن حررنا صورته وصاحب المعتمد ايضا ذكر هذه الحجة على وجه آخر فقال زيد آكل لا يدل على ان عمرا ليس بآكل وذلك لانه لا يدل اللفظ عليه اذ لو دل اللفظ عليه لما حسن من الانسان ان يخبر بان زيدا آكل الا بعد ان يعلم ان عمرا ليس بآكل لانه اذا لم يعلم ذلك كان قد اخبر بما لا يعلم انه كاذب فيه ولا يامن ان يكون فيه كاذبا وفي علمنا

استحسان العقلاء الاخبار بان زيدا اكل مع علمه بان غير زيد اكل على ما بيناه واما الوجه
الثاني فضعيف وبحوثه مع ضعفه ان يقول لنا فرع يثبت الحكم فيه بالقياس فقط لا فرع والى يسقطوا جمعه ولذلك
الاجماع يقع تبعا على القول بكون القياس حجة واذا ثبت ذلك فنقول لو دل تخصيص الاسم على نفي الحكم عما عداه فاذا نص
الشارع على حكم في بعض المسميات باسمائها المخصوصة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق
الى اخره فاما ان يكون ذلك التخصيص دالا على نفي الحكم عما عدا تلك المسميات ام لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وذلك لانه اما
ان يوجد مع التنصيص على حكم الفرع او لا فان وجد لم يكن الحكم بالفرع ثابتا بالقياس فقط والمفروض خلافه
وان لم يوجد كان القياس دالا على ثبوت مثل حكم الاصل والنص يقتضي عدمه فيلزم التعارض بين الدليلين وذلك
يستلزم الترك باحدهما وهو خلاف الاصل وهذا الوجه ضعيف مع ما اعطيناه من قوة الصورة وذلك لانا نقول لا نسلم
ان احدهما يستلزم الترك وهو على خلاف الاصل قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل هو على التفصيل وذلك لان الترك بالدليل
الراجح او المساوي خلاف الاصل واما الترك بالمرجوح لوجود الراجح فلا نسلم ذلك وهذا لان هذا المفهوم اذا عارض القياس
كان القياس راجحا على هذا النوع من المفهوم فيترك هذا المفهوم لاجل المعارض الراجح ويتوجه المنع على قوله النص
مقدم على القياس بان ذلك هو منطوق كذب مفهومه وهذا المنع نبه له صاحب الاحكام ايضا الوجه الثالث هو انه لو دل
قولنا زيد اكل على ان غيرا غير زيد اكل لدل عليه اما بلفظه او بمعناه لا سبيل الى كل واحد منهما فلا سبيل الى الدلالة اما انه
لا سبيل الى الاول فظاهر لانه ليس في اللفظ ذكر غير زيد واما انه لا سبيل الى الثاني وذلك لان الانسان قد يعلم اشتراك
شخصين في فعل من الافعال ويتعلق غرضه باخبار عن احدهما دون الاخر فيعلم انما انما خص احد الشخصين بالذكر لذلك
الغرض فلا يكون لفظه دالا على نفي الحكم عن غير المذكور ظاهرا ولو كان كذلك يلزم ان يكون القائل العالم بمدلولات
الالفاظ فيما استعمل اللفظ الظاهر مع انه يعلم ان مدلوله ليس بثابت وذلك كذب ولا يقدم عليه العاقل العالم بمدلولات
الالفاظ ظاهرا وهذا الوجه ما ذكره ما ذكره الوجه الاول وصورته غير صورته لا يقال قوله زيد اكل مع العلم
بان غيره كذلك جائز وما لا ينافي لا ينافي ما يدعيه الخصم وذلك لان الخصم انما ادعى الظن والظهور في هذا المفهوم والجواز
لا ينافي الظهور لا سيما في ادنى مراتب المفهوم فنقول لا نسلم انه اذا وجد التنصيص على البعض الاخر يمنع قياسه على البعض
الاول فان اجتماع الادلة جائز واورد على الوجه الثالث ما اورده على الاول فقال قولكم لا ينافي قول الخصم لان الخصم ادعى
الظهور والظهور لا ينافي الجواز لانا نقول المراد بالجواز الجواز الشرعي وانه ليس بكذب اصلا ولو دل التخصيص
بالذكر على نفي الحكم عما عدا المسمى يلزم تطرق الكذب الى كثير من الاقاويل الصادرة من العالم بالاشتراك فيما خص بالذكر احد
الشركاء ولا يلزمه الاحتراز عن هذا الكذب اذا تعلق غرضه عن تخصيص بعضه لا يخفى ومن يشرح كلام المصنف كما شرحناه وجهه
على الوجه الذي ذكرناه يسقط قول القائل الجواز لا ينافي الظهور وهذا لان هذا المعترض فهم من الجواز الامكان العقلي
وليس ذلك مراد المصنف وليس في اللفظ ما يدل على انه مراده واما قوله لا يمتنع اجتماع الادلة على حكم واحد فلنا انه
لا يدعي امتناع ذلك بل نقول يلزم ان لا يكون الحكم في ذلك الفرع دل عليه القياس فقط والمفروض خلافه واعلم انه
متى حصل فهم ما ذكره الدليل على الوجه والمادة صحيحة في نفسها اندفع عنه الخيالات ومتى لم تفهمه على الوجه تحرك
الخيالات وكثرت الشبهات **قال المصنف رحمه الله** احتج المخالف بانه لا بد من تخصيص الشيء بالذكر من فائدة والا لكان
عبثا وظاهر حال الحكيم ينافيه ولا فائدة الا نفي الحكم عما عداه بالاصل ويلزم من هذا دلالة اللفظ على نفي الحكم عما
عداه وهو المطلوب والجواب انه لا نسلم انه لا فائدة سوى ما ذكرتم وما ذكرتم من الاصل وان دل على ولكن يعني ما
نفيه وذلك لان غرضه متعلق بالاخبار عن هذا المسمى ولم يتعلق غرضه بالاخبار عن غيره اما الاول فقد دل الاعلام
على الاخبار عنه صريحا واما الثاني فبالاصل والله اعلم لا يقال قوله لا بد للتخصيص من فائدة انما يتجه اذا حضر الشخصان
في ذهنه واما اذا لم يحضر الا احدهما فلا يسال لم خصصت على هذا فقط لانه يقول ما يحضرني الا هذا فقوله لعل غرضه كان
متعلقا بهذا دون غيره [illegible] الاحتمال الذي ذكره الخصم [illegible] والسبق الى الافهام السامعين هو الحجة في ذلك

لانا نقول المتكلم هو الله او غيره والاول يتصور في حقه عدم العلم باحدهما والعرض من اصول الفقه معرفة ادلة الفقه واجلها
انما كلام الله تعالى فلا يتصور في حقه عدم العلم بشيء اصلا وان كان المتكلم غير الله تعالى فلا يدعي دلالة مفهوم الاسم
ثم اذا كان المتكلم شاعرا بالمتكلمين بالمسميين ثم خص احدهما بالذكر دون الاخر والله اعلم بالصواب **قال المصنف**
رضي الله عنه المسألة العاشرة في الامر المعلق بالصفة وهو قوله في سائمة الغنم الزكاة واختلفوا في انه هل يدل	صلى الله عليه وسلم — الامر المعلق بالصفة
على انه لا زكاة في المعلوفة الحق انه لا يدل وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو اختيار القاضي ابن سريج والقاضي ابي بكر
وامام الحرمين وقول جمهور المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري رضي الله عنهما ومعظم الفقهاء على انه يدل عليه قوله قال
الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انا نشتغل بمذاهب العلماء في هذه المسألة ثم نذكر الدليل على ما هو مختاره
المصنف ثم نبين صحة تلك الادلة وفسادها اما الاول فقد نقل المصنف في هذا الكتاب ان الامر المعلق بالصفة كقوله
صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكاة هل يدل على نفي الوجوب عن المعلوفة اختلف العلماء فيه ثم قال الحق انه لا يدل وهو قول
ابي حنيفة رضي الله عنه وهو اختيار ابن سريج والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وجمهور المعتزلة وذهب الشافعي والاشعري رضي الله عنهما
ومعظم الفقهاء الى انه يدل هذا ما نقله المصنف في هذا الكتاب واختار في هذا الكتاب انه لا يدل واختار في المعالم انه لا يدل
من جهة اللغة ويدل من جهة العرف ونقل في المعالم ان مذهب مالك رضي الله عنه في هذه المسألة كمذهب ابي حنيفة ونقل عن بعضهم ان مذهب
مالك القول بالمفهوم في هذه المسألة كمذهب الشافعي ثم قال التلمساني ولعلهما ينقلان عنه بالتخريج من مسائله واما امام الحرمين فاختيار
التفصيل وهو ان الصفة ان كانت مناسبة للحكم دل ذلك على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة والا فلا وابو المعالي وابي الحسين البصري ان
لا مفهوم للصفة قال صاحب الاحكام اختلفوا في الخطاب الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم
السائمة زكوة هل يدل على نفي الزكوة من غير السائمة او لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وابو عبيد وجماعة من اهل العربية ونفاه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال الشاشي وجماعة المعتزلة وفرق ابو عبد الله
البصري من المعتزلة وقال ابو الحسين الخطاب المعلق على الصفة يدل على النفي عما عداه في احدى احوال ثلاثة احدها ان يكون الخطاب قد
ورد للبيان كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكوة او التعليم كما في خبر التحالف والسلعة قائمة او يكون ما عداها داخلا
تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفي الحكم بالشاهد والواحد لدخوله تحت الشاهدين ولا يدل على نفي الحكم فيما سوى ذلك واختار
صاحب الاحكام ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداها قال ابن الحاجب فاما مفهوم الصفة فقال الشافعي واحمد
والاشعري والامام وجماعة ونفاه ابو حنيفة والغزالي وجماعة المعتزلة واعلم ان ما نقله ابن الحاجب عن امام الحرمين في هذه المسألة خالف ما
نقله المصنف والنقلان صحيحان وذلك لانه ذهب الى ان الصفة ان لم تكن مناسبة فلا يقتضي التعليق على تلك الصفة انتفاء الحكم عند انتفائها
وان كانت مناسبة دلت على ما نقله المصنف على انه اذا لم تكن الصفة مناسبة وما نقله ابن الحاجب على ما اذا كانت الصفة مناسبة
واما المنقول عن مالك فقد عرفت ما فيه من جزم صاحب الاحكام ونقل المصنف في المعالم ونقل غيرهما الخلاف عنه وما ذكره التلمساني
قال ابو الخطاب الحنبلي في تمهيده ان علق الحكم على صفة دل على ان ما عداها خلافه وقال اصحاب ابي حنيفة لا يدل وهو اختيار ابي الحسن
التميمي من اصحابنا فعلى هذا يحصل لنا في المسألة مختلف فيها عند اصحاب احمد **تنبيه** قد بان بما نقلناه عن الائمة من مذاهب المنقولة
في هذه المسألة القدر الذي يشترك الكل في نقله وما انفرد به بعضهم وفيه فائدتان احداهما الوثوق بالمنقول المشترك والثاني
معرفة ما انفرد به بعضهم وبهما فائدتان [illegible] من المباحث العقلية هذا ما يتعلق بنقل المذاهب المنقولة في المسألة فاما الدلالة
على ما اختاره المصنف فقد تمسك بوجوه بيانه الاول وهو انه لو دل تخصيص الحكم باحدى صفتي الذات على نفيه عند عدم الصفة الاخرى
لدل عليه اما بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان فلا سبيل الى الدلالة بيان الاول انه قد ثبت ان دلالة الالفاظ اما بالمطابقة او التضمن
او بالالتزام والمراد من قوله اما ان يدل بلفظه الدلالة مطابقة والمراد من قوله او بمعناه ان يكون الدلالة اما تضمنا او التزاما
بل يشترك التضمن والالتزام في كون مفهوم كل واحد منهما لازما للمسمى لزوما ذهنيا ويفترقان في ان المعنى المدلول عليه تضمنا
داخل في المسمى والمعنى المدلول عليه التزاما خارج عن المسمى فاذا اعتبر القدر المشترك من المدلول عليه تضمنا والتزاما صح اختصاص
الدلالة في القسمين المذكورين وهما باطلان اما الاول فلان اللفظ الموضوع لثبوت الحكم عند احدى صفتي الذات اما ان يكون موضوعا

مع ذلك لنفي الحكم مع وجود الصفة الاخرى او لا لا سبيل الى الاول لان الكلام فيما اذا لم يكن كذلك ولا الى الثاني ايضا لان الدلالة الالتزامية انما يتحقق ان لو كان المعنى المدلول عليه باللزوم لازما للمدلول عليه مطابقة لكن نفي الحكم عند الصفة الاخرى ليس بلازم لاثبات ذلك الحكم عند هذه الصفة والدليل جواز الاشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص احديهما بالبيان دون الثانية ولو كان اثبات الحكم في احدى الصورتين مستلزما للنفي عن الصورة الاخرى لاستحال اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص احديهما بالبيان قطعا لان تخصيص احديهما بالبيان لما كان مستلزما لنفيه عن الصورة الاخرى وقد وجد التخصيص يستحيل اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص احديهما بالبيان جزما وذلك باطل لانه يجوز اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص احديهما بالبيان اما جواز اشتراكهما الصورتين في الحكم فلانه لا استحالة في ذلك جزما واما تخصيص احديهما دون الثاني وذلك لانه يجوز تخصيص الاول منهما بالبيان اما لانه لم يجب بيان الثانية واما وجب بيان الاولى او ان كان واجبا لكنه شيئا بطريق اخر اما لانه خطر ببال المتكلم احد القسمين دون الثاني وهذا لا يتصور في حق الله تعالى وانما يتصور ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم او يكون الحاجة ماسة الى بيان احد القسمين دون الثاني وان مست الحاجة الى بيانهما لكن يكون الحكم في القسم الاخر ثابتا بطريق الاولى كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لانه اذا حرم قتل الاولاد عند خوف الفقر فلان يكون حراما عند الامن من الفقر كان بطريق الاولى وهذا لان تعاطي المحرمات مع وجود الداعي الطبعي الى الشي احق من تعاطيه بدون ذلك ولهذا قبح زنا الشيخ الهرم وكذب السلطان لعدم حاجتهما اليه ولذلك يكثر العقر وقد لا يكون الحكم في القسم الاخر ثابتا بطريق الاولى ولكنه يثبته بطريق اخر اما بنص خاص وذلك لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام او بثبته بطريق القياس كما لو نص على الاشياء الستة الربوية واثبات الحكم فيما سواها بطريق القياس وفائدة ذلك ان ينال المجتهد ثواب الاجتهاد ولان الحكم في المنصوص يثبت بالنص فيما عداه يبقى الحكم بطريق الاستصحاب كما لو قيل لا زكوة في سائمة الغنم فلا يجب فيها بالنص ولا يجب في المعلوفة بالاستصحاب وانما خص السائمة بالذكر مع شمول عدم الوجوب للسائمة والمعلوفة لان احتمال الوجوب في السائمة اظهر من احتمال الوجوب في المعلوفة لان خفة المؤنة في السائمة دون المعلوفة وقد علم من كتاب الزكوة اعتبار التيسير دون التعسير ودفع المشقة من المالك مع الارفاق بالفقرا وهذا معنى قوله لا اشتباه فيه اكثر مما ثبت ان تعليق الحكم على احدى صفتي الذات لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة الاخرى معناه اي بالالتزام ويتحقق انه لا يدل عليه بلفظه فلا يدل عليه اصلا وذلك هو المطلوب **قال المصنف رحمه الله** فان قيل المعنى في الدلالة المعنوية القطعية حصول الكلام ظاهرا لا يقدح فيها عدم اللزوم في بعض الصور الا ترى ان الغيم الرطب يدل على المطر ظاهرا وذلك الظهور لا يبطل بعدم المطر في بعض الاوقات واذا عرفت هذا المعنى فنحن لا ندعي ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا بل ندعي انه يدل عليه ظاهرا وما ذكرتموه من تخلف الدلالة في بعض الصور انما يقدح في ذلك الظهور ان لو سلم ان الاحتمالات التي ذكرتموها ههنا ثابتة وفيه في الظهور كالاحتمال الذي ذكرناه وانتم ما تعلمون ذلك فيكون ذلك الكلام خارجا عن محل النزاع **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان المصنف اورد على نفسه سؤالا وحاصله ان محل النزاع ان تعليق الحكم على الصفة يدل ظاهرا على انتفاء الحكم عند وجود الصفة الاخرى وذلك لا ينافيه تخلف المدلول عنه في بعض الصور وذلك بدليل ان الغيم الرطب يدل على نزول المطر ظاهرا وتخلف المطر عنه في بعض الاوقات لا ينافي تلك الدلالة وما ذكرتم ان تعليق الحكم على الصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا وهو ما ادعيناه ذلك لا يدفع النزاع في ذلك واما انما يعلم الدلالة الالتزامية القطعية بما ذكرتم من تخلف اللزوم عنه في تلك الصور ونحن نسلم ذلك وندعي الدلالة الالتزامية الظاهرة ويمنع كون التخلف قادحا فيما ادعيناه وان لم نسلم التخلف في تلك الصور تقدح في الدلالة الا انها الظاهرة ايضا فلنا لا نسلم وانما يلزم من ذلك ان لو كانت تلك الاسباب الحاملة على تخصيص الحكم باحدى صفتي الذات في الظهور مثل ما ندعيه من السبب الحامل على تخصيص الحكم باحدى صفتي الذات وهو نفي الحكم عما عداه او اظهر منه واما اذا لم يكن كذلك بل دونه في الظهور فلا ينافي ما ندعيه من الظهور وهذا ظاهر غاية الظهور فلم قلتم ان ما ذكرتم من الاحتمالات مساو لما ذكرنا من الاحتمال في الظهور وليس فيما قسمتم ذلك فاذن ما ذكرتم على محل النزاع بل دليلكم على غير محل النزاع وهذا السؤال

في اصطلاح القدماء من النظار يسمى بالقول بالموجب وقد ذكرناه **قال المصنف رضي الله عنه** الجواب تعليق الحكم على شي لا يدل على نفيه عما عداه اما قطعا فكما سلمتم واما ظاهرا فلانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى سائر الوجوه مخالفا للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في حصول ظن تساوي هذه الاحتمالات **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى انه اجاب المصنف عن هذا السؤال بان قال تعليق الحكم على الوصف لا يدل على انتفاء ذلك الحكم عن غير ذلك الوصف لا قطعا ولا ظاهرا اما قطعا فلم سلمتم واما ظاهرا فلانه لو دل التعليق ظاهرا على نفي ذلك الحكم عند وجود الصفة لكان صرف هذا الدليل على نفي الحكم عما عدا تلك الصفة الى ما ذكرتم من الاحتمالات المذكورة وبيان ان الموجب لتخصيص الحكم بالصفة اما وجوب بيانه او عدم خطور الغير بالبال او غيرهما خلاف الظاهر ويلزم من هذا ان يكون ظن هذه الاحتمالات مساويا لظن ان سبب تعليق الحكم باحدى الصفتين هو نفي الحكم عند وجود الصفة الاخرى هذا ما ذكره المصنف وهو واضح ونزيد بيانا ونقول لو دل تعليق الحكم على احدى صفتي الذات على نفي الحكم عند وجود الصفة الاخرى ظاهرا لكان التخلف في نفي الحكم عند الصفة الاخرى في تلك الصور التي ذكرناها في الدليل اما ان يكون لمانع او لا لمانع فان كان لمانع يلزم التعارض بين الدليل والمانع وان لم يكن لمانع يلزم الترك بالدليل السالم عن المانع وما هو اللازم منتف لان الاصل عدم التعارض ولزوم ترك الدليل بلا لزوم فلا يكون تعليق الحكم باحدى صفتي الذات دليلا ظاهرا على نفي الحكم عند الصفة الاخرى وهو المطلوب قال صاحب التلخيص توضيح هذا الجواب لو نفي الدلالة عن سائر العمومات المخصصة بل سائر الادلة التي يكون المدلول لانها لمتغاير من خارج فيما في معارضة لو لم يثبت ما ذكرنا من الدلالة لما ساغ تلك الطريقة والمقرر له واحد بعض ما ذكرتم وهذا كلام حسن واعلم ان هذا الدليل في المتن ليس له اسباق طبعي الى المطلوب وقد اعطيناه في تقريرنا له ذلك الانسياق الطبعي فليتامل ذلك **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثاني هو ان الامر المقيد بالصفة تارة يرد مع اثبات الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه وتارة يرد مع ثبوته فيه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان الدليل الثاني على ان التعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عدا تلك الصيغة هو ان يقول ان الامر المقيد بالصفة يرد تارة مع نفي الحكم عن غير المذكور وذلك بالاتفاق في مسالة ادخل الناس المؤمنين الجنة ويرد اخرى مع ثبوته في غير المذكور كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه كما يحرم قتلهم خشية الاملاق كذلك يحرم قتلهم بدون خشيته وهذه الاية نهي ولكن حكم النهي المعلق على احدى صفتي الذات حكم الامر المقيد باحدى صفتي الذات في الدلالة على نفي الحكم عما عدا المذكور ومثال الامر المقيد بالصفة هو ان يقول اكرم الرجال الفساق واذا ثبت ذلك فنقول لا شك ان هاهنا صورتين ثبت فيه مثل حكم المنطوق للمسكوت وعلم ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت مشترك وهو ثبوت الحكم في المنطوق ومنتفي في الصورة الواحدة عن الاخرى ثبوت مثل ذلك الحكم المنطوق للمسكوت فيها والثانية بالعكس وهو عدم ثبوت مثل حكم المنطوق للمسكوت فيها فاذن ثبوت الحكم في المنطوق مشترك بين الصورتين جزما لنفيه عن المسكوت او نفيه في المسكوت غير مشترك ولذلك المجموع المركب من المشترك وما به الامتياز في تلك الصورة غير مشترك فاما ان يكون الصيغة مستعمله بازاء القدر المشترك او بازاء القدر المميز او بازاء الثالث لا سبيل الى الثاني لانه لو استعملت الصيغة بازاء ما به الامتياز فاما ان يكون ذلك بطريق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل او بطريق المجاز فيهما وهو خلاف الاصل او بطريق الحقيقة في احدهما والمجاز في الاخر فيلزم المجاز وهو خلاف الاصل ولا سبيل الى الثالث لان الكلام فيما اذا لم يكن كذلك بالنسبة الى الاول فيكون حقيقة فيه ويكون دالا على القدر المشترك والدال على القدر المشترك دلالة لم يدل على الخصوصيتين لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لان الخصوص هو ما به الامتياز ليس بعين المشترك فلا يدل عليه مطابقة ولا جزئه فلا يدل عليه تضمنا ولا لازما له فلا يدل عليه التزاما فلا يدل الصفة على نفي الحكم عن المسكوت ولا ثبوته له وذلك هو المطلوب **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثالث هو ان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يستلزم ثبوته في الصورة الاخرى والاخبار عن ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يستلزم ثبوت الحكم في الصورة ولا عدمه فيهما لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا وعدما الى اخر هذا الباب **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان هذا الدليل يعود حاصله الى ان ثبوت في احدى الصورتين

لا يستلزم ثبوت الحكم في الصوره ولا عدمه فيهما استلزاما قطعيا فانه لا يستحيل عقلا ثبوت الحكم في هذه الصورة وعدم الحكم في الصورة
الاخرى ولا يستحيل ثبوت الحكم في هذه الصوره مع عدم الحكم في الصوره الاخرى والعلم به ضرورتا ولو كان ثبوت
الحكم في هذه الصوره مستلزما لثبوته قطعا في الصوره الاخرى لاستحال ثبوته في هذه الصوره مع العدم في الصوره
الاخرى وكذلك نقول لو كان ثبوته في هذه الصوره مستلزما لعدمه في الصوره الاخرى استلزاما قطعيا لاستحال
ثبوت الحكم فيهما والاستحاله منتفيه في الصورتين جزما لثبوت تنصيصهما وهو الجواز العقلي وكذلك الاخبار عن ثبوت
الحكم في احدى الصورتين لا يستلزم استلزاما قطعيا للاخبار عن ثبوت الحكم في الصوره الاخرى او عدمه ولهذا الجواز ان
يكون احدى الصورتين يتعلق غرضه في الاخبار عن ثبوت الحكم فيها دون الصوره الاخرى واذا ثبت ذلك فلا يدل الاخبار
عن حكم احدى الصورتين على حال الصوره الاخرى وجودا او عدما وذلك المطلوب قال المصنف رحمه الله
الدليل الرابع لو دل تخصيص الحكم بالصفه على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه لكن التخصيص بالاسم
لا يدل على نفيه عما عداه فالتخصيص بالصفه يجب ان لا يدل على نفيه عما عداه الشرح قال رحمه الله اعلم ان الدليل
ظاهر وهو قياس استثنائي وبيانه نقول لو دل تخصيص الحكم بالصفه على نفيه عما عداه لوجب ان يكون تخصيص الحكم بالاسم
يدل على نفيه عما عدا ذلك الاسم واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمه هو انه لو دل تخصيص الحكم بالصفه على نفي
ذلك الحكم عن تلك الصفه لكان علة تلك الدلاله التخصيص بالصفه لا بد وان يكون لغرض على ما بينه في كتاب القياس اذ لو
لولا ذلك يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك لا يجوز ونفي الحكم عما عداه صالح ان يكون غرضا له جزما والعلم بانه لا بد للتخصيص من
غرض مع العلم بان هذا صالح ان يكون غرضا يفيد ان ظن ان هذا هو الغرض قطعا والعمل بالظن واجب على ما سيأتي انه
ان شاء الله تعالى واذا ثبت ذلك فنقول ذلك المعنى موجود في التخصيص بالاسم فيلزم من كون التخصيص بالصفه موجبا لتخصيص
الحكم بتلك الصفه وانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفه ان يكون تخصيص الحكم بالاسم موجبا لانتفائه عما عدا ذلك الاسم فقد صحت
الملازمه واللازم باطل لما قررنا ان تخصيص الحكم بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك الاسم فينتفي الملزوم وهو المطلوب
هذه الوجوه الثلثه هي التي عول عليها المصنف وفي تقريره احساره والكل ضعيف اما الاول فهو ان الوجه الاول مبني على ان
شرط دلاله الالتزام اللزوم الخارجي وهذه المقدمه فاسده وذلك لانا بينا في المنطق ان شرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني
دون اللزوم الخارجي ونوجه المنع على المقدمه الثانيه ان الدلاله المعنويه ان يستلزم المسمى شيا يستعمل الذهن من المسمى الى
لازمه فنقول لا نسلم ان الدلاله المعنويه ان يستلزم المسمى شيا لم يوجد دلاله الالتزام بدون اللزوم الخارجي كما في الضدين
واما الوجه الثاني فضعيف ايضا وبيانه من وجهين الاول ان نقول لا نسلم ان الدال على القدر وهو المنطوق لا دلاله له على ما
الامتياز وعلى نفي الحكم عن المسكوت عنه وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الذهن منتقلا عن اثبات الحكم عند احدى الصفتين
الى نفيه عند الصفه الاخرى وذلك عين النزاع فلا يسلم على المنع واردا على دليله الدال على ان صيغة الامر داله على القدر المشترك
من النوعين الراجح فانه قال بعد ذلك والدال على القدر المشترك لا دلاله له على شي من الخصوصيات لانا نقول
بل يمكن ان يكون اللفظ الدال على القدر المشترك على سبيل التواطي والالفاظ المتواطيه لا دلاله لها على شيء من الخصوصيات
لان تلك الخصوصيات ليس نفس المدلول عليه بالتواطي ولا جزؤه ولا لازمه الذهني جزما والجمله لا يثبت دلالة الالتزام
الا بشرط اللزوم الذهني وينتفي دلالة الالتزام حيث لا لزوم ذهنا ولا دلاله لكن هنا فان دلالة الالتزام ثابتا من اللفظ المركب
والحكم ممنوع كون ذلك المركب لا يلزمه انتقال الذهن الى ما عداه ودعوى عدم اللزوم الذهني ليس ظاهرا هنا ظهوره ثمه فافهم
ذلك والوجه الثاني هو انه يعرض لعدنا ان نسلم واثبته بما كون اللفظ حقيقه في القدر المشترك وهو المنطوق وهذا
القدر ثابت اجماعا فيصير المعنى تلك المفهومات لغرضا تعارض دلالة على المنطوق ولكن لا يكون مع دلالته على المنطوق
دالا على نفي الحكم عن المسكوت وهل ذلك النزاع الا في هذا وهيئة الاشتراك والمجاز لا يبقى الدلاله بل يبقى الاستعمال ونسلم كل
واحد منهما والمطابقه بانفرادها لم نذكر والدليل على المدعى فانه يجوز ان يكون دالا على المنطوق مطابقه وعلى نفي الحكم
عن المسكوت عنه التزاما واما الدليل الثالث فضعيف ايضا وبيانه انه اذا ثبت عدم الاستلزام القطعي بالطريق المذكور فلا يكون

اثبات الحكم في السائمه مثلا مستلزما لنفي الوجوب عن المعلوفه التزاما قطعيا فلم لا يكون مستلزما له استلزاما ظاهرا والنزاع في
الثاني دون الاول فيحتاج ان يتمسك بالدليل الاول بعد هذه المقدمات الطويله والدليل الاول غير صحيح لما بيناه والوجه فيه
ذكرناه في نفسه مغن عن هذا التطويل واما الدليل الرابع فضعيف وبيانه بالفرق وذلك لان تخصيص الحكم باحدى صفتي الذات لو دل
على نفي الحكم عما عدا تلك الصفه لحصلت هذه الفائده مع انه لم يتضمن سد باب الخبر عن المسمى الواحد بالاسم بخبر الواحد لا يتضمن
ذلك الخبر لتعرض لغيره من المسمى ونحو ذلك الاسم ولذلك لو قلنا ان تخصيص الحكم بالاسم يقتضي تخصيص الحكم بذلك الاسم وانتفا
ذلك الحكم عن غيره فانه يسد علينا باب الاخبار عن مسمى واحد بحيث لا نتعرض لغيره ولا سكان هل مفسده ولذلك
لا يفهم بخلاف الواقع بخلاف التخصيص بالاسم فانه لو دل على نفي الحكم عن غير المسمى بذلك الاسم لا يشعر بخلاف الواقع فان العلوم
مشاركه غير المسمى بذلك الاسم في ذلك الحكم وظهر الفرق بين المقيس والمقيس عليه وانه يقطع الالحاق واعلم ان صاحب التلخيص وغيره
اوردوا سؤالا على المصنف لا بد من ذكرها والانفصال عنها فانه اوردها ولم يجب عنها قال الوجه الثالث ضعيف لانا لا نسلم ان
كل صورتين مختلفتين لا يلزم من ثبوت الحكم في احدى الصورتين ثبوته في الاخرى ولا يلزم من ثبوته عدمه في الاخرى بل كل صورتين
على العكس مختلفتين مشتركتين في معنى يثبت الحكم في احديهما على مقتضى ذلك المعنى يلزم ثبوته في الصوره الاخرى كالاشيا
الستة المذكوره في الربا اذ من تحريم الربا فيها تحريمه في غيرها وكل صوره بهذه المثابه فان الصوره التي يا نص الشارع عليها
مثلا كبيره وهي معارضه للصوره التي نص عليها ان الحكم في هذه الصور صار مستلزما للحكم في البعض الاخر ولذلك لا يكون الحكم في بعض
الصور مستلزما عدم ذلك الحكم في صوره اخرى وذلك في كل صورتين اختلفتا في سقوط ذلك الحكم وقد ساعد المؤلف على ذلك
حتى بين ان الحكم المعلق بشرط يدل على نفيه عما عدا تلك الصور وكيف يسلم له هذه الدعوى واما ان حصر الدعوى بالبعض
بان نقول بان من صورتين لا يكون الحكم في احديهما مستلزما للحكم او لعدمه في الصوره الاخرى فذلك يسلمه ولكن لا يلزم من
هذا مراده فانه لا ندعي هذه الدلاله والاستلزام في كل موضع واما قوله لا يمتنع كذا ولذا فان عنى به ان العقل اشا من غير
ان يبطر في دليل او شرط او خصوصيه احكام هذه الصور لا يحكم بشي ويجوز الاستدلال والاختلاف على السوا فهذا مسلم ولكن
هذا امكان ذهني ولا يلزم منه الامكان في الخارج لان الذهن في اول حكمه في غير البديهيات يجوز كل واحد من الطرفين ولكن
بعد النظر في الادله والبراهين يزول ذلك الامكان والتجويز ويحكم بموجب احد الطرفين لا محاله في بعض الاشيا وبالاستلزام في
البعض الاخر وان عنى به ان العقل يحكم بان ذلك جائز ممنوع هذا هو الوجه الاول من الاشكال على هذا الوجه والوجه الثاني انه
يقول ما معنى قولك ان الاخبار عن احدى الصورتين لا يلزم الاخبار عن الاخرى تعني به ان من يلفظ بالاخبار عن حكم صورة
يمكن ان لا يلفظ بالاخبار عن الصوره الاخرى فمسلم او تعني به انه لا يلزم من حكم احدى الصورتين انه يدل على حكم الصوره الاخرى
من جهته الاول مسلم فانا لا ندعي ان من نطق بايجاب الزكوه في السائمه فقد نطق بعدم الايجاب في المعلوفه ولا من نطق بتحريمه
الربا في البر انه نطق بتحريمه الربا في الدخن والارز والثاني ممنوع فان جميع الاحكام المستنبطه من الصور المنصوصه لذلك فانه
الاخبار حصل عن حكم بعض الصور دل على حكم غيره من جهته فهذا مما لا يمكن انكاره الثالث ان هذا منقوض بالحكم المعلق
على شي بحرف ان فانه للسد لا على عدم ذلك الحكم عند انتفا الصفه مع ان هذا الدليل قائم في تلك الصوره والخامس ان هذا منقوض
بدليل الانحصار وهو دلاله حرمه التافيف على حرمه الضرب واما الوجه الرابع فضعيف ايضا فانا لا ندعي اشعار مطلق
التخصيص بالذكر بنفي الحكم عما عداه بل تخصيص الاسم المطلق او العام المذكور محققا او مقدرا بصفه تخص بعض الافراد
ومثل هذا التخصيص لم يوجد في تخصيص الاسم بالذكر مثاله ما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم زكوا عن الغنم السائمه فان الاسم الغنم
مذكور محققا وهو اما عام عند من يرى ان الالف واللام للاستغراق او مطلق بل انه اثبت الحكم على صفه توجد في بعض افراد الغنم
دون بعض ومثال ما يكون الاسم مقدرا قوله زكوا عن السائمه فان اسم الماشيه يكون مذكورا مقدرا وكذلك في قول القايل
اكرموا رجال الطوال واكرموا الطوال يفهم هذا الفرق نحن ندعي الدلاله في هذا النوع من التخصيص لا مطلقا وهو الذي
يشعر بنفي الحكم عما عداه لان الحكم لو كان شاملا لجميع افراد الغنم لكان الاقتصار على ذكر الغنم اولى من اللفظ بتلك الزياده
هذا تمام ما اورده صاحب التحبير واما صاحب التنقيح فقد قال هذا الحصر ليس بصحيح فان فرضه التخصيص على ما ذكروه في وجه الاحتجاج

خارج من هذه الاقسام ولا في المقام الثاني فادلة المفهوم لا تخص في الملازمة وما اورده غير ان فلا قوله هذه الاحتمالات
التي ابداها المصنف في المعنى لتخصيص الحكم باحدى صفتي الذات سوى وجوه حسنة وتاسيس عليه وعرضه الا انها لا تقتضيها اللفظ
بل انها محتملة والاصل عدم دلالة اللفظ قوله الاستثناء في السائمة لانها اخف مؤنة قلنا هذه العبارة غير متجهة لان الاستثناء
هو الاساس والاساس في وجوب الزكاة في المعلوفة اليسر لانها منها كلفة فاحتمال عدم وجوبها فيها اظهر فيكون من محل الاستثناء
فيكون النص عليه اولى من النص على السائمة لان كمال النعمة اقرب في وجوب الشكر قوله لو دل التقييد على صرف الحكم
عن المسكوت ظاهرا لكان صرفه لتلك الوجوه على خلاف الظاهر والاصل عدم ذلك وهذا العقد كاف في حصول ظن التساوي
قلنا ظن التساوي متساو فلابد على التساوي لكون التعارض خلاف الاصل فهذا لا يكفي في ظن التساوي فيقال
هنا كاف في الترجيح اذ الدوام المعارض في سمع اخر لا يلزم التعارض فيكان المصير الى عدم التعارض اولى وايضا
التساوي فانما يثبت من دليل يدل عليه او من تعارض امور متساوية الدلالة متعارضة القوة قوله لو دل التقييد بالصفة مع انتفاء
الحكم عن غير المذكور ومع سوبه فهو الاشتراك والمجاز خلاف الاصل قلنا الحقيقة والمجاز انما يتصوران في الاستعمال لا
في الدلالة والمفهوم من باب دلالة الالتزام والمعنى بالصفة لم يستعمل لفظه في الثبوت في المنطوق والنفي عن المسكوت حتى
يقال الحقيقة او مجاز ومذكر الحقيقة والمجاز لا معنى له ههنا ولا احد يدعيه قوله لا يمتنع اشتراك الصورتين المختلفتين في الحكم قلنا قوله لم
لا يمتنع اسناده الى الامكان والاحتمال وهو غير مناف للظهور والذي ادعاه الخصم ان الظن من لوازمه الاحتمال في الطرف
الاخر ولازم الشيء لا ينافيه قوله لا ينافيه ملزوم من كون احدهما معلق عرض كون الصورة الاخرى كذلك قلنا ليس كلامنا
في الحقائق المتباينة كالانسان والفرس والعشر والغنم بل الكلام في هذه المسألة في حقيقة كلية يعتور عليها صفات متباينة
كما يعتور السوم وعدمه على الغنم فاذن تلك الحقيقة الكلية خاطره سال المتكلم لانه استحضر احدهما ونسابه المقيدة باحدى صفاتها
فلو كان مراده تلك الحقيقة الكلية من حيث هي هي كما تقوله مع قطع النظر عن تلك الصفات لما نطق معها بتلك الصفات
فلما ذكر الصفة دل ذلك انه قصد المجموع المركب من الحقيقة وصفتها واجزاء المجموع ليس ثابتا لها من حيث هي هي فلا يثبت
لها الحكم من حيث هي هي وهذا هو مفهوم الصفة اما الحقائق المتباينة بالكلية فلا قوله لو دل مفهوم الصفة على نفي الحكم
عما عداه لدل مفهوم الاسم قلنا القائلون بمفهوم الصفة يفرقون بينه وبين مفهوم اللقب فان مفهوم الصفة فيه رائحة التعليل
لا جل ان يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلوم فالمعتبر عندهم التخصيص مع ملاحظة التعليل وبه يفارق مفهوم اللقب لانتفاء
التعليل هذا مجموع ما اورد على هذه الوجوه والكلام فيه سوسانه يعطي له الذكي الماهر في العلوم النظرية المحكم لقواعدها
الكلية اذا تامل شرح كلام المصنف ومع ذلك لا بد من التنبيه على ذلك على سبيل التفصيل فنقول جميع ما اورده جميع ما
اورده جميع الملخص لا يرد على المصنف وذلك لانه لا يدعي انه لا امتناع عقلا في اشتراك صورتين مختلفتين في الحكم ولا في
اختلافهما فان كل شيئين مختلفين فانه يجوز اشتراكهما في حكم واحد ويجوز اختلافهما فيه نظرا الى ذاتهما والقضية بديهية
ومن جحدها مكابر لما علم بالضرورة واما كل صورتين مختلفتين بالتعيين مشتركتين في معنى يثبت الحكم في احدهما على حسب ذلك
المعنى يلزم من ثبوته في احدى الصورتين ثبوته في الصورة الاخرى كالاشياء الستة الربوية قلنا هذا غير وارد على المدعى
فان المدعى عدم الاستلزام عقلا وجواز الانفكاك بمقتضى العقل ثابت في هذه الصورة ايضا فاثبوتها في الباب ان الدليل الظني
دل على وقوع احد الجائزين عقلا وتعين ما ذكرنا اندفع ما اورده على الاخبار دوانه يجوز ان يكون الاخبار عن حكم شيء
دالا على حكم غيره واما النص المعلق على الشيء بحرف ان فانه فاعه يثبت ما ذكرناه ان مالا يستلزمه حكم العقل بل العقل
جوز انفكاكه يستلزمه بمقتضى دليل ظني على ما سبق وبه يندفع دلالة الانتصار واما ما اورده على الوجه الرابع
فحاصله يعود الى ذكر صورة المسألة ثم يعد ذكرها الشرع في تقريره ان التخصيص بتلك الصفة لا بد له من فائدة
فائدة سوى نفي الحكم عما عداها وهذه معارضة في حكم هذه المسألة وسنذكر ما مع الجواب عنها ان شاء الله تعالى واما
ما اورده صاحب السعي فساقط لانه منع انحصار الدلالة في الدلالة اللفظية والدلالة المعنوية والانحصار راجح
على ما قررناه من ان المراد بالدلالة اللفظية الدلالة المطابقة والمراد بالدلالة المعنوية القدر المشترك بين التضمن والالتزام

وهو كون المدلول بحاله لا ينفك فهمه عن المدلول عليه مطابقة سواء كان داخلا في المسمى او خارجا عنه لازما له لزوما
ذهنيا والدال على انحصار الدلالة اللفظية في المطابقة والتضمن والالتزام دال على هذا الانحصار المدعى
ههنا هذا جواب معتمد في المقام الاول واما الجواب عن معتمد في المقام الثاني فمنع الدليل الدال على ان شرط دلالة
الالتزام اللزوم الذهني هذا اذا اراد بقوله بان دلالة المعنى لا تحصر في الملازمة اللزوم الذهني وان اراد به
ان اللزوم الخارجي موجود لكن كان الصواب ان يصرح باللزوم الخارجي ولا يطلق لفظ اللزوم اطلاقا واما
قما عدم فهو مندفع ايضا اما قوله تلك الاحتمالات وجوه حسنة غير انها محتملة والاصل عدم ما ورا ادلة اللفظ
قلنا قد بينا ان مراد المصنف ان تخصيص الشيء الموصوف باحدى صفة الذات لا بد قطعا ان الموجب التخصيص
فهو الحكم بانتفاء ذلك الحكم عما عدا ذلك الموصوف بتلك الصفة لان ههنا امورا اخرى يحتمل ان يكون كل واحد
منها هو الموجب للتخصيص وبانه قد سبق بابدا تلك الاحتمالات الجائزة عقلا المقتضية لتخصيص الحكم باحدى صفتي الذات
يمنع الاشتراك في الحكم وتلك الاحتمالات جائزة والجائز عقلا لا ينفي جوازه العقل بالاصل وهذا ظاهر عند الظهور
فلا وجه لقوله الاصل عدم ما ورا ادلة اللفظ اما قوله هذه العبارة غير متجهة قلنا لبطلان الدعاء فيستغل العلماء كلهم
بالاشتغال في موضعين احدهما اذا كان بعض الدعاوى يمكن ان يثبت بوجه من وجوه الادلة ثم هذه الدعوى متجهة
وثانيهما اذا كان السؤال المورد على الشيء واردا في نفس الامر فهذا السؤال متجه وان لم يكن واردا في
نفس الامر فهو غير متجه واما العبارة التي هي محض العقل فلا يقال انها متجهة او لا على ان هذا القدر
مناقشة لفظية اصطلاحية والخطب فيه يسير واما قوله النص على المعلوفة اولى من النص على السائمة قلنا بينا ان
المراد جواز اشتراك الصورتين في عدم الوجوب كالسائمة والمعلوفة ثم ان نص على عدم وجوب الزكاة في
السائمة بان يقول لا زكاة في سائمة الغنم وسبب تخصيص السائمة بالتنصيص على عدم الوجوب فيها مع شمول
عدم الوجوب لهما في نفس الامر هو ان السائمة اخف مؤنة من المعلوفة وظن الوجوب في السائمة اولى واقرب من
ظن الوجوب في المعلوفة فالتنصيص على عدم الوجوب فيها انما هو لدفع هذه الاولوية السابقة الى الذهن لا لقصد
ايجاب الزكاة في المعلوفة ثم انما يقع الايجاب عن المعلوفة بالاستصحاب وانت تعلم ان هذا التقدير على هذا الوجه
لا ينعكس فلا يقال ظن وجوب الزكاة في المعلوفة اولى واقرب لان المعهود من العوائد الشارع تخفيف المؤن المالية
اذا وجب الزكاة سنة واحدة وقد ذلك بالنصاب ولم يوجب الزكاة من كل ما يملكه الانسان واذا اتضح ذلك تبين
ان الاحتمال الذي ذكره المصنف معنى صحيح وعبارته دالة على ما ذكرنا من المعنى فامل ذلك تجده كذلك اما قوله ظن
المساواة حينئذ من دليل يدل على التساوي ونحن اما كون التعارض خلاف التعارض فهذا لا يكفي في ظن التساوي الى
اخره قلنا نظم الدليل هكذا لو دل التقييد باحدى صفتي الذات دالا على نفي الحكم عن المسكوت دلالة ظاهرة لكان
صرف هذا التقييد الى تلك الوجوه التي ابديناها وهي تلك الاحتمالات صرفا للفظ وصرف اللفظ عن الظاهر خلاف
الاصل واللازم منتف وتعويض اللفظ فينتفي الملزوم وهو دلالة التقييد باحدى صفتي الذات على نفي الحكم عن المسكوت
دلالة ظاهرة لوجوب انتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم واذا لم يكن التقييد باحدى صفتي الذات دالا على نفي الحكم عن
المسكوت عنه دلالة ظاهرة فيلزم احد الامرين وهو اما ان لا يدل اصلا على نفي الحكم على المسكوت عنه او ان دل فلا يكون
دلالته عليه ظاهرة بل يكون مساويه لدلالته على تلك الاحتمالات التي ذكرها المصنف او يكون تلك الاحتمالات
الظاهرة ولزوم احد هذه الامور لانتفاء اللزوم ضروري واما كان لا يكون التقييد بصفتي الذات معتمدا ظن
انتفاء الحكم عن المسكوت اما اذا كان الواقع عدم دلالته فظاهر واما اذا كان الواقع عدم دلالته ظاهرة بل مساواة دلالته
على نفي الحكم عن المسكوت على دلالته على تلك الاحتمالات فظاهر ايضا واما اذا كان الواقع كون تلك الاحتمالات هي الظاهرة
فلا يكون التقييد باحدى صفتي الذات دالا على نفي الحكم عن المسكوت ايضا عند دلالة ظاهرة وجزما وذلك هو المطلوب
ثم اعلم ان المصنف احد الاحتمال الذي هو اوله وادناه وهو التساوي فقد بين صحة قول المصنف ان هذا القدر كاف في

في حصول التنافي وان ما ذكره المعترض كلام ساقط لا يرد على كلام المصنف اصلا واما قوله الاشتراك والمجاز فرع الاستعمال
واما الدلالة فلا نسلم انه فيما ذكره ممنوع عن اما قولنا الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا السؤال وحاصله انا
نقول الصيغة مستعملة في الخصوص مرادا لو استعملت فيهما يلزم الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل فتعين ان
يكون مستعمله العدد المشترك وهو المطلوق وذلك بطريق الحقيقة فلا يدل على ما به الامتياز لان الدال على العدد
المشترك لا دلالة له على شيء من الخصوصيات ومنه ما ذكرنا من الاشكال انما قوله فلا اعتداد به ولا نزاع فيه قلنا نعم
ولكن المصنف جعلها مقدمة يتوسل بها الى اثبات ان اللفظ مستعمل في القدر المشترك بينهما وذلك بطريق الحقيقة على ما بيناه
ومقدمة الدليل ليست هي عين المدعى ابتداء وثانيا نزاع فيه اولا اما قوله هو لكم لا يمسع بمواساره الى الامكان والاحتمال
ويمنع منافاته للظهور الذي ادعاه الخصم قلنا هذا السؤال هو الذي اورده المصنف على الاول واجاب عنه بان تعليق
الحكم على الوصف الذي يدل على نفي الحكم عما عداه اما قطعا كما سلمتم واما ظاهرا فلان لو دل عليه ظاهرا لكان جريا الى
سائر الوجوه خلاف الظاهر والمصنف تعدان ست عدم اللزوم قطعيا فلا بد له من استعمال هذه المقدمة في الوجوه الثلثة
ثم قلنا لو دل عليه ظاهرا يلزم خلاف الاصل واما ترك المصنف التصريح باستعمال هذه المقدمة في الوجهين الاخيرين الدالين على
عدم اللزوم قطعا اعتمادا منه على التنبيه عليها في الوجه الاول ونقول ايضا ان اورد على السؤال على الدليل الدال على عدم الاستلزام
قطعا ففساده ظاهر وان اورده على الدليل الدال على عدم الاستلزام ظاهرا فجوابه ظاهر واما قوله ليس كلامنا في
الحقائق المتباينة بل كلامنا في كذا وكذا قلنا مراد المصنف على ما دل عليه ظاهر كلامه الدلالة على نفي الملازمة القطعية
وان هذه الصورة من جملة الصور المتباينة ايضا وما ذكره بعد ذلك فمنوا شاره الى المعارضة في الحكم وسنذكر هاهنا الجواب
عنها واما قوله مفهوم الصفة منه وراء التعليل خلاف مفهوم اللقب قلنا هذا الكلام يشعر بالذهول عن محل النزاع وذلك لان
الكلام مفروض فيما اذا لم تكن الصفة مناسبة للحكم فلا يبقى للتعليل بالصفة وجه ويوضح ذلك قول الامام في البرهان فان قيل
خصصتم بالذكر الصفات المناسبة للاحكام وقد اطلق القائلون بالمفهوم اقوالهم باثبات المفهوم لكل موصوف فاثبتوا
ذلك كما هو الحق قلنا الذي نراه ان كل صفة لا نفهم منها مناسبة للحكم بالموصوف بها كالمعلب بالقد والقول في تخصيصه في الذكر
لتخصيص التسميات بالقابها فقول القائل زيد يشبع اذا اكل كقول القائل الاسود اللون يشبع اذا اكل اذ لا اثر للسواد في ذلك
كما لا اثر للتسمية بزيد فيه ومن سر هذا الفصل ان شرط هذه العلة الجملة المنبسطة السالمة من جملة الاعتراضات والقوادح فلا
يشترط سوى ذلك بالقول بالمفهوم من كلام الشارع اذا اشتمل على ذكر موصوف وفهم من الصفة مناسبة فان الكلام في ذلك
في هذا كله مدار على فهم الخطاب لا على روابط العلل وقد سبق من كلام امام الحرمين انه انما نقول بان المفهوم حجة اذا كان
الوصف مناسبا واذا لم يكن الوصف مناسبا فلا فرق بينه وبين اللقب وهذا بعينه مذهب المصنف فانه قال في صدر المسئلة
الحق انه لا يدل وهو مذهب ابي حنيفة وابن سريج وامام الحرمين هم ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من انتفاء العلة انتفاء
المعلول وسياتي تمام تقرير هذا الكلام في الجواب عن المعارضة والبحث من هذا المعترض انه يقول بعد رواية التعليل وراءه
التعليل انه لا يوجب العلة فلا ينتفي المعلول لانتفائها عليه **قال المصنف رضي الله عنه** احتج المخالف بامور الاول
ان تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف نفي الحكم عما عداه فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك اما قلنا انه يفيد ذلك في العرف
لان القائل اذا قال الانسان الطويل لا يطير يضحك الى احوله **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم ان حاصل الوجه الاول
ان تخصيص الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك الوصف في العرف فوجب ان يكون في اللغة كذلك بيان الاول
المثل المذكور في الاصل بيان الثاني الاصل النافي للنقل الوجه الثاني ان تخصيص الحكم لا بد له من مخصص لانه لو تخصص من غير مخصص
يلزم ترجيح احد الجائزين على الاخر لا لمرجح وذلك محال ونفي الحكم من غير صالح لا يكون مخصصا بالضرورة فوجب الحمل عليه
تكثيرا للفوائد كلام الشارع ولانه مناسب بيان المناسبة ان نفي الحكم عما عداه مطلوب وتخصيص الحكم باحدى صفتي الذات صالح
لذلك والحكم قد باشر لان الكلام فيما اذا تخصص الحكم باحدى صفتي الذات ولا معنى للمناسبة الا ذلك فيغلب على الظن انه علة
التخصيص كما ذكرنا الثالث انا نقد للنا على ان الحكم المعلق بصفة يشعر بان ذلك الحكم معلل بذلك الوصف فعلى هذا اصار اللزوم علة للوجوب

[illegible] من الحكم عما عداه

فلا يبقى في المعلوفة اذ لو وجبت فيها لوجب تعلقه بغير السوم فلزم ان يكون الحكم الواحد بالنوع معللا بعلتين مختلفين وذلك
خلاف الاصل واما قلنا ذلك وذلك لانه اذا صدق ان الحكم الواقع بالنوع ثبت ملكا او علم ثبوته ملكا وجب ان يكون كونه
ثبت بعزم او علم بعزم او ظن بعزم لان صدق الاول موجب لكذب الثاني بالدوران الا ترى ان من اعطى فقيرا درهما فقال اعطيته
درهما لفقره فاذا علمنا انه اعطاه لقرابته يلزم كذبه في الاول ولانه لو علل الحكم الواحد بالنوع بعلتين يلزم ثبوت الحكم
وعدمه في صورة واحدة وذلك محال انما قلنا انه يلزم ذلك وذلك لانه اذا علل الوجوب بالسوم مثلا وبغيره يلزم الوجوب في
المعلوفة لوجود ذلك الغير لان الكلام فيما اذا علل الوجوب بغير السوم موجود في صورة المعلوفة ويلزم عدم الوجوب فيها
ايضا لانتفاء علة الوجوب فيها اذ الاصل انتفاء الحكم لانتفاء علته نظرا اليها فيلزم اجتماع الوجوب وعدم الوجوب فيها وذلك
محال **قال المصنف رحمه الله** الجواب عن الاول ان اهل العرف يضحكون من قول القائل زيد الطويل والانسان
التخصيص ههنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه الى قوله فزعان **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان المصنف اجاب عن الوجه الاول بالنقض
وذلك بان نقول ما ذكرتم منقوض بقول القائل زيد الطويل لا يطير فان ما ذكرتم قائم في هذه الصورة مع ان التخصيص ههنا لا يفيد
نفي الحكم عما عداه فيرد فيه هذا النقض منع الحكم فيه بان قال للخصم ان نقول لا نسلم ان قول القائل زيد الطويل لا يطير لا يفيد
نفي عما عداه بل هو محل النزاع نعم لو قيل سقف ما ذكرتم بقول القائل زيد لا يطير قلنا هذا تعليق الحكم بالاسم لا بالصفة وسيجيء منه
لانه بيان للواضحات وفرق بين هذا وبين قولهم لا قائل في ذكره السه فقد سبق اندفاع النقض وسياتي الجواب المذكور
تنبيه انه لما فسد الجواب عن الوجه الاول فلكان ان تدعي ان تخصيص الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عداه وتمسك
بالاول من هذه الوجوه ونجيب عن الوجوه التي تمسك به المصنف في الدلالة على ما اختاره بما نبهنا عليه من المباحث الدالة على
تلك الاوجه والجواب عن الثاني ان التخصيص الصادر من القادر لا بد له من مخصص وسند المنع ان الهارب من السبع اذا عن له
طريقان في مهربه فانه يختار احد الطريقين من غير مرجح ثم اسند منعه من وجه اخر احدهما الله اما بينا انه لا حسن ولا قبح عقلا في
الافعال فلا نصف الفعل الواجب بصفة لاجلها استحق ذلك الفعل بالوجوب دون التحريم وكذلك الكلام في المحرم فقد انتفت
الفعل بالوجوب دون التحريم وبالعكس من غير وصف قائم وكل واحد منهما يقتضي ايجاب هذا وتحريم ذلك فهذا تخصيص من غير مخصص
ومرجح من غير مرجح وثانيهما ان العالم حادث بدليل بان سلوا وانتم معترفون بانه كان يجوز ان يكون ازيد من ذلك بساعة او انقص منه
بساعة واختص بذلك القدر المعين وذلك اختصاص من غير مخصص ببعض التخصيص مرجح مما قال المصنف وفي تلك الابحاث حقيقة ذكرنا
في كتبنا العلمية نشير الى المباحث المتعلقة بما ذكره من وجوه سند المنع اما الاول فيتعلق بذلك بقاعدة عظيمة في علم الكلام وهو
ان القادر هل له ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح بل بمعنى كونه قادرا يرجح من غير زيادة وفيه خلاف مشهور بين المتكلمين
ومباحث واحتجاجات من الطرفين ذكرها المصنف في كتبه الكلامية والحكمية واما الثاني فيتعلق بالمباحث المذكورة في قاعدة
الحسن والقبح ذكرها المصنف في علمي الكلام والاصول واما الثالث ففيه ابحاث دقيقة حلها يرجع الى مسئلة حدث العالم واختصاص
كل واحد واحد من الممكنات بما اختص به هل ذلك بنفس الارادة وان الارادة تخصص لذاتها من غير افتقارها الى مخصص والكلام
في ذلك متفرع على اثبات نفس صفة الارادة بما لها من الحكم الذاتي وفيهما مباحث جليلة دقيقة والخصم النافي للارادة يقول التخصيصات
متفرع على استعدادات القوابل وينتهي الكلام الى ابحاث ترجع الى اثبات الهيولى وفيهما وهذا باب [illegible]
وهذا مثل ما نشير اليه المصنف ثم قال المصنف بين انه لا بد من مخصص وقابل ولكن لا نسلم انه لا فايدة الى ما ذكرتم وقد
عنا فوائد اخرى في اصل الدليل ونحن نقول قد بينا انه لا يمكن نفي تلك الفوائد بالاصل ومن قال ذلك لم يفهم الدليل على
الوجه ثم ما قال وجملة الدليل منقوض بتخصيص الحكم بالاسم ووجه الانتقاض هو ان نقول الحكم بالاسم لا بد له من قائل ولا قائل
سوى نفي الحكم عن غير المسمى بذلك الاسم هذا ما قاله المصنف وهو ضعيف لان العرف دافع للنقض وقد اشار الى العرف مرة
ولا نعيده وعن الثالث لا نسلم ان تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفين لا يجوز ولا نسلم انه خلاف الاصل واعلم ان هذا المنع مبني على
احدى المذاهب في هذه المسئلة وهي ان تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين هل يجوز ام لا وفيه ثلثة مذاهب احدها انه لا يجوز مطلقا
والثاني انه يجوز مطلقا والثالث التفصيل ويجوز بعلتين منصوصتين ولا يجوز بعلتين مستنبطتين وسياتي الكلام في ذلك

[illegible] التخصيص [illegible] الحكم عما عداه

عن مسائل الاستقصاء كتاب العيار ان شاء الله تعالى واعلم لا يتم هذا الكلام هاهنا الا اذا لم يثبت جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين
مختلفتين فانه يجوز حينئذ للمناظر المنع منه فلا يلزم الجواب عنه ليتم كلامه والله اعلم بالصواب لانا لا نسلم انتفاء هذه الدلالة في العرف
متعلقه في اثبات هذه الدلالة في العرف كما ذكره المصنف غير مستقيم لوجهين احدهما انه عكس هذا اولى فانه يجب حمل كلام
الشارع اولا على الحقائق الشرعية ثم على الحقائق العرفية فان لم يوجد فكذلك يحمل على الحقائق اللغوية احد المراتب فلا
يلزم ان يحمل الوضع العرفي في عموم الحكم كان التخصيص بالذكر لغوا والثاني لقوله دخلت السوق فرض على
والملوك وادنيهم فاستويت الوكلاء والادنيهم فانه يفهم منه الحصر حتى لو كان خلافه عد الكلام لغوا وان كان اللفظ لم يوضع
للحصر وكذلك لو قال الشارع ان الله خلق لكم الانعام وتتعلم بها وفرض عليكم الزكوة في الابل فانه يفهم منه الحصر
بقرينة التخصيص وهذا انما يعرف به العقلاء في مخاطبتهم ومستنده اقتضاء قرينة الحال السوية في البيان المقصود بالذكر
مقام شمول الحكم بكون التخصيص واذا ثبت هذا فمقول القرينة لانه مفهوم القيد فانه اذا قال صلى الله عليه وسلم في معرض بيان
الحكم وتبليغ الشرع من باع نخلا فان كان الحكم واحدا لجوابه مريبه للسامع بقوله مع انه لم يعلم المراد ومرجب لقصور البيان
بل يليق بمقاصد الشارع انا نقول اذا لم يكن بد من طلب فايدة فالاحتراز وتحريم مع الحكم فانه مناسب لمخصصه بهذا القيد
عليه يلزم اظهر هذا الكلام صاحب التنقيح والجواب عنه منع المقدمة الثانية فيقول لا نسلم انه يسبق الى الذهن عند التخصيص نفي الحكم
عما عداه وهذه مصادره على المطلوب وادعاء هذا الفاضل هو هذا فانه كثيرا ما يجعل عين محل النزاع دليلا على المدعى ومن جنسها
ذلك قوله في الجواب عما اورده من الاحتمالات التي يمكن ان يكون التخصيص لاجلها قوله واما ما ذكروه من مستندات
التخصيص فلا ننكر امكانها ولكن لا دليل على شيء منها ولا يمكن دفع الدلالة بمجرد الاحتمال فيقول لا نسلم وجود الدلالة وان
الدلالة واما الدليل الذي يعلم وعنه في المقدمة الثانية ليست الا مجرد دعوى ثم شرع في ابطال نفيه الفوائد سوى
نفي الحكم عن المسكوت فيقول اما ان نفي الحكم عن المسكوت اسبق الى الذهن من غيره من الفوائد اولا فان كان اسبق فلا حاجة بعد
ذلك الى ابطال نفيه الفوائد وان لم يكن اسبق الى الذهن بطلت المقدمة الثانية من الدليل واما قوله واما الاحتراز
عن التخصيص فانما يتصور عند امكان قيام الدليل عليه وكيف يتصور ذلك مع فرض اراده العموم فهو كلام فاسد دال على
عدم تصور المسئلة بكنهها بيانه ان المدعي بهذا الكلام ان الحكم قد يكون عاما ويدل على ثبوت الحكم في احدى الصورتين لصيغة
خاص كقوله في سائمة الغنم الزكوة وانما دل على وجوب الزكوة في السائمة بصيغة خاصة مع شمول الصورتين احترازا عن تخصيص
اصل السائمة لو دل عليها بصيغة عامة فقوله كيف يتصور مع فرض اراده العموم ولا اما قوله ليت شعري من فرض
اراده العموم بعموم المنصوص اصلا صيغة عامة واما اراده العموم فلا واما قوله حيث اقتضت الحال السوية فالتخصيص العابث
فلنا هو ممنوع بل ذلك عين محل دعوه واما ما ذكر من الحسي والزكي فليس ذلك من نظائر المسئلة فانه لم يذكر نص السائمة في
اللفظ ولا كذلك هاهنا فانه خطر الزكي والحسي بذكرهما وانقطع ذلك بل ونظيره ان يقول ان الله خلق لكم الانعام
السائمة منها والمعلوفة وجعل في السائمة الزكوة فيقول اذا لم يكن له بد من فايدة فالاحتراز وعموم محل الحكم فانه متصله
خاصة بهذا القيد فالدليل عليه يكون اظهر ايضا مصادرة على المطلوب **تنبيه** اعلم ان مفهوم الموافقة يسمى فحوى الخطاب
ولحوى الخطاب ومفهوم المخالفة يسمى دليل الخطاب واما لحن الخطاب فقيل هو دلالة الاقتضاء وقيل هو مفهوم الموافقة
وقيل هو مفهوم المخالفة واما معقول الخطاب فهو القياس المستنبط بالنص **قال المصنف رحمه الله**
فرعان الاول القائلون بان التخصيص بالصيغة يدل على نفي الحكم عما عداه اتفقوا انه لا دلالة في قوله تعالى ان
خفتم شقاق بينهما فابعثوا الاية ولا في قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها لان الباعث على التخصيص هو العادة فان
الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها الا عند اباء الولي واذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة
لا يغلب على الظن ان سببه هو نفي الحكم عما عداه **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان تخصيص الشيء
بالذكر لا يدل على نفي ما عداه دلالة لفظية صريحة اصلا على معنى النطق وذلك لان نفي الحكم عن المنطوق لم يدل عليه لفظ منطوق
به دال عليه مطابقة لان الكلام في مثل هذه الصورة بل القائل عليه عند من يقول بهذا المفهوم وذلك هو ان تخصيص الحكم

يلزم بان تخصيص صيغة ... على نفي الحكم عما عداه

باختصاص الذات فعل لفاعل ذي اراده وكل ما هو كذلك فلا بد له من باعث على الفعل ثم يقول صاحب هذا المذهب
لا باعث له على التخصيص الا نفي الحكم عن المسكوت بدليل يدل عليه في نظره لنستدل بالتخصيص على الباعث على التخصيص
ونستدل بالباعث على التخصيص على نفي الحكم عما عداه فان الدليل على نفي الحكم عن المسكوت هو الباعث وذلك ليس بدليل
لفظي اصلا ومن هذا يظهر ان نفي الحكم عن المسكوت ليس مدلول عليه مطابقة ولا التزاما اما مطابقة فظاهر واما التزاما
فلان المعنى من دلالة الالتزام اما دلالة لفظ موضوع على معنى يلزم ذهنا معنى اخر وليس الامر هاهنا كذلك بالعرض او دلالة
لفظ مرتب على معنى يلزمه قطعا او ظاهرا ذهنا نفي الحكم عما عداه والاستلزام القطعي منتف هاهنا والاستلزام الظاهر هو
هو محل التجاذب ومحاراة المصنف انه ليس لما ذكر من الدليل فان هذه الدلالة بتمامها في صورته السكوت عن الحكم عند وجود
الصفة الاخرى مصير النطق بالحكم عند وجود احدى الصفتين والسكوت عن الحكم وجود الصفة الاخرى دليلا
على عدمه لكون الباعث على النطق بما نطق في السكوت عما سكت اثبات الحكم في المنطوق والنفي عن المسكوت هذا
تصحيح مناط القائلين بهذا المفهوم فلا يرد ذلك المنع والمعارضة لانا ذكرنا ذلك على سبيل الحكاية لمذهب من قال
به تتم حكايته دليله فافهم ذلك واذا اتضحت هذه المقدمة فيقول اتفق القائلون بالمفهوم على عدم المفهوم في صورة
اخراج الكلام مخرج الغالب ومعنى ذلك انه اذا علم او ظن ان الباعث على التخصيص اي تخصيص الحكم بتلك الصيغة هو
كون تلك الصيغة غالبة على تلك الحقيقة وهذا لانها لما كانت غالبة على تلك الحقيقة كانت خاطرة في ذهنه عند ذكر تلك
الحقيقة فسبب النطق بها هو ما ذكرنا بخلاف ما اذا لم يكن غالبة فقد لا يستحضرها عند تلك الحقيقة فاذن استحضارها
لقصدها نفي الحكم عما عداه هذا كله اذا علم او ظن ان سبب النطق هو الغلبة على تلك الحقيقة ولذلك اذا احتمل ذلك
واحتمل ان يكون سبب النطق بها نفي الحكم عما سواه هذا هو الكلام المشهور في هذا الموضع وللامام الحرمين ميل الى خلاف ذلك
ولنشتغل بلفظ الامام ليحصل الوثوق بما حكاه قال الامام في البرهان ان التخصيص اذا اجرى موافقا لما اعتاده وملغى في
مستقر العادة فالشافعي رضي الله عنه لا يرى التمسك بالمفهوم فيه ويرى حمل الاختصاص على محاولة نطق الكلام على ما يلقى
جاريا في العرف وقد ذكر في الرسالة هذا كلاما بالغا وذلك انه قال اذا تردد التخصيص بين ان يدل على نفي ما عدا المخصص
وبين قصد اخراج الكلام على مجرى العرف فصير تردد التخصيص بين هاتين الجهتين لتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال
فاللفظ اذا تعارضت فيه محتملات التحق بالمجملات لذلك التخصيص مع التردد يلتحق بالمجملات وذكر من امثلة ذلك انه الخلع
في الشقاق وحديث النكاح بلا ولي ثم قال الامام هذا اساس في كلام الشافعي رضي الله عنه والذي اراه في ذلك ان الحال ما ذكره من حمل
الامر على خروج الكلام على مجرى العرف لا يسقط التعلق بالمفهوم فان فحوى اللفظ لا يسقط باحتمال يؤول الى العرف والذي
يحقق ذلك انه لما قال يعلى بن امية لعمر رضي الله عنه ما لنا نقصر وقد امنا قال عمر رضي الله عنه تعجبت مما تعجبت منه فسالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه اعتقاده من طريق اللسان وقد صار محمد بن الحسن الى تنويل مذهبه على مفهوم حديث عائشة
رضي الله عنها ومطوي في النكاح بغير ولي ملتمسا اي المفهوم في هذا العرف وكان من عند دليل ومن جملة الصدور بدرك
المفهوم في مسئلة النكاح بغير ولي هذا كله كلام الامام بلفظه واختار الغزالي احتيارا والجمهور قال بعض الافاضل من المتأخرين
الفاعل بقضي العكس وسواء الوصف اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم ويكون حجة بخلاف ما اذا لم يكن غالبا لان الوصف
الغالب على الحقيقة يكون العادة داله على ثبوتها لتلك الحقيقة فالمتكلم يكتفي بدلالة العادة على ثبوتها لها عن ذكر اسمها اما
اذا لم يكن عادة داله على تلك الحقيقة امكن ان يقال ان المتكلم باسم تلك الصيغة عرضه ان يعلم السامع ان هذه الصفة ثابتة
لهذه الحقيقة واما الغالبة فلعل العادة بها فلا ادري بها مع ان العادة كافية منها فاذن ذلك على انه انما اتى بها ... ان
العادة كافية منها ليدل على سكت الحال عما عداه لا لحصا واعتراضه فيه هذا هو الكلام في هذا الفرع والله اعلم **قال
المصنف رحمه الله** تعليق الحكم على صفة في الجنس كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة يقتضي نفيه عما عداه في
ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه في سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من اصحابنا العرف وسيلة الى الوضع اللغوي بل اذا ثبت
الوضع العرفي كما ان ذلك في الحمل عليه ... ذلك يستدل في العرف فقد في الشرع لان الاصل عدم النقل من العرف

تعليق الحكم ... تعليق الحكم في الجنس بصفة

الى حقيقة اخرى كان مستقيما الثاني انا لا ندعي وضع هذا اللفظ في اللغة لافادة هذا المعنى وانما ندعي استفادتها من دلالة
الالترامية ومنشا ذلك من جهة المستعمر من اهل تلك الدلالة بعد الوضع غفلة عرفية لا لغوية فمنعى انشا هذه الدلالة في
العرف فقد لم مرامنا هذا اما قاله صاحب التلخيص في هذا المقام وغيره اورد على جواب المصنف عن المعارضات في حكم
المسالة معين ولم يورد ما قاله المصنف ولم يورد اعتراض بعضهم عليه قال المصنف لا نسلم ان تخصيص العادر يستقر الى مرجح
لان الهارب من السبع اذا عن له مستويان فانه يختار سلوك احدهما لا لمرجح هذا كلام المصنف قال هذا المعترض لا نسلم انه
يختار احدهما لا لمرجح بل لو فرض عدم المرجح نتوقف حتى ياكله السبع فلا نسلم ان تخصيص الصورة المعينة بالحكم لا لمرجح ولا نسلم
ان احداث العالم بوقت معين من غير مرجح بل لمرجح كل واحد منهما الارادة القديمة التي من شانها التخصيص لذاتها ثم اعترض
على قول المصنف الدليل بجملته منقوض بالتخصيص بالاسم فقال الموجب عند الخصم التخصيص مع الاشارة الى العلية وهذا المجموع
ليس في التخصيص بالاسم لانا نقول لم قلتم انه يلزم من وجوب حمل كلام الشارع اولا على الحقيقة الشرعية ثم على الحقيقة العرفية
ثم على اللغوية ان لا يكون الوضع العرفي وسيلة الى الوضع اللغوية واي مانع يمنع من ذلك ولا معنى لقوله لا يليق في مقام
الاعتراض وكونه وسيلة اليه ظاهر على ما بنياه من الاصل الثاني في التغير واما الثاني فنقول لا نسلم انا اذا اسندنا هذه
الدلالة في العرف يعدم مرامنا وهذا لان مرامنا اثبات تلك الدلالة لغة فلا يمكن ثبوتها عرفا فقط هذا هو الجواب عن
اعتراض صاحب التلخيص واما الجواب عما ذكره غيره من المنع لسند المنع فليتقدم على الجواب قاعدة كلية محررة في العلوم
النظرية وهي ان المستدل اذا حصر المدعى وذكر الدليل على المدعى فللخصم منع مقدمات دليله فاذا منع شيئا من المقدمات
وذكر للمنع مستندا فالجواب عن المنع انما هو اقامة الدليل على ما منع لا غير فاذا اقام الدليل على المدعى سقط المنع واندفع ما ذكره
سند المنع ينقسم الى قسمين احدهما يصلح ان يكون معارضة في المقدمة والثاني لا يصلح فان صح فالخصم يورده معارضة بعد
الجواب عن المنع ويقوم الدليل على الممنوع في المقدمة فاذا ثبتت هذه القاعدة واتضحت فنقول الجواب عن المنع الدليل على ما منع
لا غير ولا يستقيم منع سند المنع جوابا عن المنع لان المانع ليس بمدعي والحال هذه والمنع انما يتوجه للدعاوى وادلتها ومقدمات
ادلتها والمانع ليس بمدعي اصلا فلا يستقيم منع سند المنع جوابا عن المنع اصلا ورأسا نعم اذا ذكر الدليل على ما منع وكان سند المنع
صالحا لان يكون معارضة فللخصم ان يوجه ذلك معارضة فاذا وجهه معارضة فللخصم ان يمنع ذلك حينئذ لانه صار المعترض مدعيا
والدعاوى تمنع واذا ثبت ذلك فقد تحقق ان منع سند المنع جوابا عن المنع فاسد مثاله ما فعله المعترض هاهنا وبيانه ان الخصم
هو المستدل منع المدعي الاول ان التخصيص المذكور يقتضي نفي الحكم عن المسكوت فقال التخصيص لا بد له من فائدة ولا فائدة سوى
نفي الحكم عن المسكوت اجاب المصنف عن هذا وهو المعترض في هذا المقام بالمنع فقال لا نسلم ان التخصيص المذكور لا بد له من فائدة
يقتضي التخصيص وذكر سند المنع من الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن التي من جملتها كون الهارب من السبع اذا عن له طريقان فانه
يختار احد الطريقين على الاخر لا لمرجح فاذا قال الخصم لا نسلم ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان يختار احد الطريقين لا لمرجح
كان هذا كلاما فاسدا وكان ذلك غريبا معارضة المنع بالمنع وهو هذر من الكلام بل صوابه اذا اراد الجواب عن المنع ان
يقيم الدليل على ما منعه الخصم ثم ان وجه الخصم سبب المنع معارضة يمنع ذلك والحال هذه فيستقيم منعه مثاله هاهنا ان يدل
على انه لا بد للقادر من مرجح احد مقدوريه على الاخر من مرجح واما انه يمنع العدول عن مرجح احد الجانبين على الاخر من غير مرجح
ولا مخصص فلا فقد بين فساد هذا المنع وامثاله وسبب الوقوع عدم تحصيل العلوم النظرية وعدم القدرة بالسمع لها في
سائر العلوم لا يقال ان ما ذكرتم يرجع حاصله الى وضع من الاوضاع الجدلية والخطب فيه سهل يسير فلعل ذلك من الاصطلاحات
المختصة بطائفة ولا يلزم كل الناس اتباع ذلك قلنا ليس الامر كذلك فان هذا متفق عليه بين علماء النظر كافة فانهم اتفقوا على
ان المدعى يقبل المنع والمعارضة وسائر الاسولة التي يوردها العراقيون وما ليس بمدعي لا يتوجه شي من الاسولة اصلا
ورأسا ولا يكاد يختلف العقلاء في ذلك اصلا وانما طولت في هذا الموضع وذلك من لم يكن له قدم راسخ في التحقيق يتوهم ان
النظر من القواعد انما يرجع الى اصطلاحات جدلية وللناس مندوحة عنها فلا يعلم ان هذا عين الجهل والضلال فان من
ادعى وجوب القصاص بالقتل ثم اعترض عليه في مسألة ازالة النجاسة فان كان احد يعلم فساد هذا الاعتراض وما نحن فيه كذلك

لانه ليس بمدعي لا يفرق بين بعضه وبعضه بعد الاشتراك في الخروج عن الدعوى فقد تبين انه لا حاجة الى الجواب عن امثال
هذه الامور لفسادها في نفسها واما جوابه عن النص الذي اورده المصنف بقوله المعترض الخصم التخصيص مع
الاشارة الى العلة فلنا ليس الامر كذلك فان من الخصوم من قال ان مطلق التخصيص بالصفة يقتضي نفي الحكم عن المسكوت
ولم يشعر بالعلية وامام الحرمين هو الذي اختار هذا التفصيل وبيانه ان اشعر بالعلة دل على نفي الحكم عن المسكوت والا فلا و المصنف
يحتج على من قال بان هذا النوع من التخصيص يدل على نفي الحكم عن المسكوت عنه سوا حصل الاشعار بالعلة اولا واعلم ان
صاحب التنقيح اختار مذهبا لطائفة بعضا المفهوم واحتج عليه بالدليل الذي ذكره المصنف في المتن والمعروف ثم ذكره
وللمطويين قال التخصيص لا بد له من فائدة ولا فائدة الا بيان الفرق في الحكم وبعني بالتخصيص هاهنا الانقطاع عن
صلاحية اللفظ الشامل من قسمين مفهوم القصد ومفهوم الصفة اما الاول فانه وجوب تنزيل كلام العقلاء على الفائدة
اصلا ووصفا واما الثاني فبيانه على الظاهر فانه هو السابق الى الذهن فان قيل لا نسلم ان التخصيص له من فائدة فان
الاتفاق وسبق اللسان وكونه الحاضر في الذكر في الحال ممكن فلو فرضنا انه ذكره قصدا فما المطلوب اما فائدة الذكر او
فائدة عدم الذكر وليس في التخصيص سوى الذكر بالاضافة الى المذكور وعدم الذكر بالاضافة الى المسكوت عنه اما
الذكر ففائدته معلومة واما عدم الذكر فلا يستدعي فائدة فان العدم لا يستند له والا لزم عليه اللقب على انا نقول
مستند التخصيص كونه محل الحاجة اما لحكم الحال او بمعنى السؤال محل الاشكال كما يقول الشافعي رضي الله عنه امان
العبد المحجور عليه في القتال مع ان الحكم الحر والمحجور عليه وغير المحجور عليه و المحجور عليه في غير القتال كذلك او كونه هو
الاغلب الاغلب المعتاد اي الواقع في الوجود وهذا مثلنا لا مفهوم لقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ولا لقوله صلى الله عليه وسلم فليستنج بثلاثة احجار لانه المعتاد ولا لقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء الاية لانه الواقع ولذلك قوله تعالى يسمها يامره امالكم فنقول مستند التخصيص الاحتراز عن احتمال الخطا
لعدم العلم بما وراء الموصوف والبد وجه الدلالة بما ولد على الخصوص والاحتراز عن طريق التخصيص عن مقتضى العموم
واما محال الاجتهاد في المسكوت والتنبيه على حكم المسكوت من طريق الاولى بواسطة النظر في المعنى والجواب اما حال
الاتفاق وسبق اللسان فباطل فانه يتطرق الى التصريح في محل النطق ولانا لا ندعي الدلالة الا بعد الامن عنهما
واما قولهم انه هو الحاضر في الذهن فلا يقدح في مفهوم القسم لصدور الذكر باللفظ الشامل كقوله صلى الله عليه وسلم
في الغنم السائمة الزكوة واما مقدح في مفهوم الصفة لقوله في السائمة الزكوة وعلى انا لا نقول به وقولهم المطلوب فائدة
الذكر او فائدة عدم الذكر قلنا المطلوب فائدة التخصيص بمعنى القصد بالوصف مع ذكر المطلق والاعراض عن الامر العام
اما قوله من مستندات التخصيص كذا وكذا قلنا لا ننكر امكانها لكن لا دليل على شي منها حتى انه لو وجد لم نقل به ولا يمكن
دفع الدلالة بمجرد الاحتمالات الظاهرة السابقة الى الذهن اما ما ذكره من اقسام الفوائد اما الاحتراز عن الخطاء
فلا يتصور في كلام الشارع ولا في الاكثر من كلام غيره واما الاحتراز عن التخصيص فانما يتصور عند امكان قيام الدليل
عليه وكيف يتصور ذلك مع فرض ارادة العموم وامكان الاحتراز بالتنبيه في غاية البعد ولا يؤدي خطوه خطوه
نفي الحكم عن محل السكوت بسبب سبق الذهن عند التخصيص واما محل عند الاجتهاد فانما يقدح اذا لم يعرض لا له
التخصيص على نفي الحكم فانه اذا فرض كان منصوصا والكلام فيه على ان الحال الباقي مع فرض الدلالة يدل النظر في
حقيقتها ويحقق السلامة عما عدا الفرق من مستندات التخصيص المحتملة وخلو الدلالة عن المعارض ثم نقول لا يخفى انه حيث
انتفت الحال الثبوتية سقط عموم السيان اللذان في تمام الحقيقة والحلاف ان بينهما السيان اللذان يختلفان بتمام الماهية
كقول القائل صل صم امرا بالخلاف وقول القائل صل وكعمتين فيه صل وكعتين في الدمنة ليس امرا بالسيس المختلفين و لو
جعلهما المصنف مثالا للامر بالمختلف هذا اذا لم يصح اجتماعهما شرعا كالصلاة والصدقة الكريم التي لا سادي بالانفعال الكثير
مناقضة وكلا القسمين مشتركان في انه لا يصح الامر بفعلهما الامر فيهن اما اذا اسند ولو الامر الثاني سيما هو مثل الشاهد
الامر الاول فاما ان يصح في ذلك المامور الزايد او لا يصح فان صح فيه الزايد فاما ان يكون الامر الثاني غير معطوف

على الامر الاول وهو مختار المصنف وقال ابو الحسين البصري الاشبه الوقف ثم اسيتنى القاضي عبد الجبار صورتين
احديهما ان يكون العادة مانعة من تكرار المامور به كقول القايل في حالة واحدة اسقني اسقني فان القصد لك غالبا
التاكيد لا التكرار والثانيهما ان يمنع منه التعريف مثاله ان يقول صل ركعتين صل الصلاة فان لام الجنس ينصرف الى المعهود
السابق وصورة الخلاف صل ركعتين صل ركعتين قال المصنف والدليل عليه ان يفيد غير ما يفيده الامر الاول وجهان الاول
ان الامر يقتضي الوجوب فيلزم وجوب ركعتين بالامر الاول فلا ينصرف الامر الثاني الى ايجاب الركعتين اللتين وجبتا بالامر
الاول لانه لو انصرف اليه فاما ان ينصرف اليه على وجه يفيد ايجابهما او على وجه يفيد تاكيد الايجاب او ينصرف لا على هذين
الوجهين لا سبيل الى الاول لانه يحصل الحاصل ولا سبيل الى الثاني لان التاكيد اقل فايدة من ايجاب جديد وحمل
كلام الحكيم على ما اكثر فايدة واجب ولا سبيل الى الثالث وهو ظاهر واذا لم ينصرف الى الاول يلزم افادته لايجاب
ركعتين اخريين وفيه الحمل على التاكيد بالاجماع لا سبيل الى الثاني لانه اول فايدة فيتعين الاول وهو المطلوب
لا يقال قوله لو انصرف الى الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول ما يقتضي الوجوب من غير حصول الامر وهو غير
جائز ممنوع بانه لانا نقول ان اردتم به انه محال عقلا ممنوع لانه تاكيد وهو جائز لغة وعقلا ونشرح انه اراد
غير التاكيد لانه جعل الوجه الثاني هو التاكيد فيلزم ان يكون الوجهان وجها واحدا او العقلي فيلزمه احد الا
وهو اما بطلان دعواه او اتحاد الدليلين لانا نقول لا ندعي ان التاكيد ممتنع عقلا بل هو على خلاف الاصل لان
الاصل افادة كل لفظ فايدة اصلية ولا يلزم بطلان دعواه ولا اتحاد الدليلين اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
الوجه الثاني ليس هو عين الوجه الاول لان مقدمات الوجه الاول ليست باعيانها مقدمات الوجه الثاني ما الضرورة
غايه ما في الباب انه وقع الاشتراك في مقدمة واحدة ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجه الثاني عين الوجه الاول
تعرف ذلك من له ادنى علم المنطق والقاعدة ان كل دليل لا بد له من مادة وصورة فاتحاد الادلة باتحاد مواد ها
وصورها ومواد الادلة ههنا في المقدمة الموضوعة في اول هذا الكتاب واما صورها فهي التي تحصل من تركيب
المقدمات بعضها مع بعض على ما بيناه في القياسات الاستثنائية والاقترانية فلا مطمع في تحقيق العلوم النظرية
الا باحكام علمين احدهما علم المنطق والثاني علم النظر هذا كله اذا لم يكن معطوفا واما الثاني اذا كان معطوفا
على الامر الاول فان لم يكن معرفا فانه يفيد غير فايدة الاول لان الشي لا يعطف على شي على نفسه لان العطف
يقتضي المغايرة والشي لا يغاير نفسه مثاله قول القايل لغيره صل ركعتين وصل ركعتين واما ان كان الثاني معطوفا
على الاول ومعرفا كقول القايل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فاختيار ابي الحسين البصري الوقف واختيار المصنف
عدم الوقف وهو الحمل على ايجاب صلاة اخرى حجة ابي الحسين ان لام التعريف في قوله الصلاة يقتضي عودها الى
تلك الصلاة والعطف يقتضي المغايرة يوجب حمله على صلاة اخرى ولا مرجح فوجب التوقف قال المصنف وعندي
ان هذا الوجه الاخير اولى ومراده انه يجب حمله على صلاة اخرى وذلك لان لام الجنس قد يكون لاستغراق الماهية كقولنا
الانسان والحيوان جسم وقد يكون لتعريف المعهود السابق واذا حملناها المعهود السابق يحتمل ان يكون المعهود السابق
الصلاة التي تناولها الامر الاول ويحتمل صلاة اخرى غيرها تقدم ذكرها فاذن هذه الاحتمالات ممكنة في لام الجنس
مقيدة عن العطف مستقل العطف سالما عن لام الجنس لمعنى واحد فيلزم ايجاب صلاة اخرى عملا بالمقتضي السالم
عن المعارض هذا كله اذا كان الامر الثاني مماثلا للامر الاول وكان المامور به قابلا للزيادة واما اذا كان امرا
مماثلا للامر الثاني ولا يكون قابلا للزيادة فاما ان لا يكون قابلا للزيادة عقلا او شرعا مثال الاول مثل ان يريد
مثال الثاني من العبد والاماء وهذا لانه يمكن عقلا ان يمام الحرية مشروطا بالفاظ ثلثة كالطلاق فان البينونة
التامة مشروطة بالفاظ هي طلقات ثلث فيمكن عقلا غير ان الشرع لم يعتبر ذلك واذا لم يصح الزايد فيه اعمل الامران اما
ان يكون متماثلين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا الى اخر هذه المسئلة كلام واضح مستغن عن الشرح فليتناول
المنتهى من كتابه **خاتمة** لهذه المسئلة ينبغي ان يعلم انه اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فلا ينبني احدهما على

الاخر لانه شرط ذلك المنافاة وهي معلومة ههنا وينبغي ايضا ان ننبه ان قول المصنف الاشبه الوقف في هذه
الصورة وهو ان يقول صم كل يوم صم يوم الجمعة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومه مع دلالة
العطف على مدلوله يجري مجرى العام والخاص ودلالة الخاص اقوى من دلالة العام على ما سيأتي بيانه في كتاب
العموم والخصوص فلا يعدل عن ترجيح الواو العاطفة على الصيغة العامة ولكن ان يمنع ما ذكره المصنف ويجعل ما ذكرناه
سندا للمنع لانك تصير مدعيا فافهم ذلك والله اعلم بالصواب **قال المصنف رحمه الله** القسم الثاني
في المسائل المعنوية والنظر في امور اربعة النظر الاول في الوجوب والبحث اما عن اقسامه واما عن احكامه واعلم
انه بحسب المامور ينقسم الى معين والى مخير وبحسب وقت المامور به الى مضيق والى موسع وبحسب المامور الى واجب
على العين والى واجب على الكفاية **المسئلة الاولى** قالت المعتزلة الامر باشياء على التخيير يقتضي وجوب الكل
على التخيير وقال الفقهاء الواجب واحد لا بعينه الى قوله فان قيل **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله ان
اذ جعل مباحث هذا القسم محصورة في انظار اربعة النظر الاول في اقسام الواجب النظر الثاني في احكام الواجب النظر الثالث
في المامور به النظر الرابع في المامور النظر الاول في اقسام الواجب ولنقدم على شرح ما تضمنه هذا النظر بيان
ضوابط كلية يشتد النفع في العلوم وخصوصا في المباحث المتعلقة بهذا النظر فانه باحكامها يتميز صحيحها من فاسدها
فنقول هي ضوابط الضابط الاول ان كل مفهوم اما كلي او جزوي والكلي هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فيه والجزوي هو الذي يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركة فيه ويسمى بالجزوي الحقيقي ثم يقول الجزوي
يقع على معنى بالاشتراك احدهما ما ذكرناه والثاني هو الجزء المضاف وهو كل اخص يدخل تحت اعم فالجزوي بالمعنى
الثاني يكون كليا بخلاف الجزوي بالمعنى الاول فانه يستحيل ان يكون كليا مثال الكلي الانسان والواجب مثال الجزوي الحقيقي
زيد وهذا مثال الجزوي المضاف الحيوان فانه يندرج تحت الجسم والاخص منه ومثاله ايضا الواجب المضيق والواجب
الموسع فان كلا منهما كلي مندرج تحت كلي اخر واما الجزوي الحقيقي فلا مطرد له في الشرع بما هو واجب ابتدا فان جميع
الواجبات الشرعية كليات الا ان بعضها اعم من بعض الضابط الثاني ان الكلي ينقسم الى ثلثة اقسام الى الكلي الطبيعي
والمنطقي والعقلي بيانه هو انا اذا قلنا الحيوان كلي فهنا امور ثلثة احدها الحيوان وثانيها كليته وثالثها
الحيوان بقيد كونه كليا والامور الثلثة متغايرة بالضرورة فالمفهوم الاول يسمى بالكلي الطبيعي والثاني بالكلي
المنطقي والثالث بالكلي العقلي وانت اذا فهمت ما ذكرنا امكنك ان تجعل كل واحد من الكليات الخمس وهي
الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام منقسما الى ثلثة اقسام وهي المنطقي والطبيعي والعقلي الضابط
الثالث هو ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج لان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء من هذا الحيوان بالضرورة
وجزء الموجود موجود فالكلي الطبيعي موجود في الخارج واما المنطقي والعقلي ففي وجودهما في
الخارج خلاف والحق انه لا وجود لهما في الخارج وذلك لان كل موجود في الخارج فهو مشخص بالضرورة ولا شي
من المشخص بكلي فلا شي من الموجود في الخارج بكلي فلا شي من الكلي موجود في الخارج وهو المطلوب فاذن الكلي
المنطقي لا وجود في الخارج ويلزم من هذا ان يكون الكلي العقلي موجودا بالضرورة واعلم ان تفهم هذا الضابط
يحل كثيرا من الشبهات ومن جملة ما يرجع تحقيقه الى هذا الضابط مسئلة الحال وهي من معضلات العلوم وتعلقها بما ذكرنا
دقائق كثيرة استوعبناها في المقدمة فليطلب منها واذا تقررت هذه الضوابط فلنعد الى شرح المتن فنقول الفعل
الواجب كلي ينقسم بقسمة مرجوع بلثة من اصحابنا انه يقتضي نفي الزكوة من المعلوفة في جميع الاجناس لنا ان
دليل الخطاب يقتضي النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم فتخصص بعض معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم
يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم المعلول والجواب الى المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم
فاندفع ما قالوه **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه يتفرع على القول بالمفهوم نفي ايجاب الزكوة في معلوفة
الغنم وهل يقتضي ذلك نفي ايجاب الزكوة عن مطلق المعلوفة حتى عن معلوفة البقر فيه خلاف بين العلماء والمختار انه لا يقتضي

تفريعا على القول بالمفهوم نفي الوجوب عن معلوفة الغنم لا غير ولا يقتضي نفي الوجوب عن معلوفة البقر وغيرها فلا دليل
عليه ان المفهوم نقيض المنطوق ومعناه ان المنطوق يقتضي ايجاب الزكوة في سائمة الغنم ومفهومه نقيض منطوقه فيلزم
ان يقتضي المفهوم عدم ايجاب الزكوة في معلوفة الغنم لا في مطلق المعلوفة فان نقيض سائمة الغنم معلوفة الغنم لا مطلق المعلوفة
احتج الخصم بان السوم يجري مجرى علة الوجوب فاذا انتفى السوم انتفت علة الوجوب فلا يجب في معلوفة البقر ايضا عليه
والجواب لا نسلم ان السوم يجري مجرى العلة سلمناه ولكن مطلق السوم او سوم الغنم والاول ممنوع والثاني مسلم فالحاصل
ان معلوفة الغنم انتفى عنها سوم الغنم فسوم الغنم علة ايجاب الزكوة في الغنم فيلزم انتفاء ايجاب الزكوة في الغنم السائمة
عن معلوفة الغنم ولا يلزم من ذلك انتفاء علة ايجاب الزكوة في معلوفة البقر **تنبيه** لفظ المصنف لنا ان دليل
الخطاب نقيض المنطوق الساقط وان وجد في بعض النسخ نقيض المقتضى فهو غلط من الناسخ فليعلم ذلك والله اعلم

قال المصنف رحمه الله المسئلة الحادية عشر في ان الامر هل يدخل تحت الامر ذكر ابو الحسين البصري   (في الهامش: مسئلة هل يدخل تحت الامر)
فصلا لفظه لفظها الى اخر هذه المسئلة **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان الخلاف في ان الامر هل يدخل تحت الامر
ام لا مع بعض المعتزلة وبعض اصحابنا نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع قال اذا امر الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم بامر لم يدخل صلى الله عليه وسلم في الامر وقال بعض اصحابنا يدخل وهو قول بعض المعتزلة قال القاضي عبد الوهاب
المالكي في الملخص اذا امر الامر بامر لم يدخل تحت امر نفسه واظن انه ذكر فيه خلاف شاذ وقال صاحب المعتمد الصحيح انه
لا يتناول الامر الاخر وذلك لانه لا يصح ان يامر نفسه الا ترى ان الامر شرطه ان يكون اعلا رتبة من المامور وهذا المعنى لا
يصح في حق نفسه واذا لم يصح ان يامر نفسه لم يدخل مع غيره في الامر واما دخوله مع غيره في الخبر فصحيح لا يمتنع ان يخبر
عن نفسه كما لا يمتنع ان يخبر عن غيره واما ابو الحسين البصري فقد اختار التفصيل المذكور في المتن وهو واضح لا اشكال فيه والذي
يتعلق بخصوص هذه المسئلة انه اذا كان الامر غير الله كالرسول صلى الله عليه وسلم او غيره فهل يدخل الامر تحت الامر
ففيه مذاهب الاول انه لا يدخل والثاني انه يدخل والثالث التفصيل وهو ان نقول اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه
او ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير اما اذا نقل امر غيره بكلام نفسه فان مثاله دخل فيه والا فلا مثال الاول ان
يقول ان فلانا يامرنا بكذا اسوة عن المساول ان يقول ان فلانا يامركم بكذا هذا اذا نقل امر غيره بكلام نفسه واما اذا
نقل امر ذلك الغير بكلام ذلك الغير فمثاله قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهنا لا يدخل الكل فيه لان ذلك خطاب مع
جملة المكلفين والدليل عليه ان الامر يستدعي امرا ومامورا متغايرين بالضرورة والامر ليس مغايرا لنفسه
فيستحيل ان يكون امرا لنفسه لا يقال لا يمتنع في الانسان العقل والنفس فالعقل يامر النفس ولا نسلم ان فائدة الامر
اعلام الغير كونه طالبا لذلك الفعل وهذا لان الاعلام هو الاخبار اي ادخال الانسان في العلم بخبر سمعته اي ادخلته
في السماع ويمتنع في الامر لان الامر هو الطلب الجازم وهو ليس باعلام ولا اخبار بل الاخبار يلزمه لانا
نقول العقل والنفس اما ان يكونا شخصين متغايرين فيمتنع ام لا فان كان الاول فلا شبهة في تجويز كون العقل
امرا للنفس وان لم يكونا استحال كون العقل امرا للنفس والحالة هذه بالضرورة على انا نقول كون الانسان
امرا نفسه امر حققناه باطل بالوجدان نعم كون العقل امرا للنفس له تعبير اخر به يصح وذلك في العلوم العقلية
وليس هذا موضع بيانه اما قوله لا نسلم ان فائدة الامر اعلام الغير كونه طالبا منه الفعل قلنا هذا خلاف الامر الظاهر
غاية الظهور فلا يحصل المنع اما قوله الامر هو الطلب وليس باعلام بل الاعلام يلزمه قلنا نحن لا ندعي الا ذلك
فلا يصلح ان يكون سند المنع بل هو اعتراف منه بالمدعى قال صاحب المعتمد ليس فيها كبير طائل اي في هذه المسئلة لان اللفظ
ان لم يصلح لتناوله وضعا كقوله افعلوا او وجب عليكم فلا وجه لجعل الانفتاح وان صلح فلا سبيل الى الاخراج واعلم ان هذا
من التفصيل المذكور في المسئلة ولا يدل ذلك على انه ليس في المسئلة كبير فائدة **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية**
عشر في الامر الوارد بعد الامر بحرف العطف وبغير حرف العطف الى قوله اما اذا تناول الامر الثاني مثل ما تناول الامر الاول   (في الهامش: في الوارد بحرف عطف وبغيره)
اعلم ان عادة كثير من المصنفين في اصول الفقه جعل المقصود بما صنف المصنف في هذا التقسيم في مسئلتين احديهما الامر اذا تكرر

بغير حرف العطف فما سمينا الامر اذا تكرر بحرف العطف وابو الحسين البصري قد سلك مسلكا اخر وهو ذكر تقسيم يخرج منه مواضع
الخلاف ومواضع الاجماع والمصنف سلك مسلكه في المعنى والعبارة الا انه خالفه في مواضع فلننقل اولا مذاهب الناس
ثم نرجع الى شرح ما قاله المصنف فنقول قال امام الحرمين في كتابه المسمى بالاوسط الامر اذا ورد بعد الامر هل يقتضي
التكرار في الفعل المامور به ام لا اختلف العلماء فيه فذهب معظم العلماء الى انه يقتضي التكرار فيجب عليه بالامر الثاني
مثل ما اوجب بالامر الاول ونقل بعض العلماء انه قال انه لا يجب عليه به شيء بل يحمل على التاكيد وقال ابو بكر بن فورك
الاصفهاني الامر اذا تكرر هل يتكرر المامور ام يقتضي بجميعه فقل سره اعلم انه اذا لم يتكرر على طريق التاكيد
يتكرر المامور به وذلك انه قد يقول الرجل لصاحبه عجل عجل ثم ثم على معنى التحضيض والتاكيد فان علم انه لم
يجر هذا المجرى فهو متكرر لان حمله على فائدتين اولى من حمله على فائدة وجرى مجرى الخبر لان شرط الاسماء اذا تغايرت
ان تتغاير مسمياتها الا ان يدل الدليل على المشاركة وقال ابو بكر الصيرفي لا يتكرر بتكرر الامر والذي يصح عندي انه
انه اذا كان يرد للتاكيد والحث ويرد للتكرير لم يحمل على احدهما الا بدلالة وقال الباجي في كتابه المسمى
بالجامع في اصول الفقه تكرار الامر بالشيء يقتضي تكرار المامور به عند جماعة من شيوخنا وهو الظاهر من مذهب مالك
رضي الله عنه واليه ذهب عامة اصحاب الشافعي رضي الله عنه وقال ابو بكر الصيرفي لا يقتضي التكرار وقال ابو بكر بن فورك
لا يحمل على تاكيد ولا تكرار الا بدليل ثم قال هذا اذا كان لفظ الثاني كلفظ الاول نحو قولك اضرب زيدا اضرب زيدا واما
بمعان يدل على ان الثاني غير الاول دون خلاف وذلك ان يكون الفعل الاول من غير جنس الثاني نحو قولك اضرب زيدا اعطه
درهما او ان يكون الفعل الثاني في غير المعنى الاول نحو قولك اضرب زيدا اضرب عمرا او ان يعطف احد الفعلين على الاخر نحو
قولك اضرب زيدا واضرب زيدا لان اهل اللغة قالوا الشيء لا يعطف على نفسه ومن ذلك ايضا ان يرد الامر بعد امتثال
موجب الاول ومما يتعين فيه التاكيد قول القائل اقتل زيدا اقتل زيدا اعتق عبدي اعتق عبدي وقال صاحب الافادة اضرب
زيدا اضربه ففيه الخلاف فمنهم من حمله على التاكيد ومنهم من حمله على التكرار وهو الاقوى واختلف اصحاب الشافعي
في ذلك فمنهم من ذهب الى التاكيد ومنهم من ذهب الى التكرار وقال ابو الخطاب الحنبلي في تمهيده اذا قال صل غدا
ركعتين صل غدا ركعتين فانه لا يقتضي تكرار المامور به وهو قول الجبائي وعن اصحاب الشافعي كالقولين هذا ما نقله الائمة
من الخلاف والوفاق في اقسام هذه المسئلة ولنرجع الى شرح ما قاله المصنف الفاضل اذا قال لغيره افعل ثم قال له افعل
اي بغير حرف العطف فلا يخلو الامر الثاني اما ان يتناول فعلا مخالفا لما تناوله الامر الاول او فعلا مماثلا لما تناوله
الامر الاول اما اذا تناول فعلا مخالفا لما تناوله الامر الاول فمثاله صل صم فيكون كل واحد من الامرين مقتضيا
شيئا اخر غير ما يقتضيه الاخر فيجب كل واحد منهما ثم نقول هذا القسم ضربان احدهما يصح اجتماعهما والثاني لا يصح اجتماعهما
اما الاول وهو الذي يصح فعلهما اما مجتمعين او متفرقين ووجوب فعلهما على الاجتماع او الافتراق انما يعلم
من دليل اخر واما اذا لم يصح اجتماعهما فعدم صحة اجتماعهما تارة يكون عقلا وتارة يكون سمعا مثال المصنف الصلاة
الواحدة في مكانين وفي هذا المثال نظر وذلك لان الامر بالصلاة في مكانين ليس امرا بشيئين مختلفين ضرورة ان الصلاة ما
اختلفت فاذا قال صل ركعتين في مكة صل ركعتين في المدينة لم يامر بشيئين مختلفين في الحقيقة فالمثال بهما السنتان اللتان من
وجوه بلمه الاول بحسب المامور به والثاني بحسب الوقت الذي امر بفعل المامور فيه والثالث بحسب المامور اما الاول فنقول اما ان يكون
فعلا معينا او فعلا غير معين الاول هو المسمى بالواجب المعين كالايمان والصلاة والصوم وغيرهما والثاني هو المسمى بالواجب المخير كخصال
الكفارة وهي الاعتاق والاطعام والصيام الثاني التقسيم بحسب وقت المامور فيه فنقول وقت المامور به اما ان يكون معينا او غير   (في الهامش: الفعل)
معين فان كان معينا فهو الواجب المضيق وان لم يكن معينا فهو الواجب الموسع مثال الاول الصلاة في الوقت بحيث يسع من الوقت الا
مقدار ما يوقع فيه اربع ركعات مثال الثاني في صلوة الظهر والعصر والحج والنذور والكفارات الثالث التقسيم بحسب المامور فنقول
الشخص المامور اما ان يكون معينا او غير معين فان كان معينا فهو الواجب على التعيين وان لم يكن معينا فهو الواجب على
الكفاية **تنبيه** قد حصلنا على بيان انواع الواجب ومقابله بيان انواع اخرى من الواجب سابقه الواجب المعين والواجب المضيق

الواجب الذي هو فرض عين ومنها لا بما مثله الواجب المخير والواجب الموسع والواجب على الكفاية والثلاثة الاول مشترك في كون كل
واحد منها معينا والثلاثة الاخيرة مشترك في كون كل واحد منها غير معين لكن ليس التعيين في الثلاثة الاول بجعل كل واحد منها
جزءا جميعا ويكون ذلك شرعا عاما وبيانه هو ان الفعل الجزئي الحقيقي هو الصادر من عمرو مثلا المكلف به والا لم يكن التكليف
بالمحال وهو محال على ما بيناه بعد ذلك ان شاء الله تعالى فاذن التكليف في الثلاثة الاول بالقدر المشترك من افعال مشتركة في الحقيقة
وهو الكلي الطبيعي ولا تخيير فيه فانه شيء واحد والتخيير في شيء واحد محال والتخيير واقع في الخصوصيات وهي متعددة
لكن لا يسمى واجبا مخيرا بسبب هذا التخيير واما الثلاثة الاخيرة فالتكليف ايضا بالقدر المشترك الا ان القدر المشترك هو من
من افعال مختلفة بالحقيقة بيانه ان الواجب عليه فعل احدى الخصال الثلاثة وكون كل واحد منها احدى الخصال الثلاثة قدر مشترك
من الثلاثة ظاهر غاية الظهور وكون الافعال الثلاثة مختلفة بالحقيقة من الاشتراك فيما اذا ذكرنا ايضا واضح وذلك
لان فعل الاطعام مغاير لفعل الاعتاق بالحقيقة واما ان حقيقة الصيام مغايرة للحقيقتين الاولين فلان الصيام كف محض
مقرون بالنية فالقدر المشترك لا تخيير فيه واما التخيير ففي الخصوصيات بدليل جواز ترك كل خصوص بدلا عن الاتيان
بالاخر وعدم جواز ترك القدر المشترك يدل على ان لا تخيير في القدر المشترك بحيث الوجوب لا تخيير اصلا وحيث التخيير لا وجوب
فان قلت المشترك واحد فلا يتصور فيه التخيير والخصوصيات متعددة ولكنها جائزة الترك والتخيير من امور يجوز ترك
كل واحد منها لا معنى له قلنا المشترك واجب بمعنى ان الواجب ما يصدق عليه انه احدى الخصال وهو المشترك والمشترك لا يمكن
ان يؤتى به الا في ضمن خاص فلزم وجوب احدى الخصوصيات لانه يتوقف عليه فعل الواجب لكن لا يجب خصوص بخصوصه متعددة
الواجب لان الواجب اما القدر المشترك مع هذا الخصوص او القدر المشترك مع الخصوص الثاني او القدر المشترك مع الخصوص
الثالث وينبغي ان ينبه هنا ما اصل في العلوم العقلية ان الموجود في كل نوع حصة من الجنس والموجود في كل صنف حصة من النوع
ولا نطيل الكلام في البحث وقد نبه السهروردي صاحب التنقيح لما ذكرنا وعبر عنه بعبارة عجيبة فقال اعلم ان في خصال الكفارة
جهة وجوب وجهة جواز اما اختيار هذا بعينه فهو جائز باتفاق المعين من حيث الحقيقة النوعية او الشخصية ليس بواجب
فان في تجويز فعل غيرها تجويز تركها وكيف يجب ما جاز تركه فاذا لم يجب عليه فيكون قد فعل غير الواجب وهذا منشأ غلط
من غلط ولا شك في انه من حيث انه اتفاع ذات المعين واقع جائزا وفيه حيثية اتفاع الوجوب وهو انه واحد من الثلاثة
مطلقا او واحد من الثلاثة خاصا غير خاص ومتعينا غير متعين فاما التعيين المانع من الترك فواقع جائزا والحيثية
الواجبة وان تحققت بالوقوع هي لم تكن هذا حيث حيثية الوجوب والجواز هذا لفظه ومعناه ما لخصناه والله اعلم

قال المصنف رحمه الله المسئلة الاولى الامر بالاشيا على التخيير يقتضي وجوب الكل على التخيير وقال الفقهاء

الامر بالاشيا على التخيير يقتضي وجوب الكل على التخيير

الواجب واحد لا بعينه فنقول لابد من نقل ما قاله الفضلاء من المذاهب المنقولة في المسئلة التي نقلها المصنف في الواجب
المخير المسمى خصال الكفارة ان المعتزلة قالوا الكل واجب على سبيل التخيير والفقهاء قالوا الواجب واحد لا بعينه وقيل
الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا ثم قال القولان الاولان يعودان في المعنى الى قول واحد هذا ما قاله
المصنف فاذا عرفت ذلك فنقول اختلف الناس في ان خلاف الفقهاء مع المعتزلة هل هو عائد الى خلاف لفظي فقط مع الاتفاق
على المعنى او نقول بين الفقهاء والمعتزلة في هذه المسئلة خلاف معنوي فالذي يظهر من كلام الغزالي وابن فورك ان الخلاف معنوي وهو
اختيار صاحب الاحكام والتلمساني من المتاخرين والذي اختاره امام الحرمين ان الخلاف لفظي فقط ولا خلاف بين الفريقين
من حيث المعنى وهذا هو اختيار ابي الحسين البصري صاحب المعتمد واختيار المصنف ولننقل الفاظ الائمة المصنفين في اصول
الفقه في هذه المسئلة فنقول قال امام الحرمين الامر بالشيء من اشياء اذا حمل على الوجوب يقتضي وجوب شيء واحد منها ونقل اصحاب
المقالات عن ابي هاشم انه قال الاشياء كلها واجبة والمسئلة مثل الخلال في كفارة اليمين وهذه المسئلة عرية عن التحصيل فان
النقل ان صح عنه فليس الخلاف الحقيقي معنوي ونصادف ذلك شبه الخصم الى الحيف في العبارة فان ابا هاشم اعترف بان تارك
الخلال لا يأثم اثم من ترك واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يبقى مع هذا وصف الخلال بالوجوب حاصل وتأويل هذا
اللفظ عند التسمية امام من خصلة الخصال التي وقع التخيير فيها الاول فرضت واتفق ان كلها واجبة وهذا معنى المسئلة هذا

لفظ الامام

لفظ الامام في البرهان وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع اذا امر الله ورسوله بفعل او فعلين
او ثلاثة او اكثر من ذلك فالواجب واحد منها غير معين كالامر بالتكفير في كفارة اليمين وقالت المعتزلة الجميع واجب
فان ارادوا بذلك تساوي الجميع بالخطاب على سبيل الوجوب او في التسمية فانهما كان هو فاسد وسنتكلم عليه
وان لم يكن فايدة وانما هو اختلاف مجرد يعود الى عبارة لانا لا نختلف انه لا يجب عليه فعل الجميع وقال ابن فورك
القول في الامر اذا كان مخيرا فيه بين اشياء هل كلها واجب ام لا زعم قوم ان كلها واجب فاذا فعل واحدا منها
سقط الباقي عنه ويتم المعنى له وقال اصحابنا ان واحدا منها واجب وقال الغزالي في المستصفى الواجب ينقسم
الى معين والى مبهم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا مخيرا كخصلة من خصال الكفارة فان الواجب من جملتها واحد
لا بعينه وانكرت المعتزلة ذلك فقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان ونحن ندعي ان ذلك جائز
عقلا وواقع شرعا وقال القاضي ابو الوليد الباجي المالكي اذا ورد الشرع بالامر بفعل من جملة افعال يخير فيها
على سبيل الوجوب فان الواجب منها واحد غير معين وبهذا قال عامة الفقهاء وقال محمد   المالكي كلها واجبة
والى هذا ذهب اصحاب ابي حنيفة وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في كتاب الافادة الامر بالاشيا على
التخيير كخصال الكفارة منهم من قال بوجوب جميعها على البدل وهو قول اكثر المتكلمين من المعتزلة خاصة ومنهم
من قال انه امر بواحد منها وهو قول اكثر الفقهاء ومن يذهب الى هذا ينسب الى اهل السنة ومن الناس من زعم
ان الخلاف في ذلك ربما رجع الى عبارة وربما رجع الى معنى وقال ابو الحسين البصري في المعتمد اذا ورد الشرع
بايجاب اشياء على التخيير نحو الكفارات الثلث فقد ذهب الفقهاء الى ان الواجب منها واحد لا بعينه وقال بعضهم
ان الواجب منها واحد وانه يتعين بالفعل وذهب شيخانا ابو علي وابو هاشم الى ان الكل واجب على التخيير ومعنى
ذلك انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها لقيتا وهما في وجه الوجوب ومعنى ايجاب الله عز وجل
لها انه اراد كل واحد منها وكره ترك احدها ولم يكره واحدا منها الى الاخرى فان كان الفقهاء هذا ارادوا وهو
الاشبه بكلامهم فالمسئلة وفاق وكل سؤال يتوجه علينا فهو يتوجه عليهم يلزمهم وايانا الانفصال عنه وان
قالوا الواجب منها واحد معين عند الله عز وجل غير معين عندنا الا ان الله عز وجل علم ان المكلف لا يختار الا ما
هو واجب فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى هذا لفظ صاحب المعتمد وقال ابو الخطاب الحنبلي اذا ورد الامر
بالاشيا على التخيير كخصال الكفارة فالواجب منها واحد لا بعينه وهو قول الفقهاء واصحاب الاشعري وقال
شيخنا الواجب واحد ويتعين بالفعل واليه ذهب بعضهم وقالت المعتزلة جميعها واجب على التخيير ومعنى ذلك انه
لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها وكل واحد منها مراد ونحن نوافق في انه لا يجوز الاخلال بجميعها
ولا يجب الجمع بين اثنين منها واما كون كل واحد منها مرادا فخلاف فيه نعم لانا نقول ان الواجب معين عند الله تعالى
غير معين عندنا الا ان الله تعالى قد علم ان المكلف لا يختار الا ما هو واجب عليه منها وقال صاحب التنقيح الواجب
ينقسم الى معين وغير معين من اقسام محصورة وتمام الجزء في تعيينه الى المكلف وادعت المعتزلة استحالة هذا القسم
وزعم منهم ان التخيير ينافي الوجوب فيقتضي عليهم بخصال الكفارة فيتخير في تخريجها فقال بعضهم الخصال كلها
واجبة ان اتى بها كلها وقع الكل واجبا وان اتى ببعضها سقطت البواقي وقال بعضهم الكل واجب ولكن على
البدل وقال ابن الحاجب الامر بواحد من اشياء يقتضي واحدا منها من حيث هو احدها كخصال الكفارة وقال بعض المعتزلة
الواجب هو الجميع وبعضهم الواجب واحد منها ويعينه الفعل وبعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى فان وقع غيره
وقع نفلا يسقط به الواجب لنا ان الامة اجمعت على ان الواجب في الكفارة لا بعينه وعلم انه قد يحصل من مجموع ما نقلناه
الحاجب وصاحب التنقيح ان المعتزلة اختلفوا فبعضهم يقول بوجوب خصال التخيير على الجمع وبعضهم يقول بوجوب واحد
لا بعينه فخلاف الفقهاء مع هؤلاء راجع الى المعنى ومع من قال منهم بوجوب واحد لا بعينه عائد الى اللفظ فافهم ذلك
هذا ما يرجع الى النقل مما قاله الائمة في هذه المسئلة وقد نقلنا عباراتهم ليحصل للناظر في هذا الكتاب الاطلاع على جميع

يقا منها منهما ثم يعلم ثم انهما ويعلم القدر المشترك بين المفعول منهما والقدر الذي اعود به كل واحد من الصنفين
ولنعد الى شرح الدليل على ما اختاره المصنف فنقول الدعوى عدم وجوب واحد بعينه والدليل عليه ان التخيير
بين اشياء ثابت وهو مناف لوجوب واحد بعينها لان وجوب احد الاشياء على التعيين معناه ان الخاص الذي صدق عليه
انه احدى الخصال مع خصوصيته كل واحده واحده بدلا عن الاتيان بالاخرى مناف لوجوب احد
تعيينها بالضروره وهذا المنافي ثابت وهو التخيير اجماعا فلا يثبت وجوب واحد بعينها والا لزم الجمع بين
المتنافيين وهو محال **قال المصنف رضي الله عنه** فان قيل لا نسلم ان التخيير ينافي التعيين عند الله تعالى لانه
ان الله تعالى وان خير بين الكفارات لكنه علم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب او نقول لم لا يجوز ان
يقال ان الذي اختاره المكلف تبين لنا كون ذلك الفعل المختار واجبا او نقول يمكن ان ما عدا ذلك المعين مباح يسقط
به الفرض كما تقولون ان الاتيان بالفعل المحظور يسقط الفرض **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك
الله تعالى ان المصنف اورد على دليله اسولة ثلثه وهي هذه الاول لا نسلم ان التخيير ينافي التعيين وسند المنع ان التنافي انما
يحصل الثاني ان لو كان التخيير مفضيا الى جواز ترك ذلك المعين وذلك انما هو ان لو اختار مكلف غير ذلك المعين واما اذا
كان المكلف لا يختار الا ذلك المعين لا يفضي الى تركه فلا تنافي وانما علم الله تعالى ان المكلف لا يختار الا ذلك المعين
فلا تنافي او نقول لا نسلم ان التعيين ينافي التخيير وانما يكون منافيا له ان لو لم يتعين الوجوب في واحد بعينه تبعا للاختيار لكن
التعيين يصير المعين للوجوب والمختار شيئا واحدا فلا تنافي واعلم ان السوال الثالث وارد على مقدمه غير مذكوره بالفعل
بل هي بالقوه فلنذكرها ثم نوجه السوال عليها اما المقدمه فهي ان يقال لو كان المعين واجبا لما سقط الفرض بفعل غيره لكن جبره
ان غير حينئذ لا يكون واجبا واللازم باطل فالملزوم مثله فنقول الخصم لا نسلم انه لو كان المعين واجبا لما سقط الفرض
بفعل غيره وانما يكون كذلك ان لو لم يسقط الفرض بفعل المباح على سبيل الرخصه كما تقولون يسقط الواجب بفعل الحرام كالصلوة
في الدار المغصوبه واعلم ان هذه الاسوله عشر الوجه على المجموع على الدليل المذكور وقد تكلفنا توجيهها واما صاحب
المعتمد فقد اورد منها السوال الثاني والثالث لكن لا على هذا الوجه من الدليل واما صاحب المنتخب فقد اسقط الاسوله الثلثه
واما صاحب الحاصل فقد اورد الاسوله الثلثه ولكنها اوردها ايرادا مستويا فلنذكرها على الوجه الذي اورده وسنوجه
من الخلل فان صاحب الحاصل لا نسلم ان التخيير ينافي التعيين لجواز ان يعلم الله تعالى ان المكلف لا يختار الا الواجب سلمناه ولكن
لا نسلم ان التعيين ينافي التخيير لجواز ان يعين الله ما يختاره المكلف ثم ذكر المنع الثالث والمنع الثاني على الوجه الذي ذكره لا
يستقيم لانه اذا سلم ان التخيير ينافي التعيين فالتعيين ينافي التخيير لان المنافاه انما تكون من الطرفين فلا يستقيم مع تسليم الاول
منع الثاني واما صاحب التحصيل فانه لم يذكر السوال الاول كل ذلك لاضطراب اصل هذه الاسوله في المتن وصعوبة توجيهها
على التحقيق **قال المصنف رحمه الله** الجواب من الاول هو ان الله تعالى خير بين الامرين الى قوله احتج المخالف
الشرح قال رحمه الله اعلم انه اجاب المصنف عن السوال الاول الا باعاده الدليل المذكور على عدم وجوب واحد على
التعيين وحاصله ان التخيير والتعيين متنافيان بالضروره فلا يقبل المنع واجاب عن الثاني بانا اجمعنا على ثبوت وجوب احد الافعال
قبل الاختيار فتعلق الوجوب اما ان يكون فعلا معينا وهو محال لما سبق ان التعيين ينافي التخيير او غير معين وهو محال لان الفعل
الغير المعين بمعنى انه لا يتحقق بعينه في الخارج محال والتكليف به محال او الكل على سبيل التخيير وهو محال والجواب عن السوال
الثالث ظاهر في المتن **قال المصنف رحمه الله** احتج المخالف بان للفعل الواجب اثرا وليس اثر وكلا الامرين يدلان
ان الواجب واحد الى الجواب **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان هذا الكلام هو معارضة في الحكم وتقدير ذكرها
العاقل يكون الواجب واحدا معينا ان طرف الفعل فانه موصوف بانه يسقط الواجب وبكونه في نفسه واجبا وبكونه بحيث يستحق عليه
ثواب الواجب وبكونه بحيث ينوي بفعله اداء الواجب وكل واحد واحد من هذه الصفات يدل على ان الواجب واحد معين الصفه
الاولى سقوط الفرض فنقول لعل لكن الواجب بعينه ما اتى المكلف بها دفعة واحدة فلا شك في سقوط الفرض فاما ان يكون معللا
بكل واحد منها او بالمجموع المركب منها او بواحد معين او بواحد غير معين او لا يكون معللا بشيء اصلا واللوازم باطله فينتفي الملزوم

بيان الملازمه المرديد الدائر بين النفي والاثبات وذلك ظاهر وبيان انتفاء اللوازم اما الاول وذلك لانه لو كان معللا بكل
واحد منهما يلزم اجتماع المؤثرات المستقلات على اثر واحد وهو محال واما قلنا ذلك لان العله التامه وهي المستجمعه لشرايطها
ومما يتوقف عليه التاثير اذا وجدت يلزم وجوب الاثر بها وبرهانه هو انه لو لم يجب بها لجاز التخلف عنها الاثر في صوره فاما ان يكون
ذلك لفقدان شي يتوقف عليه التاثير ولا لا والاول لان الكلام فيما اذا استجمع جميع شرايط التاثير ولا سبيل الى الثاني
لان الاثر لما وجد مع المؤثر التام مره ولم يوجد معه اخرى وليس ذلك لفقدان شرط ولا لوجود مانع يلزم الترجيح من غير مرجح
وهو محال ثبت ان العله التامه اذا وجدت يلزم وجود المعلول جزما فيلزم وجوبه لوجود علته التامه فلو اجتمع على الاثر
الواحد مؤثرات مستقلات بالتاثير لزم الاستغنا بكل واحد منها عن كل واحد منها وذلك محال واما بيان انتفاء الثاني
وذلك لانه يستلزم وجوب الكل على التعيين وهو باطل واما انتفاء الثالث وهو السقوط بواحد غير معين وذلك كل موجود
في الخارج فهو معين متعلق بعين المقتضي وهو ان ما ليس بمعين فلا وجود له اصلا وما ليس له وجود اصلا يمتنع الاتيان به
الا لما ان له وجود وقد بينا انه لا وجود له واما الرابع وهو ان لا يعلل بشي اصلا وهو خلاف الاجماع واما الخامس
وهو السقوط بواحد معين فلانه يستلزم وجوب معين والمقدر خلافه فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال واذا انتفت اللوازم
لزم انتفاء الملزوم فلا يجب واحد بعينه وهو المطلوب واعلم ان صوره الدليل تمام قياس استثنائي مركب من منفصله وحمليات
وهو ظاهر وذلك لانه ذكر لزوم الامور على تقدير وجوب واحد معين فانه مال لو وجب واحد معين اما واما الى اخره وذلك
يدل على كونه مركبا من متصله وحمليات وماده الدليل ما له لان المصنف جعله قياسا استثنائيا من منفصله وحمليات وهو
ايضا ظاهر واعلم ان في لفظ المصنف ان الامر المعين يصير واجب الوجوب بذاته مع وجود المؤثر وهو سهو من العلماء
المكن لا يصير واجب الوجود بذاته لوجود علته لان الامكان الذاتي لا يزول لوجود علة الوجود اصلا واما الوصف الثاني
وهو الوجوب فمعروض مطهر من غيرها فان اوله الوجه الاول غير انه قياس استثنائي من متصله وحمليات اما الوجه الثالث
فظاهر ومفروض مما ذكرنا انتفا الا ان قوله استحقاق الثواب حكم معين يستدعي محلا كلام ضعيف فان الاحكام ليست قائمة
بالافعال وقد عرف ضعفه في اول الكتاب ومن هذا يعلم ضعف قوله استحقاق العقاب حكم معين يستدعي محلا معينا لا
يستحيله قيام المعين بغير المعين وباقي الكلام ظاهر **قال المصنف رضي الله عنه** واما الذين يزعمون ان الواجب
واحد غير معين فقد احتجوا عليه بان الانسان اذا اعقد العقد على قفيز من صبره فالمعقود عليه غير لا بعينه واما تعيين
اختياره والمشتري ففرعنها الى الجواب **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم انه قد سلك الناس في باب الخلاف بين الفقها
والمعتزله مسالك فمنهم من قال بينهما الى محرد لفظ عرى عن التحصيل والمصنف اختار كون الخلاف عايدا الى المعنى
على ما صرح به صدر المسله واما الخلاف في امر اخر وهو ان الواجب هل هو واحد بعينه ام لا وهذا مذهب باطل بالاتفاق
الفقها والمعتزله فلا يبقى لذكر هذا الحجه وجه المخالف لان المخالف اما الفقها وهو باطل لما بين انه لا خلاف بين الفريقين من
حيث المعنى او غير الفقها وهم الذين قالوا ان الواجب واحد معين وهو باطل لان هذه المذكوره تدل على ان الواجب واحد لا بعينه
وهو المصرح به في دعواهم فلا وجه لذكر الخلاف الا محرد العاده مع ذكر الحجه وجه المخالف ثم الفقها اذ لا خلاف على التحقيق
وصرح صاحب الحاصل في اصل الحجه وفي الجواب بما يدل على ان المخالف في المسله هم الفقها ثم سلم ذكر هذه الحجه اذا اختار الناس
في المسله كون الخلاف الا الى الخلاف اما الحرمين والغزالي اما امام الحرمين فانه اختار رد الخلاف الى محرد اللفظ وترك الاحتجاج
والتطويل واما الغزالي فانه اختار كون الخلاف عايدا الى المعنى وذكر الاحتجاجات من الطرفين فهو اسهل واما ما سلكه المصنف
من الطريقه فلا استقامه لها ولنعد الى شرح المتن فنقول هذه الوجوه تصلح ان يرد بها على القايلين بان الوجوب مع التخيير منافيان
فان خصال الكفاره واما اهل المعتزله جميعها لا بواحد منها لا بعينه فنقول الدليل على ثبات وجوه الاول ان الانسان اذا اعقد العقد
على صاع من الصبره فالمعقود عليه غير واحد لا بعينه اما انه غير واحد لا غير فان جميع الصبره غير معقود عليه بمعنى عدم وجوب الجمع بينها
في التسليم وذلك بالاجماع واما انه غير معين وذلك للبايع ان يسلم الى المشتري اي قفيز كان وان المعقود عليه واحد بعينه من الصيعان
لما كان الامر كذلك فنقول ان الايجاب مع التخيير مما لا يتنافيان وانه واقع شرعا ومن الوجوه الداله على وقوعه شرعا انه اذا اطلق

احديهما لا على التعيين بان قال احداكما طالق فان الطلاق واقع على احديهما لا بعينها اما وقوع الطلاق على واحدة منهما فبالاجماع واما انه لا بعينها فلذلك لانه لو وقع الطلاق على واحدة معينة وذلك لان وقوع الطلاق تابع لايقاع الزوج اجماعا والايقاع انما يتعلق من صيغته الخاصة ولا دلالة للصيغة على التعيين جزما وبهذا يظهر ضعف قول من ذهب الى وقوع الطلاق عليهما بناء ان التخيير مع التحريم لا يتنافيان وذلك لان هذه الصورة حرمت عليه احديهما لا بعينها وكذا الكلام فيما اذا اعتق احد عبديه المحصورين في عدد وذلك يدل على ان تعلق الخطاب بواحد بعينه واقع وان ذلك لا يوجب تعلق الخطاب بالجميع واما ما قاله المصنف وكذا القول في عقد الامامة لرجلين دفعة واحدة والخاطبين المراة الواحدة فان الجمع فيه حرام فكلام محتمل على ظاهره فان عقد الامامة لرجلين دفعة واحدة حرام اجماعا والصحيح في ذلك ان يقال عقد الامامة لاحد رجلين الصالحين للامامة على السواء واجب وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من احد الكفئين الخاطبين واجب لا يسيل الى ايجاب الجمع من الامامين ومن الزوجين ويلزم من هذا ابطلان قول من قال ان الايجاب على التخيير يوجب ايجاب الجميع هذا هو الكلام الصحيح واما ما ذكره المصنف فلا يسيل الى الصحيح الا اذا علمنا انه ربما سقط من كلام المصنف شي فيكون الساقط لاحدهما واجب فيصير الكلام هكذا وكذا القول في عقد الامامة لرجلين دفعة واحدة والخاطبين لامراة واحدة فان الجمع حرام والعقد لاحدهما واجب **قال المصنف رحمه الله** الجواب عن الاول انه يسقط الفرض عندنا بكل واحد منهما الى قوله المسلة الثانية **الشرح قال رحمه الله**

اعلم ان المصنف اجاب عن الوجه الاول بان قال سقط الفرض عندنا بكل واحد منهما قوله يجتمع على الاثر الواحد موثرات مستقلات قلنا لا نسلم فان هذه الاسباب معرفات لا موجبات ولا يمتنع ان يجتمع على المدلول الواحد معرفات كثيرة وفي هذا الجواب مباحثة تذكر في غير هذا الكتاب وتمام تحقيقها في كتاب القياس وفي ان للخصم ان يقول يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد اما موثرات او معرفات والاول ممتنع والثاني خلاف الاصل لانه تعريف المعرف وتعريف المحال والجواب الحق عن هذه الشبهة هو ان نقول لا نسلم انه لا يجوز سقوط الفرض بواحد معين قوله ان ما لا يتعين لا وجود له قلنا لا وجود له من حيث هو غير معين او لا وجود له مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وهذا لان الكلي الطبيعي موجود على ما ثبت تقريره اما قوله كل موجود متشخص قلنا لا نسلم او نقول قولكم كل موجود متشخص قلنا لا نسلم بل كل موجود اما متشخص او معروض التشخص والكلي الطبيعي هو معروض التشخص فينعكس بعكس النقيض ان ما ليس معروض التشخص لا وجود له ونحن نقول به وذلك لا يجديه نفعا هذا اذا سلمنا عكس النقيض بهذا التفسير ومنعه وسند منعه مذكور في المقدمة الموضوعة في اول هذا الكتاب وبما ذكرنا خرج الجواب عن بقية الوجوه واذا تاملت وحققت هذا المنع وارد على جميع تلك الوجوه قال المصنف هذه الشبهة نعني بها الثالثة والاولى لازمة للمخالف لانه يقول ان الواجب هو ما يخاف المكلف فاذا اتى بالجميع فموجب ان يسقط وجب ان يكون الجمع واجبا فيصير هذا الاشكال واردا على الخصم فهو مشترك الالزام فما هو جوابه عنه بعينه هو جوابنا وعن الثالث انه يستحق ثواب اكثرها ثوابا وعن الرابع انه يستحق على الترك عقاب ادونها ما لم يعضهم فان صاحب الحاصل وجوابان يضعفان فانه يوجب بعض الواجب بل الصحيح ان يقال يستحق ثواب المجموع لان كل واحد منها بدلا عن الاتيان بالاخر ولا يجب عليه فعل الجميع وكذلك الكلام في العقاب على الترك واما الاجوبة المذكورة عن الوجوه التي يتمسك بها الفقهاء على ابطال مذهب المعتزلة فانه لا خلاف بين الفريقين من حيث المعنى بل يمكن ان يتمسك بها في الرد على من قال من المعتزلة بوجوب الكل وان الايجاب على التخيير اجزاء وما تبقى واذا تمسكنا بها ردا على هولاء والمعتزلة القائلين بوجوب الجميع لا على البدل فاذا كان كذلك لا يكون هذه الاجوبة صالحة لان يجاب بها تلك الوجوه بل هذه الكلمات التي اوردها في معرض الجواب عن تلك الوجوه تعال موجب لتلك الوجوه عن مباحث ولا مضادة ومن شرط الجواب عن الشي ان يكون منافيا لذلك الشي منافاة التناقض او التضاد وينبغي للناظر في هذا الموضع ان يتامله تاملا شافيا فانه يتضح له ما ذكرناه من اضطرابه فانه لم يسبق لما فيه من الخلل عن باقي من اختصر هذا الكتاب واختفى للاعتراض عليه **تنبيهات** اعلم انا لا نقول ان الواجب في الواجب المخير هو القدر المشترك بل نقول ان الواجب هو خصلة مع خصوص لا خصوصية تصدق عليها القدر المشترك ولا يسيل الى القول بايجاب المشترك ويكون في صور التخيير من الخصال الثلثة فانه واحد ولا يتصور التخيير في الواجد الثاني ان الواجب المخير هو فعل يتعلق بمفعولين بخصوصه مختلفة بالحقيقة على البدل

قوله ان الواجب الواجب المخير القدر المشترك

فان الاعتاق والاطعام والصيام محلفة الحقايق ومما ذكرنا خرج عنه الامر بالمطلقات الثالث ان معنى التخيير على التخيير حرمة الجمع كما نقول في الاختين ويجوز عندنا تحريم واحدة لا بعينها خلافا للمعتزلة بعلة ان ايجاب الثالث هو انه اذا قال احداكما طالق فان مذهب الشافعي رضي الله عنه يمضي لفظ الزوج وقوع الطلاق على واحدة لا بعينها وللزوج التعيين ولو اعتق واحدة فالطلاق واقع على هذه المعينة جزما وهل يكون الوقوع من حين التلفظ بلفظ الطلاق او من حين التعيين فيه خلاف وكذا الكلام فيما اذا قال احدكما حرا واحداكن وقد ذهب مالك رضي الله عنه الى وقوع الطلاق عليهما بمثل الصيغة ولا يحصل حريتهما بهذه الصيغة وحاول بعض المالكية تقرير مذهب مالك فاصل ماخوذ من اصول الفقه وما خوذ من قاعدة الواجب المخير فعال الطلاق تحريم والعتق اسقاط لما نصاب الطلاق الذي هو تحريم لمفهوم احد سابه الذي هو مشترك بينهن حرمت في جميع جزئيات هذا المشترك لان تحريم المشترك يوجب تحريم جميع جزئياته فيحرمن كلهن ولا يتجه هذا اذا اعتق احد عبيد فقد اوقع مفهوم الاسقاط في مشترك كما لو قال لله علي ان اعتق عبدا من عبيدي فلا يلزمه غير عبد يختاره بوصفه العقد ساقط في مشترك بين عبد محرم فاذا قلنا انا اعتق فقد حرم عليه ملكه واسقطنا منافعه فالعتق تحريم كالطلاق فما الفرق قلت التحريم قسمان تارة يكون هو الواقع في الرتبة الاولى وتارة يقع لازما كالطلاق تحريمه في الرتبة الاولى ويلزمه الاباحة للازواج وكل تحريم يلزمه ايجاب احد اضداده وكل ايجاب وكل تحريم ايجاب يلزمه تحريم جميع اضداده والخفاف الواقعة في ذمة لا تثبت لها احكامها اذا وقعت مقصوده في الرتبة الاولى والعتق لم يحرم على نفسه شيئا انما اسقط حقه وتقب الموانع مباحة توصف اباحتها على اذن العتق كما توقف اكل الفاكهة على اذن مالكها ولا ينعدل الى تحريم خلاف الوطي فانه حرام بعد الطلاق حتى لو اباحته المراة لم يتناول بالاباحة هذه هي العمدة التي بنى عليها بعض من قصد تقرير مذهب مالك رضي الله عنه والجواب ان هذا الدليل مركب من مقدمتين على التحقيق الاولى ان تحريم المشترك تحريم لجميع جزئياته



والثانية ان قول القايل احداكما طالق تحريم للمشترك اما المقدمة الاولى فليست بصادقة على اطلاقها بل الصواب ان يقال التحريم اما ان يكون لازما للكلي او يجعل صادقا عليه فان جعل لازما له يلزم ان يكون التحريم لازما للجميع جزئياته واما اذا جعل صادقا عليه فلا نسلم ذلك وظاهره انه لا يلزم ذلك وبيانه ان الحكم الصادق على الكلي لا يلزم صدقه على جميع افراده وهو انا نقول الانسان نوع والحيوان جنس والناطق فصل والانسان كاتب ولا يلزم من ذلك صدق هذا الحكم على جميع جزئياته فانه لا يصدق قولنا كل انسان نوع ولا كل حيوان جنس ولا كل ناطق فصل هذا في جانب الايجاب واما في جانب السلب فمثاله ان نقول ليس الحيوان بناطق ولا يلزم منه سلب الحيوان عن كل ناطق فان معناه سلب الناطق عن ما يصدق عليه انه حيوان وصدق هذا قد يكون بصدقه على فرد ثبت ان تحريم الكلي يحرم لجميع جزئياته مطلقا ولكن لا نسلم ان قول القايل احداكن طالق تحريم للمشترك وسند المنع ان هذه الصيغة تقتضي تحريم وقوع الطلاق على حصة من المشترك مع خصوص الخصوصية كما سناه والذي يوضح ذلك ان هذه الصيغة موضوعة لاحد الشيين اللذين يصدق على المشترك لا بخصوص الخصوصية فان لفظ كالو كان مع اخرى صح مما ذكرنا والذي يوكد ما ذكرنا ان قول القايل احداكن طالق وقوله احداكن حرة لا يختلف مدلولهما الا في ان الاولى ازالة ملك النكاح عن احداهما والثانية ازالة ملك اليمين عن احداهما وليس قوله احداكما حرة كقوله لله علي ان اعتق رقبة لان هذا الكلام لا يدل على الزام خصوص مدلول على من حيث اللفظ بخلاف قوله احداكما فلا فرق بين الصيغتين اصلا من حيث اللغة الا ما ذكرنا والذي يوضح ايضا انه لو قال احدى هاتين الدارين ملك زيد لا يكون مقرا الا بالدارين ويقول احدى الدارين وتنفك لا تكون الصيغة المذكورة دالة على قسم الدارين جميعا ولذلك اذا قال ليس احدى هذين العبدين حر فقال هذا العبد لا يكون مجموع الكلامين متناقضا ولو كان الاول يوجب العموم لكان الثاني مناقضا له وكان الواجب ان لا يسمع بينة لكونه نقض ما اقر به نعم لو قال من صدق عليه احدى نسائي واحدى زوجاتي فهو طالق يلزم وقوع الطلاق على جميع نسائه وليست هذه الصورة نظير مسلما ونظير مسلما ان يقول الشارع حرمت عليك اما هذه الاخت او هذه الاخت ونقول الطبيب معك من اكل السمك واللبن ويقول معك من احدهما فانه لا يدل امثال هذه الصيغ على تحريم الكل اصلا هذا ما ظهر لنا من اضعف هذا المستند لمذهب مالك رضي الله عنه

فيما يكون للمفسدة اخر اقوى من هذا فهذا ما يتعلق بهذا الموضع وباقي الكلام ظاهر غني عن الشرح قال المصنف
رضي الله عنه الفعل بالنسبة الى الوقت قد يكون على اربعة وجوه الى قوله فان فعل قبل الشرح قال رضي الله عنه
اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من نقل كلمات الايمة الدالة على مذاهب العلماء في هذه المسالة ليحصل الاحاطة بالقدر الذي اشتركوا
في نقله وما انفرد به بعضهم من نقل المذاهب في هذه المسالة ولنعلم الناقل الكاذب المنقول عنه فنقول قال الشيخ ابو بكر محمد
بن فورك الاصفهاني الشافعي الاشعري الامر المقيد بوقت لا يستغرقه كصلاة الظهر اذا زالت الشمس ابيح ان يصلي كل شيء
مثله فاذا كان كذلك فعند اصحابنا يجب اداؤه وله ان يؤخره الى زمان المضيق ويكون هذه الاوقات مخيرا فيها في اي وقت
منها اوقعه يكون مؤتمرا موقعا للواجب وقال قوم من العراقيين انه يكون في اول الوقت نفلا وفي آخره زمان المضيق واجبا
وقال قوم يجب في آخر الوقت وفي اوله يكون الذي يجب عليه العزم على ان يفعله في الزمن المضيق عليه هذا ما قاله الشيخ
واعلم انا قد بينا كلام امام الحرمين في الموسع المؤقت بوقت كالصلاة واما كلامه في الواجب الموسع المسترسل في العمر فاعلم
انه قال اما الواجب المسترسل على العمر فالذي اداه فيه ان من اخره فلا ينقطع القول فيه بمقتضى الامر ولا يطلق ذلك
مشروطا على هذا اداء الحج على المستطيع في اول السنة الاستطاعة وعليه لو اخره الخطر في التعريض للاثم والحوق تفسيقه الى ما جر
وهو معنى من قال من مات ولم يحج اسقطت العصبة على جميع سني الاستطاعة فليعلم الناظر فيما ذكرناه والذي يكشف الغطاء
فيه ان الواجب الحقيقي لا يسوغ تاخيره عما اليه يتوقع العقاب على التارك لا محالة فان فضل الله مامول وامر العاقبة غيب
موكول حاصل هذا القول الى الرهب والخوف وقال الامام الذي اراه في طريقة القاضي انه يوجب العزم في الوقت
الاول ولا يوجب تجديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب على جميع الاوقات المستقبلة وهذا كانسحاب النية على جميع العبادة
الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغي ان يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا على انا لا نرتضي ذلك واعلم ان هذا ظاهر في ان
امام الحرمين لا يرى العزم بدلا وقال الغزالي لا يجب العزم مع الغفلة واما مع الذكر فلا بد من الفعل او العزم قال
الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع اذا كانت العبادة لا تستغرق الوقت كالصلاة ونحوها فان الوجوب عندنا
يتعلق باول الوقت وجوبا موسعا يجوز له التاخير الى آخر الوقت وهل يجب عليه العزم في اول الوقت اذا اخره بدلا
عن الفعل في اوله فيه وجهان واكثر اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه قالوا يتعلق الوجوب بآخر الوقت واختلف القايلون به
فيمن صلى في اول الوقت ما حكم صلاته فمنهم من قال انها تقع نافلة غير انه يمنع وجوب الفعل في آخر الوقت ويخرج المكلف
عن الوقت اذا كان قد صلى الصلاة في اول وقتها ولم يتوجه عليه فرض صلاة فقط على قول هذا القايل ومنهم من قال انها
تكون موقوفة على ما يكون من حاله في آخر الوقت فان يكون من اهل الوجوب يكون واجبا تبينا انها وقعت فاعلم
وقال ابو الحسين الكرخي يتعلق الوجوب بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي اي وقت فعل وقع الفعل واجبا وقيل
الفعل لا وجوب هذا ما نقله الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع ويحمل قول الكرخي على انه قبل الفعل لا وجوب عليه في وقت بعينه
وقال امام الحرمين قد استمر من مذهب الشافعي رضي الله عنه المصير الى ان الصلوات تتصف بالوجوب في اول الوقت وظهر
خلاف ابي حنيفة ثم صح من نصه واتفاق ذوي التحقيق من اصحابه ان مؤخر الصلوة عن اول وقتها اذا مات في اثناء الوقت لا يلقى
الله عاصيا فان كان كذلك فلا معنى عندي لوصف الصلاة بالوجوب في اول الوقت الا على تاويل وهو انه لو اقام الصلوة
فيه لوقعت في مرتبة الواجبات وهي على القطع لو كانت تحمل قبل حلول الوقت ولا بد ان هذا المحقق من الفقهاء
ان عبادات الابدان لا تتقدم على اوقات وجوبها فان الذي ذكرناه اظهار منا الخلاف فيما استبعدوه قطعا وما ذكره
امام الحرمين مطرد وذلك انه لا يمكن ان يحمل هذا الكلام على ان خطاب الايجاب الموسع انما تعلق بالمكلف اول وقت الظهر
ولا يحتاج على هذا الى مخالفة المشهور وهو ان الصلاة المؤداة في اول وقت الظهر كالزكوة المعجلة والعاجلة المشهوره
متناقض عن الاول وقال صاحب المعتمد في شرح العمد اذا انفصل الوقت عن الفعل نحو وقت صلاة الظهر فقد اختلف العلماء في
ما الشيء يكون الفعل واجبا في جميعه على التخيير وقال آخرون انما هو واجب في آخر الوقت واختلف هؤلاء في آخر الوقت

الذي يتعلق به الوجوب فقال هو الوقت الذي اذا فعل فيه الفعل المامور به انقضى مع انقضاء الوقت المضروب وقال قوم
من اهل العراق بل هو مقدار التحريمة وقال الشيخ ابو عبد الله انه وان كان هذا هو الوقت الوجوب فانه لما لم يمكن المكلف فعل
الصلاة فيه الا بتقدير التحريمة وجب تقديمها ويجري ذلك مجرى وجوب ستر ما دون الركبة لما لم يمكن استيعاب ستر الفخذ الا بستره وهذا
يرجع فيه الى قول زفر والذين قالوا ان وقت الوجوب هو مقدار التحريمة انما عنوا ان ادراك قدر التحريمة سبب الوجوب قضاء
الصلاة لانهم يوجبون على من اخر الصلاة الى آخر الوقت ويوجبون القضاء على الحايض اذا ادركت قدر التحريمة ولان ايقاع جميع الصلاة في ذلك
الوقت متعذر ولكن من مذهبهم ايجاب المتعذر وقال الشيخ ابو الحسين الصلاة في اول الوقت واجب وان لم يدرك آخر الوقت على صفة
المكلفين علمنا انه نافلة وظاهر ما حكاه الشيخ ابو عبد الله عنه انه كان يراعيها في اسقاط الوجوب فيقول ان ادرك المصلي
آخر الوقت على صفة المكلفين كانت مسقطة للوجوب وان لم يدرك آخر الوقت كان على صفة المكلفين لم يكن مسقطة للفرض
وحكى عنه ابو بكر الرازي انه كان يقول ان وجوب الصلاة يتعين باحد شيئين اما ان يفعلها فيتعين وجوبها واما ان يدرك آخر
الوقت فيتعين فعلها فيه وان لم يكن قد فعلها فيه وقال صاحب المعتمد في العمد اذا زاد الوقت على مقدار الفعل كوقت
صلاة الظهر فقد اختلف الناس في وقت الوجوب من ذلك فقال محمد بن شجاع البلخي واصحاب الشافعي وشيخانا ابو علي وابو هاشم
واصحابهما الى ان اول الوقت واخره وما بين ذلك صالح لان يؤدى فيه الوجوب واختلف هؤلاء فمنهم من لم يثبت الصلاة في
اول الوقت ووسطه بدلا فيه ومنهم من اثبت الصلاة في كل وقت من هذين الوقتين بدلا واختلفوا فقال ابو علي وابو هاشم
انه هو العزم وكان بعض اصحابنا ان فعله في اول الوقت ووسطه بدل الصلاة في اول الوقت ووسطه هو العزم على اداها في المستقبل
بدلا يفعله الله عز وجل وقال قوم ان اول الوقت هو وقت الوجوب واما ما بعد اخره فللقضاء وقال اكثر اصحابنا ان آخر الوقت
هو وقت الوجوب واختلفوا في ايقاع الفعل فيما قبل ذلك فقال بعضهم هو نفل يسقط به الفرض وحكي عن الشيخ ابي الحسن
ان الفعل يقع في اول الوقت مراعى فان ادرك المصلي آخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا والا كان ما
فعله واجبا وحكي عن الشيخ ابي عبد الله عنه انه قال ان ادرك الصلاة آخر الوقت وليس على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا
يسقط الفرض وهذا اشبه من الحكاية الاولى وحكى ابو بكر الرازي عن الشيخ ابي الحسن ان الصلاة يتعين وجوبها باحد
شيئين اما ان يفعل واما ان يضيق وجوبها ثم اختار ابو الحسين البصري انه باول الوقت وهو قول اهل الحديث وبعض المتكلمين
ثم اختار القول بالوجوب الموسع وقال ابو الوليد الباجي اجمعت الامة على ان الواجب الموسع وهو اذا فعل في اول الوقت
يسقط الفرض ثم اختلفوا بعد ذلك في وقت وجوبه فقال اصحاب الشافعي انه يجب في اول الوقت وان اخره الى آخر وقته
لا يكون عاصيا ولا مثابا له عن الصلاة وقال اصحاب مالك ان جميع الوقت وقت للوجوب وقال المتاخرون من اصحاب ابي حنيفة انه لا يجب
باول الوقت ولا باوسطه وانما يجب بالوقت الذي اذا اخره كان اثما قال القاضي عبد الوهاب المالكي قال جميع اصحابنا
واصحاب الشافعي واكثر الفقهاء ان الوجوب متعلق بجميع اجزاء الوقت ثم قالوا اذا تركه في اول الوقت او وسطه فهو بالعزم وهو
العزم عند الترك في اوله او وسطه او لا فالذي يجري على اصول اصحابنا ايجاب العزم وبه قال اكثر اصحاب الشافعي رضي الله عنه
واختاره القاضي ومنهم من لم يوجب العزم ويقول لا اسميه بدلا وذهب القاضي ابو بكر من الحنفية الى الوجوب على سبيل
التوسع واختار القاضي ابو يعلى الحنبلي اثبات الوجوب الموسع مع عدم ايجاب العزم بدلا واختار صاحب الاحكام اثبات
الواجب على سبيل التوسع مع جعل العزم بمعنى انه بدل عن التقديم ويكون المكلف مخيرا بين التقديم والعزم واعتقد
يفعل في ثاني فانه قال بعد ان نقل الايجاب الموسع عن اصحابنا واكثر الفقهاء قال قوم وقت الوجوب هو اول الوقت
ويفعل الواجب بعد ذلك يكون قضاء ثم قال في الجواب عن ذلك فما هذا القول ومن القول بتعيين الوقت الاول للوجوب فيما
بعده للقضاء فكيف فان الاجماع منعقد على انها تفعل بعد ذلك ليس قضاء وبعد هذا الاجماع مناقض لما نقله
اولا من مذهب الخصم اللهم الا ان يقال ان الخصم انما خالف بعد الاجماع المذكور ولم يوجد هذا النقل وقال صاحب التنقيحات
اعلم ان الواجب الموسع هو بعينه المبهم المذكور فان المؤداة في كل جزء من الوقت يخصها غير المؤداة في غيره وقد علمت ان
ما به الامتياز المتماثلة الى النوع المشترك فيها الاوقات فالواجب عليه واحد من اشخاص الصلوة المتماثلة في الاوقات

حيث سلموا ذلك و النزاع في هذا عقلا الا ان يحتج المانع بدليل سمعي و الحكم ان هذا الكلام هو بعينه هو معنى كلام
المصنف على ما سنبينه بعد ذلك ان شاء الله تعالى و اذ قد اشرنا على نقل كلمات العلماء الدالة على المذاهب التي يحتمل
الاصوليون في هذه المسألة فلنعد الى شرح المتن فنقول الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون ازيد من الوقت او انقص
من الوقت او مطابقا للوقت بحيث لا يكون ازيد و لا انقص اما القسم الاول فمثاله التكليف بايقاع مقدار ركعات في
زمن لا يتسع لاربع ركعات بل لا يتسع الا ركعة واحدة او اقل و التكليف بمثل هذا لا يجوز الا اذا جوزنا التكليف
بالمحال او يكون المقصود ايجاب القضاء و اما القسم الثاني فلا اشكال فيه و ذلك كتكليف بصوم يوم و اما القسم الثالث
فهو الواجب الموسع ثم قال المصنف و اختلفوا فيه اي في الواجب الموسع فمنهم من انكره و زعم ان الوقت لا يمكن ان يزيد على
الفعل و منهم من سلم جوازه و اعلم ان هذا الكلام تصريح من المصنف بان الخلاف واقع في امكان الوجوب الموسع
ورد الخلاف الى الامكان و الجواز قد لا يوجد في كلام اكثرهم ثم قال الاولون فقد اختلفوا فيه على ثلاثة اوجه و المراد
بالاولين الذين انكروا امكان الواجب الموسع و اما الاوجه الثلاثة فقد قال المصنف احدها قول من قال من اصحابنا
الوجوب مختص باول الوقت و انه لو اتى به في اخر الوقت كان قضاء هذا ما نقله المصنف و اعلم ان هذا الوجه نقله
غير المصنف كما عناه و لكن لعله من اصحابنا اكثر من الناس على الشافعي لان المصنف شافعي المذهب ثم انهم لم يطلعوا
هذا الوجه في كتب الفروع المصنفة في مذهب الشافعي رضي الله عنه فقال هذا النقل ليس بصحيح بل سهو من المصنف بانه
لم يذهب احد من اصحاب الشافعي الى ان الوجوب مختص باول الوقت و يكون الصلوة بعد اوله تكون قضاء و قال التلمساني
من المتأخرين لا يعرف في مذهب الشافعي و لعله التبس عليه توجيه الاصطخري ان ما بعد ما زاد على بيان جبريل عليه السلام في
العصر و الصبح بعد قضاء و يقول لا يكون التوسع هذا ما قاله التلمساني و نقول نحن و الجواب عن هذا من وجهين الاول انه جاز ان
يكون المراد بقوله اصحابنا بعض الاشاعرة شافعي المذهب الثاني انه لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود فلعل
المصنف اطلع على هذا النقل الغريب دون غيره هذا ما يتعلق بنقل هذا الوجه قال المصنف ثانيها قول من قال
بان الوجوب مختص باخر الوقت و هذا القول يعزى الى بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه على ما سبق نقله و ثالثها الذي
الحكي عن الكرخي و قد سبق بيانه و نقل هذا القول عن الكرخي و اما كون العزم بدلا فقد سبق اختلاف العلماء فيه
و اختار المصنف القول بالواجب الموسع مع عدم وجوب العزم بدلا و اعلم ان قول المصنف الوجوب متعلق
بكل وقت عبارة قاصرة بل الصواب ان يقال ان الوجوب متعلق بكل جزء من اجزاء الوقت بدلا عن الاخر لا على الجمع
و هذا المعنى هو مراده بهذا اللفظ و اذا عرفت ذلك فنقول الدليل على المدعى و ما لخصناه ان الوجوب مستفاد
من الاية و الثاني برهان هو مستفاد من قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ثم نقول لا اما
ان يكون الواجب بالاية ايقاع الصلاة في كل جزء جزء من اجزاء الوقت الصلوة او في احد اجزاء الوقت
اما على التعيين او لا على التعيين او لا يجب ايقاعها في شيء منها لا سبيل الى الايجاب في وقت معين اي في جزء من
الوقت بعينه لان الوجوب مستفاد من الاية و الاية لا تدل على اختصاص الايجاب بوقت بعينه اذ لو دلت على
ذلك لما كانت من صور النزاع فانا لا ننازع في ذلك و اذا انتفت تلك الاقسام تعين القسم الثالث و هو
ايجاب الايقاع في جزء من اجزاء الوقت لا بعينه و هو المطلوب و اذا ثبت فنقول الواجب الموسع كصلاة الظهر مثلا
يعود حاصله الى ايجاب صلاة محفوفة بعوارض و اماني معينة بحسب الوقوع غير معين بحسب الوجوب و ذلك هو
احد الازمنة الواقعة بين طرفي من الاوقات فيعود حاصل الواجب الموسع الى الواجب المخير الا ان التخيير هناك بين افعال
مختلفة بالحقيقة و التخيير هاهنا بين احوال متحدة بالحقيقة قال المصنف رضي الله عنه فان قيل لا نسلم امكان
نحو الوجوب و التمسك بلفظ الامر انما يمكن اذا لم يثبت بالدليل العقلي امتناعه الى قوله الجواب الشرح
قال رضي الله عنه اعلم انه لما تمسك المصنف بالدليل اللفظي اتجه عليه منع يرجع سنده الى المباحث اللفظية وذلك
لانه تمسك في اثبات الايجاب في اول الوقت بالامر الذي هو دليل لفظي فقال لا نسلم ثبوت الايجاب في اول الوقت و اما التمسك

بالاية فله شرط و هو ان لا يعارضه قاطع عقلي مانع من ثبوت موجبها و قد يتقرر في الدلائل اللفظية انما تفيد يقينا
اذا سلم عن المعارض كما نقول في سائر الايات و الاحاديث الموهمة للتجسيم او التشبيه و قد حصل القاطع العقلي
هاهنا انه لا ايجاب في اول الوقت اصلا لانه يجوز ترك الصلاة في اول الوقت باجماع القائلين بالوجوب الموسع و مع جواز
الترك في اول الوقت لا يتحقق الايجاب في اول الوقت و الا يلزم الجمع بين النقيضين و هو محال فقد تعذر حمل صيغة الامر على
الايجاب في اول الوقت و وجب حمله على ندبية الصلاة في اول الوقت لانه محمل صالح و لعدم غيره من المحامل بالاصل
لا يمكن توجيه هذا السؤال معارضة و لا يخفى توجيهها على المتأمل اعلم ان السؤال يورد من جهة القائل باختصاص الوجوب
باخر الوقت و لا يصلح ان يورد من جهة القائلين باختصاص الوجوب باول الوقت و هذا ظاهر و اعلم ان المعترض
يقرر سؤاله زيادة تقرير و ذلك بان نذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن ذلك السؤال و ذلك الجواب نحو ان يقول المستدل
صيغة الامر لا يجوز حملها على ندبية الصلاة في اول الوقت كما قاله المعترض و ذلك لوجهين الاول ان المندوب يجوز تركه
مطلقا و الصلاة لا يجوز تركها في اول الوقت مطلقا بل بشرط الاتيان بالصلاة اما في وسط الوقت و في
اخره و المندوب يجوز تركه بدون العزم فاذن لا يمكن حمل الصيغة على الندب في اول الوقت لان الحمل على الندبية
منافيه على ما قررناه فوجب حمل الصيغة على الايجاب في اول الوقت و ذلك هو المطلوب هذا جواب المستدل عن
السؤال المذكور ثم اعلم ان المعترض شرع في ابطال هذين الجوابين ليسلم له السؤال عن الجواب فقال اما منع وجوب
الصلاة في اول الوقت فانقول لا يجب في اول الوقت و ذلك بدليل يجوز الترك في اول الوقت و اما المنع من تركها في
اخر الوقت فذلك يدل وجوبها في اخر الوقت و لا يلزم من وجوبها في اخر الوقت وجوبها في اول الوقت هذا
هذا هو كلام المعترض على الوجه الاول من الجوابين اللذين ذكرهما المعترض ثم تكلم على الوجه الثاني من الجوابين
فقال العزم على الصلوة لا يجوز ان يكون بدلا عن الصلاة بدل التخيير و ذلك لوجوه الاول و ذلك لان العزم لا يخلو
اما ان يكون مساويا للصلوة في جميع المصالح المطلوبة منه او لا فان كان مساويا لها وجب ان لا يكون الاتيان بالعزم
موجبا لسقوط التكليف بالصلاة و ذلك لان الامر ما دل الا على الصلوة في وقت المحدود اوله و اخره الامر و احده
لان تكرار الكلام في ذلك فلو كان العزم بدل الصلاة بالاتيان بالاخر عند عجزها و ذلك باطل بالاجماع و يلزم من ذلك
ان يكون بدلا عن الصلاة و هو المطلوب و اما ان لم يكن مساويا لها في جميع المصالح المطلوبة منه وجب ان لا يكون العزم
بدلا عنه على التخيير لان حقيقة البدل على التخيير شرعا و عقلا ما ذكرنا و اذا لم يكن بدلا عنه فهو المطلوب في لا بد
في هذا القسم و غير ما يدل على الترتيب الوجه الثاني انه لا دليل على ايجاب العزم فلا يجب اما الاول و ذلك لان الموجود
في هذه الصورة منحصر في الامر الدال على وجوب صلوة الظهر مثلا و ذلك الامر لا دلالة له على وجوب العزم اصلا
و ذلك و اما الثاني فذلك لان ما لا دليل على ايجابه لا يجوز ايجابه لان ايجابه يستلزم التكليف باعتقاد ايجابه جزما
و التكليف باعتقاد ايجابه بدون دليل يدل على ايجابه تكليف بالمحال بالضرورة و ذلك باطل فيكون العزم واجبا
بدلا عن الصلاة و هو المطلوب الوجه الثالث هو انه لو كان العزم بدلا عن الصلاة فاذا اتى المكلف بالعزم في
الوقت الاول فاذا جاء الوقت الثاني فاما ان يجب العزم مرة اخرى او لا يجب لا سبيل الى الاول لان الصلاة واحدة من
و احد في الوقت فبدلها وجب ان يكون واحدا مرة واحدة لان البدل على التخيير يساوي المبدل في العدد فاذا
كان المبدل واحدا مرة لا يكون البدل و احدا مرات جزما و لا سبيل الى الثاني و ذلك لانه ان لم يجب تتعين الصلاة
الواجب منه ذكر مطلقا هذا ما خلفه هكذا اوجه صاحب التحصيل فقد وجهه بنوع آخر من
الوجيه و هو انه لو وجب العزم لوجب مرة واحدة اذ البدل انما يجب على جهة وجوب الاصل فلا يكون الفعل في الجزء الاول
و الثاني من الوقت واجبا و لا بدله فيكون مندوبا و هو المطلوب و هذا التوجيه اقرب الى لفظ المصنف في المحصول و الله اعلم
قال المصنف رحمه الله الجواب قوله الفعل يجوز تركه في اول الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت الى قوله
من الشرع قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى انه اجاب المصنف عن ذلك و هو بعد سواء جعله منعا او معارضة

وسابه من وجهين احدهما وهو الاصح هو ان الواجب الموسع يرجع عند التحقيق الى الواجب المخير على ما سناه في صدر
المسئلة والذي يحققه ان معنى الواجب الموسع ان الشارع قال حرمت عليك عدم ايقاع الصلاة في احد اجزاء هذا الوقت
ولم اوجب عليك ايقاع الصلاة في كل واحد واحد من اجزاء هذا الوقت على الجمع ومتى اوقعتها في احد اجزاء الوقت
فقد خرجت عن العهدة واحببت احد اجزاء الوقت الى المكلف وهذا بعينه معنى الواجب المخير الا ان التخيير هناك
واقع بين افعال مختلفة بالحقيقة ولا كذلك هاهنا فان التخيير واقع بين امور متماثلة بالحقيقة واذا تحقق ذلك فنقول
من سلم ثبوت الواجب المخير فلا تاتي ان يسلم ذلك ومع هذا وظهر من ذلك ان تجويز الترك في اول الوقت لا يخرج الى بدل
هو العزم لتحقيق الواجب المخير فانه يجوز ترك اي خصلة شا من الخصال الثلاثة من غير عزم يجعل بدلا عن المتروك فلا نقول
عند هذا التلخيص لا يحتاج الى الجواب عن السوال المذكور وذلك لانا ادعينا ايجاب الصلاة في احد اجزاء الوقت والخصم سلم
ايجابه عن الوقت الاول بخصوصه وذلك غير وارد اصلا اذ لا منافاة بين القولين بل لا منافاة بينهما اصلا الوجه الثاني
من الجواب وهو طريق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وهو انا نقول الوجوب مستفاد من صيغة الامر ولا دلالة لصيغة
الامر على اختصاص الايجاب بوقت معين اما قوله لا يمكن حمل الصيغة على الايجاب في اول الوقت بدليل تجويز الترك في اول
الوقت فيمكن حمله على الندب هذا كله كلام المعترض فقال المستدل مجيبا عن ذلك لا يمكن حمل الامر على الندب في الصلاة في
اول الوقت وذلك لان حقيقة الندب يقتضي تجويز الترك مطلقا والصلاة في اول الوقت لا يجوز تركها مطلقا بل يشترط
العزم على الفعل في وسط الوقت او في اخره فلا يمكن حمله على الندب وهذا الطريقة هي طريقة اكثر الاصحاب من الاشاعرة
واكثر المعتزلة قال المصنف هذا الجواب ضعيف وذلك لان الامر لا يقتضي التكرار بل لا يقتضي الا الفعل مرة واحدة على
ما سناه واذا كان العزم بدلا عن فعل الصلاة ونتاتى بالعزم وهو قائم مقام الصلاة مرة واحدة فوجب ان يسقط عنه
التكليف بفعل الصلاة بعد العزم وذلك خلاف الاجماع واعلم ان صاحب الاحكام لم اختار ايجاب الواجب الموسع مع ايجاب العزم
بدلا عنه اورد على هذا الدليل منعا فقال لا نسلم انه اذا اتى بالعزم بدلا يسقط عنه فعل الصلاة وانما يلزم ذلك ان لو كان العزم
بدلا عن فعل الصلاة بل العزم بدل عن تقديم الصلاة والمكلف مخير بين تقديم الصلاة وبين العزم فلا يلزم من الاتيان بالعزم
الا سقوط التقديم واما فعل الصلاة فلا والجواب عنه هو ان يقول الصلاة واجبة في احد الاوقات لا بعينه فلا يتحقق ترك
الواجب الموسع الا بالاخلال في جميع اجزاء الوقت عن فعل الصلاة فاذا ترك الصلاة في اول الوقت واتى بها اما في وسط الوقت او اخره
فلا يكون تاركا للصلاة الواجبة اصلا ولا لوصف الصلاة وهو وصف التقدم ضرورة انه الاتي بالصلاة اما في وسط الوقت
او في جميع ما وجب عليه ذاتا ووصفا وهو المطلوب الثاني هو انه لو كان العزم بدلا عن وصف التقديم وهو مخير بين العزم في اول
الوقت وبين وصف التقديم للزم وجوب وصف التقديم اذا ترك العزم في اول الوقت جزما وذلك لان الواجب احد الامرين ويلزم من
ترك احدهما وجوب الاخر بالضرورة ويلزم من وجوب وصف التقديم وجوب فعل الصلاة في اول الوقت وذلك ينافي القول
بالواجب الموسع وفيه نظر اما الوجه الثاني وهو انه لا دليل على ايجاب العزم فلا يجب وهو مبني على الوجوب النافية لايجاب العزم
فقد اجاب الاصحاب عنه بجواب هو ضعيف عند المصنف فلم يذكره اولا ثم بين ضعفه فنقول قال الاصحاب القائلون بايجاب العزم
لا نسلم انه لا دليل على ايجاب هذا العزم وسند المنع ان الدليل دل على ايجاب العزم وبيانه ان الدليل دل على اثبات الواجب الموسع
ودل العقل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا ودل الاجماع على انه لا بدل له الا العزم لان القايل قائلان
قائل باثبات البدل للواجب الموسع وهو العزم وقائل يقول بعدم اثبات البدل وعدم كون العزم بدلا عنه فالقول باثبات البدل
هو غير العزم قول باطل بالاجماع فثبت ان الدليل دل على ايجاب العزم بهذا الطريق فالقول بعدم اثبات العزم بدلا عن الواجب الموسع
مخالف للنص الدال على اثبات الواجب الموسع لانه لا يدل على اثبات العزم ولا ينفيه هذا هو جواب الاصحاب قال المصنف واعلم ان الجواب
ضعيف فانا لا نسلم ان العقل دل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا وسند المنع ما ذكره من الدليل المذكور الدال
على تحقق الواجب الموسع من غير افتقار الى بدل وايضا فان مفهوم الواجب الموسع يتحقق بدون بدل العزم وذلك لان مفهوم قول السيد
لعبده لا يجوز لك الاخلال في جميع اجزاء هذا الوقت عن الفعل ولا اوجب الفعل في كل جزء جزء من اجزاء هذا الوقت ولك ان تاتي باي جزء من

اجزاء هذا الوقت لايقاع الفعل فيه ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق هذا المفهوم لا يتوقف الى اثبات بدل له هو العزم والجواب عن الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على وجوب العزم بدلا عن الفعل ان يقول فعل العزم في اول الوقت الثاني وهذا لان العزم بدل عن الوقت
الفعل في الوقت الاول يسقط الى غير بان بدلا عن الفعل في الوقت الثاني هذا هو جواب الاصحاب قال المصنف ان هذا الجواب
باطل لانا بينا ان الامر لا يقتضي الا الفعل مرة واحدة ولا يقتضي التكرار ويتاتى بالعزم الذي هو بدل عن الفعل الواجب عليه
مرة واحدة فيكون الاتيان بالعزم كافيا في سقوط الواجب عنه وذلك باطل بالاجماع لا يقال العزم في الوقت الاول يقوم مقام
وجوب تعجيل الصلاة وذلك لا يقوم مقام الصلاة وهذا لان العزم بدل عن تعجيل الصلاة وتوسطها والتعجيل والتوسط والتاخير
احوال عارضة للصلاة ومصلحة الحال اولى من مصلحة صاحب الحال لانا نقول ان الصلاة المعجلة غير واجبة على المكلف بخصوص التعجيل والا
لكان الفعل في اول الوقت واجبا بالضرورة وذلك ينافي القول بالواجب الموسع والكلام في ايجاب العزم او عدم ايجابه هو متفرع على القول
بالواجب الموسع فلا يجب وصف التعجيل واذا لم يجب جاز الترك جزما فلا يمكن ان يجعل العزم بدلا عنه لان العزم واجب عند القائل
به والتعجيل غير واجب فلو وجب العزم بدلا عن حال العزم او وصف التعجيل لست ذلك على سبيل التخيير هاهنا فيلزم العصيان بتقدير
تركهما مع الاتيان بالصلاة في اخر الوقت وذلك لان ترك واحد من جهتي الموسع واللازم باطل لانه اذا اتى بالصلاة في اخر الوقت
فقد اتى بالصلاة في اخر الوقت فقد اتى بالصلاة ولم يات الا بوصف التعجيل وقد بينا انه غير واجب وذلك باطل ولنا ان نحرر هذا الكلام
على وجه اخر فنقول لو كان العزم بدلا فاما ان يكون عن العزم على سبيل التخيير بينه وبين ما جعل بدلا عنه او على سبيل الترتيب
لا سبيل الى الثاني بالاجماع ولا سبيل الى الاول لانه اما ان يجعل بدلا عن ذات الصلاة او عن حالة من احوالها وهو التعجيل لا سبيل
الى الاول والا يلزم سقوط التكليف بالصلاة بعد العزم على ما ذكره ولا سبيل الى الثاني والا يلزم ما ذكرناه من العصيان على
ما قررناه وهو باطل واعلم ان هذا الذي ذكرناه دليل تام على عدم ايجاب العزم بدلا وهو جواب على منع المذكور قال صاحب
التحصيل وجوب العزم تابع لثقة الفعل في الذمة ولازم لكل من عليه التكليف وحاول صاحب الاحكام تعلق به لانه اذا لم يعزم على الفعل مع
الذكر فقد عزم على الترك وعلى هذا ترك اختيار امام الحرمين والمصنف لا على عدم وجوب العزم مع عدم الفعل فانه خطا واعلم ان
هذا فاسد وذلك لانه لا يلزم من عدم العزم على الفعل العزم على الترك والعجب منه انه نقول على هذا كلام المصنف وابي
الحسين مع تجويز الترك في كل واحد منهما فان كلامهما لا يمكن ان يرد عليه هذا اصلا قال المصنف رحمه الله فرع
في حكم الواجب الموسع في جميع العمر الى قوله المسئلة الثالثة الشرح قال رحمه الله اعلم ان الواجب الموسع في جميع العمر فقد نقله
كلام امام الحرمين فيه واما كلام المصنف فنقول الواجب الموسع في جميع العمر اما انه اذا تركه في اول زمن الاستطاعة لا يعصي
ولا كذلك في جميع سني الاستطاعة الى اخر العمر مع حصول الشرط وفقدان الموانع وهذا باطل لافضائه الى عدم ايجابه او نقول
يعصي اذا اخره عن وقت معين من الاوقات التي وجدت الاستطاعة فيها فاختار المصنف ذلك فقال اذا انقضت جملة من
سني الاستطاعة مع تجويز الترك في كل واحدة واحدة من تلك فلا بد وان ينتهي الى وقت يضيق عليه التكليف بمعنى انه لو اخر
ذلك الفعل عن ذلك الوقت يعصي لما مر وذلك الوقت المعين الذي قلنا انه يضيق على المكلف فيه ويلزمه ان ياتي بالحج في ذلك
الوقت بعينه فلا بد وان يكون على تعيين ذلك الوقت دليل لانه لو لم يكن على تعيينه دليل مع وجوب الحج فيه بعينه يلزم تكليف المحال
وذلك لاستحالة الاتيان بالحج في وقت بعينه وهو لا يعلم ذلك الوقت وهذا كما قلنا باب صلاة الظهر على سبيل التوسيع
فاذا لم يبق من الوقت الا بقدر ما يتسع فيه اربع ركعات فانه يضيق عليه التكليف بمعنى انه لو اخره عن ذلك لو وسع عدم المانع
كان عاصيا واعلم ان كلام المصنف يشعر بكونه عاصيا بترك الصلاة والحج في الوقت الذي ضاق عليه التكليف فيه وكلام امام الحرمين
يشعر باسقاط المعصية اول سني الاستطاعة الى اخر الوقت تنبيه اعلم انه اندفع بما ذكرنا قول القائل ان التكليف بالمحال
انما يلزم ان لو لم يكن قادرا على تعجيله وهو قادر على ان يوقع الحج في بعض سني الاستطاعة المتقدمة على هذا الوقت الذي قلنا
يضيق التكليف عليه فيه وذلك لان الكلام فيما اذا انقضت جملة من تلك السنين ويستحيل ايقاع الفعل فيها وقد انقضت بالاسر
ان يقول دستم العضد سني الاستطاعة من غير حرج ولا عصيان او يقول يتعين عليه الفعل اذا انتهى الى وقت يغلب على ظنه انه لو
اخره عن ذلك الوقت لفاته الحج الاول باطل لما مر فتعين الثاني وذلك الوقت لا بد وان يكون على تعيينه دليل والا يلزم التكليف بالمحال

وقد ينوب الاشتراك على تبيين توجب تضعيف مانع من السقوط والاشتراك على فرض مانع منه بالاجماع وباقي الكلام ظاهر قال
المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة في الواجب الكفاية الى قوله النظر الثاني قال الشارح رحمه الله اعلم ان
الافعال المطلوبة من الفعل اما ان كانت لا تتكرر بتكرر الفاعل او كانت تتكرر فالاول هو فرض الكفاية والثاني هو فرض عين وانما
سمي الاول بفرض الكفاية او الواجب على الكفاية لان فعل البعض كاف من فعل الجميع معه عنه وانما سمي الثاني بفرض عين لانه
واجب على كل واحد واحد بعينه ولا يغني فعل البعض عن [illegible] في تحصيل المصلحة المطلوبة من الفعل مثاله انقاذ الغرقى واطعام الجائع والكساء
العريان والدفع عن المسلمين بالجهاد والقيام بتعليم العلوم الشرعية والعقلية الكلامية واما فروض الاعيان فلا يخفى امثلتها
واذا تحقق ذلك فنقول اختلف العلماء في فروض الكفاية على مذاهب ثلاثة الاول انه واجب على الكل الثاني انه واجب على بعض لا
بعينه الثالث انه واجب على كل من قام به وبادر اليه وهو المراد بالايجاب بقول الغزالي هذه المذاهب الثلاثة في فروض الكفاية
واختار الغزالي انه الوجوب واجب على الكل واذا قام به البعض سقط عن الباقين واعلم ان في كلام الغزالي ما يدل على ان فرض الكفاية
واجب على الجميع فانه قال فان قيل لم لا يجوز ان يجب على احد شخصين لا بعينه وقلتم ان فرض الكفاية فرض على الجمع مع ان يسقط
بفعل واحد قلنا لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب احد الشخصين لا بعينه قال ابن الحاجب الواجب على الكفاية واجب على
الجميع ويسقط بفعل بعضهم لانه لو كان واجبا على بعض لما اثم الجميع بالترك المخالف ولو كان واجبا على الجميع لما سقط بفعل بعضهم
وهو استبعاد قال المصنف اذا امتثلوا جماعة فاما ان امتثلوا دفعة على سبيل الجمع او لا على سبيل الجمع فان امتثلوا على سبيل الجمع
فاما ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل الجميع كصلاة الجمعة او لا يكون فالاول فرض وكذا الثاني لان المعنى امتثلوا الامر على سبيل
الجمع ان ساوى كل واحد واحد منهم ثم ان كان فعل بعضهم مشروطا بفعل البعض الآخر وذلك كصلاة الجمعة فانه فرض عين
واجب على كل واحد واحد الا انه لا يسقط الفرض عن كل واحد واحد الا بشرط الجماعة فيكون فعل بعضهم شرطا في فعل
البعض الآخر واما اذا لم يكن مشروطا فكذلك لغير الجمعة من الصلوات المفروضة فانها واجبة على كل واحد واحد فهو فرض عين — فعل البعض
الا انه ليس مشروطا بفعل البعض الآخر هذا كله اذا امتثلوا الا مجتمعة على وجه الجمع واما اذا امتثلوا لا على وجه
الجمع فهو ان امتثلوا جماعة على التوالي بمعنى انه امتثل كل واحد واحد من الجماعة بعد الآخر وذلك هو فرض الكفاية [illegible]
ما ذكر المصنف ان كلامه يشعر باختياره ان فرض الكفاية هو واجب على طائفة لا بعينها ويجوز الترك والايجاب الفعل بحسب غلبات
الظنون فان غلب على ظن جماعة ان غيرهم يقوم به سقط عنها وان غلب على ظن طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب عليها وان
غلب على ظن كل طائفة ان غيرها يقوم بها سقط الفرض عن الكل وفي هذا التفريع مناقضة بالاصل الفاعل وهي ان فرض
الكفاية انما يجب على طائفة لا بعينها لان قوله سقط عن البعض بفعل البعض دلالة على شمول الوجوب بمعنى ثبوت الوجوب على
كل واحد واحد وذلك مناقض لثبوت الوجوب على طائفة لا بعينها وما ذكر المصنف هو بعينه اختيار صاحب المعتمد وعبارته تعرب
من عبارته واعلم انه نقل المذاهب الثلاثة ولا تتصدى لتقرير واحد منها ولا يبين اختيار بعضها وتقريره بالدليل لنفرغ همك
المسئلة عليه فنقول الآيات دالة على ان فروض الكفاية انما تجب على طائفة لا بعينها وذلك لان قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة يدل على ذلك وكذلك قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير فهذا المذهب يدل عليه السمع وهذا ضعيف وذلك
لان الواجب لا بد وان يتميز عن غير الواجب لتحقق امر مكروه لتارك الواجب موقوف في [illegible] غير الواجب وذلك كاللوم والعقاب
وذلك لا يتحقق في حق طائفة لا بعينها لان ذم احد الشخصين او عقاب احدهما لا بعينه محال فاذن القاطع العقلي منع
من العمل بظواهر السمع ولان ايجاب الفعل على فاعل غير معين غير عالم بوجوبه عليه باطل لا يخفى وجه بطلانه لان المكلف لا بد وان
يكون عالما بوجوب الفعل عليه فاما القول الثاني وهو من بادر اليه وجب عليه فهو باطل لانه يقتضي انه لو لم يقم به احد لا يكون واجبا
على احد وان يكون لفعل المكلف مدخل في ترتيب ايجاب ذلك الفعل والقول الثالث لا يخلو عن بطلان ايضا وذلك لانه يقتضي
وجوب على كل واحد واحد مع ان من وجب عليه الفعل لم يفعل يسقط عنه الوجوب بفعل الغير والقواعد المقررة الشرعية تأبى
عدم لوم تارك الواجب بفعل الغير ما وجب عليه وبالجملة [illegible] لم يخل مذهب من هذه المذاهب الثلاثة عن اشكال واختار
الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع وكذا ابن الحاجب ان الوجوب على الجميع مع سقوط الواجب بفعل البعض ودل عليه بقوله لو كان واجبا على البعض

الواجب في كفاية

لما اثم الجميع وعورض بانه لو كان واجبا على الجميع لما سقط الوجوب بفعل البعض [illegible] حينئذ يكون [illegible]
وتارك الواجب يستحق العقاب لما قررناه في باب الاوامر وانها قياسا على سائر الواجبات قال صاحب [illegible]
ان يعرف هنا الرأي ما ينصرف الايجاب الى الجميع لا الى كل واحد فان الواجب انما يتعين على كل واحد بالفعل [illegible]
ما يعرف كصلاة الجنازة فاسقاطه عن الباقين دفع للطلب بعد التحقق فيكون نسخا ولا يصح هذا الاعتراض [illegible]
وهو باطل ولا يلزم من صحة الحكم على جملة صحة حكم على كل واحد تنبيهات اعلم ان بعض فروض الكفاية لا يمكن
[illegible] به الا بعضهم وذلك كاشباع الجائع المعين وانقاذ الغريق المعين واما صلاة الجنازة فيمكن ان يقوم بها الكل
الثاني قال صاحب الاحكام لا فرق عند اصحابنا بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب
لهما خلافا لبعض الناس مصيرا منه الا ان واجب العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف في طريق
الاسقاط وذلك لا يوجب الاختلاف في طريق الثبوت كما سبق ولهذا من ارتد وقتل فعله في الردة والقتل واجب مع ان احد الواجبين
يسقط بالتوبة دون الآخر ولم يلزم من ذلك اختلافهما في احكام الوجوب قال المصنف رحمه الله النظر الثاني
مسئلة الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به بشرطين الى قوله فان قيل قال الشارح رحمه الله
اعلم ان العلماء اختلفوا في ان الواجب المطلق هل يستلزم ايجابه ايجاب ما لا يتم ذلك الواجب الا به على اقوال الاول انه يستلزم
سواء كان ذلك لازما له عقلا كترك اضداد المأمور به او عادة كغسل جزء من الرأس عند غسل الوجه او شرطا له او سببا
الثاني انه لا يستلزم شيئا من ذلك الثالث انه يستلزم ايجاب شرطه الممكن للمكلف فقط دون غيره الرابع انه يستلزم
ايجاب شرطه والسبب لا غير نقل هذه الاقوال ابن الحاجب وقيل لا يستلزم الا ايجاب السبب قال صاحب المعتمد في العمد
ذهب بعض من يعرف في العموم الى ان الايجاب للفعل ايجاب لما لا يتم الفعل الا به وذلك لا يصح على اصله بل لا يأبى ان يكون آمرا
مشروطا ان يحصل له مقدمة الفعل ولا يأمر خلافه [illegible] عليه الوقف وقال الغزالي وذهب بعضهم الى ان ايجاب صعود السطح
لا يقتضي ايجاب نصب السلم بل يتعلق الامر حال كون السلم منصوبا وقال صاحب الاحكام اتفق اصحابنا والمعتزلة على
ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب خلافا لبعض الاصوليين واختيار المصنف استلزامه ايجاب الشرط ح للواقفية
الذين سلموا كون ايجاب السبب مستلزما للايجاب سببه كايجاب الايلام فانه يستلزم ايجاب سببه الذي هو الضرب ومنعوا
استلزامه ايجاب شرطه والفرق بين السبب والشرط استلزامه المسبب دون الشرط واختيار امام الحرمين ان ايجاب المشروط
يستلزم ايجاب شرطه الشرعي دون لازمه عقلا او عادة واما الغزالي فلم يفصل بل قال ما لا يتوصل الى الواجب الا به من الشروط
الشرعية ولا خلاف في ان ايجاب المشروط واعلم ان شرط الفعل ينقسم الى قسمين الى ما هو مقدور للمكلف كالحركات والسكنات
والثاني الى ما ليس مقدورا له كاعضائه وقوله والنفع الحامل لها وتعلق علم الله تعالى وارادته فلا نعني بالمقدور ههنا
الا ما اجرى الله عادته بصدوره من العبد سواء كان ذلك خلق الله او لم يكن فالخلاف في الشرط الممكن للشرط اللازم
والسبب كون جزء الشيء فلا خلاف فيه واذا اتضح ما ذكرنا فنقول ظاهر كلام المصنف يقتضي ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب سواء كان ذلك سببا او شرطا او لازما ولكن يشترط احدهما ان يكون مقدورا للمكلف وقد سبق بيانه والثاني
ان يكون الامر مطلقا واحترزنا بالقيد الثاني عن قول القائل توضأ ان وجدت الماء فلا يكون ذلك مطلب الماء ولذلك
قول القائل اصعد السطح ان وجدت السلم منصوبا فانه لا يقتضي وجوب نصب السلم والدليل الذي ذكر المصنف هو ان الامر
يقتضي ايجاب الفعل على كل حال لانه امر مطلق غير مقيد بشرط واذا اقتضى ايجاب الفعل على كل حال اقتضى ايجاب المقدمة
لانه لو لم يكن مقتضيا ايجاب المقدمة مع انه يقتضي ايجاب الفعل على كل حال لكان مقتضيا ايجاب الفعل حال عدم المقدمة
ضرورة انه من جملة الاحوال فيكون مأمورا بالفعل حال عدم ما يتوقف عليه وهو تكليف بالمحال وذلك باطل فيلزم ان يكون
ايجاب الفعل مستلزما لايجاب مقدمته وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل عول عليه المصنف وصاحب المعتمد وهو ضعيف بيان
ضعفه ان يقول لا نسلم انه ان لو لم يكن ايجاب الفعل مقتضيا ايجاب مقدمته يلزم التكليف بالمحال وهذا لانه يلزم من عدم اقتضائه
ايجاب ذلك ان يكون مباحا جائز الترك ولا يلزم من جواز الترك ان يكون مكلفا بتركه والمحال انما نشأ من كونه مأمورا بالفعل مع اشتراطه

بعض فروض الكفاية [illegible] ان يقوم [illegible] بعضهم

يكون ممنوعا وليس الامر كذلك بل الثابت على ذلك التقدير اباحة لا غير ولا يلزم منها الامر بالترك وهذا المنع سبقه له
صاحب الاحكام وصاحب التحصيل وهو منع حق لا جواب له اما صاحب التحصيل فسلم توجه الاشكال المذكور على صورة المنع
بل اورده على وجه آخر وفي عبارته قصور فلنورد عبارته ونوضح معناه ونوجهها قال صاحب التحصيل لما كان
حال عدم المقدمة من جملة الاحوال كان تكليف ما لا يطاق ان لم يكن زائلا عن الذهن الا ان نعني بتلك الاحوال ما عدا
حالتي وجود ما يقتضي الامر ايجابه وعدمه وحينئذ يمنع لزوم تكليف ما لا يطاق اذ المحال الفعل مع عدم المقدمة
لا هو في حال عدمها والتكليف بما هو الثاني هذا نص كلامه وتوجيهه ان يقال احد الامرين لازم وذلك لانه اما ان يكون ما ذكره
معارضا للدليل او يتوجه عليه منع لا جواب له بيان لزوم احد الامرين ان حالتي المقدمة وعدمها اما ان يكون ماخوذا مع
جملة الاحوال حيث قال الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال او لا يكون ماخوذا معها وذلك بان يقال الامر اقتضى
ايجاب الفعل ما عدا حالتي وجود المقدمة وعدمها فان كان الواقع هو الاول يلزم ان يكون ما ذكره معارضا للدليل وبيانه
هو ان حال عدم المقدمة من جملة الاحوال فلو اقتضى الامر ايجاب المقدمة وقد اقتضى الامر ايجاب الفعل على كل حال ومن
جملة الاحوال حال عدم المقدمة يلزم ايجاب الفعل حال عدم المقدمة وذلك تكليف بالمحال بعين ما ذكرتم وهذا هو
مثل ما ذكرتم جزما وله منع يتوجه على هذا موجه عليكم ولا دافع له وهذا معنى قوله لما عدم المقدمة من جملة الاحوال
كان التكليف بالمحال ان لم يكن زائلا عن الذهن والمراد بالذهن اقتضاء ايجاب الفعل ايجاب المقدمة وعدم اقتضائه
لايجابه وهذا واضح الورود غير مندفع اصلا وقوله التكليف بالمحال ان لم معناه ان التكليف بالمحال غير لازم
على ما سيتضح بعد هذا وان لزم يكون لازما على الذهن ودون هذا الكلام وقوته لا يحصل الا لمن احكم علم النظر ومرنت
طبيعته باستعمال قوانينه هذا كله اذا كان حالتا وجود المقدمة وعدمها ماخوذا مع جملة الاحوال واما اذا لم يكن
كذلك بان يستثنى من جملة تلك الاحوال وذلك بان يقول الامر يقتضي ايجاب الفعل على كل حال ونعني بكل حال ما عدا
حالتي وجود المقدمة وعدمها واذا ادعى كذلك اندفعت المعارضة لكن يتوجه عليه منعان لا جواب لهما المنع الاول
ان يقول الامر لما اقتضى ايجاب الفعل على كل حال ونعني بها غير الحالين الموجودين فلا يقتضي ايجاب الفعل في حال
عدم المقدمة ضرورة الاستثناء واذا لم يقتض ايجاب الفعل في تلك الحالة لا يلزم التكليف بالفعل حال عدم المقدمة
فلا يلزم التكليف بالمحال وهذا المنع لم يذكره صاحب التحصيل لحد ذكرناه وهو وارد واضح الورود بيانه يلزم ان
يكون ماخوذا بالفعل حال عدم المقدمة ولكن لا نسلم ان هذا تكليف بالمحال وذلك لان التكليف بالمحال هو ان يقع التكليف
بفعل لا يتم الا بامور خارجة عنه ويمنع من تلك الامور فيكون مامورا بالمشروط ممنوعا عن فعل شرطه مع القول به
بالامر وههنا ليس كذلك فانه مامور بالمشروط حال عدم الشرط وليس ممنوعا من تحصيل الشرط فقد اتضح
غاية الاتضاح ان الدليل الذي عول عليه المصنف وصاحب المعتمد لا يوصل الى مقصود اصلا **تنبيه** اعلم ان هذه قاعدة
كلية شريفة يتفرع عليها جملة من المسائل الاصولية والفروعية ولا بد من تقريرها بدليل حسن معقول ولا بد من تمهيد مقدمة
وهي ان الافعال الخمسة المحتملة بحسب الاحكام الخمسة يمكن ردها الى ثلثة وذلك بان يقول الشيء اما واجب الفعل او واجب
الترك او جائز الفعل او جائز الترك بيان الحصر انه لو كانت الافعال لما كانت خمسة اندرج تحت جائز الفعل والترك المباح
والمندوب والمكروه قطعا ولا نعني بجواز الترك والفعل في هذه الدلالة اديتهما على السوا بل نعني به هذا المفهوم وان احتمل
خصوصا ان ينضم اليه فاذا اندرجت الثلثة تحت جائز الترك والفعل صارت الافعال ثلثة جزما واذا تقررت هذه المقدمة
فنقول الدليل عليه وجوه الاول هو ان يقال اذا كان واجبا فلا يتم الا بامور فتلك الامور اما ان كانت واجبة الفعل
او واجبة الترك او جائزة الفعل والترك لما ثبت الانحصار لا جائز ان يكون واجبة الترك او جائزة الفعل والترك لما تبين
لانه يلزم التكليف بالمحال بيانه هو انه اذا اوجب الفعل المشروط بشرط ومنع من الشرط مع القول بالاشتراط حال المنع يلزم
التكليف باتيان المشروط بدون شرطه مع بقاء الاشتراط وذلك تكليف بالمحال جزما ولا جائز ان يكون جائز الترك لانه يجوز
ترك تلك الامور التي هي شرط فيجوز ترك المشروط مع بقاء الاشتراط جزما فيكون المشروط واجب الفعل جائز الترك وذلك محال

واذا بطل كل واحد من هذين القسمين تعين الثالث وهو ان يكون تلك الامور واجبة وهو المطلوب وهذا برهان بين
فتح الله علينا به الثاني هو انه لو كان جائز الترك يلزم جواز ترك الاصل لانه يجوز تركه ما لا يتم الواجب الا به يجوز ترك
الواجب ضرورة واللازم باطل الثالث هو انه اذا ثبت في الشرع افتقار الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة
امر بالطهارة وكذا القول في جميع الشرائط وظهور ذلك يغني عن تكلف دليل فقد ثبت ان المطلوب من المخاطب الفعل
الصحيح والامكان لا بد منه في علم التكليف ولا يمكن منه ايقاع المشروط بدون الشرط هذا الوجه
ذكره امام الحرمين وهو ضعيف لانا لا نسلم انه يجوز ترك الشرط لا يستلزم التكليف بالمحال بل المنع من الشرط مع التكليف
بالمشروط يستلزم الوجوب بالمحال وهو غير ممنوع فيدل على وجوب ترك الترك وهذا الدليل انما يلزم ان لو كان ايجاب الشيء
مستلزما لايجاب كل ما لا يتم الواجب الا به وللامام ان يقول بذلك فان دعواه مقتصر على الشرعي اشتراطه لا غير واما العرا
فانه يقول ما يتوصل الى الواجب الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب فدعواه شامل للشرط الشرعي والحسي
والسبب واللازم ولم يذكر على ذلك دليلا فقال الاصل وجب بالايجاب فصلا والوسيلة وجبت بواسطة وجوب
المقصود وقال صاحب الاحكام ما اوجبه الشارع فهو واجب اجماعا وتحصيله يتعاطى الامور الممكنة من الاتيان
الموقوف فاذا قيل يجب التحصيل بما لا يكون في اجماع كان مشتاقضا فالاطوق صعقه فلنمنع فيها في هذا
المعنى وقد عرف بانه ما ادعى فالمنع وارد على ظاهره وكانه يمنع لزوم التناقض ولكن يقرر التناقض ولكن
يخرج به عن ان يكون قناعيا بل مانع المنع او يكون برهانيا وذلك لانك اذا اضفت الى الدليل المذكور ان يجوز
ترك ما لا يتم الا به يجوز ترك الاصل كان برهانيا وان لم يضف اليه لم يكن اقناعيا ايضا واحتج ابن الحاجب على
استلزام الواجب وجوب شرطه الشرعي لا غير بان نفي وجوب الشرط ينافي حقيقته لما يلزم من انه فعل جميع
ما امر به بصحته ومعناه لو لم يجب الشرط بايجاب المشروط لما كان الشرط شرطا واللازم باطل بيان الملازمة
هو انه لو لم يجب المشروط بايجاب المشروط وجب ان يصح المشروط بدون شرطه لانه حينئذ يكون آتيا بجميع ما امر
به فيجب ان يخرج عن العهدة فلا يكون الشرط شرطا وهو محال قال صاحب التنقيح ايجاب الشيء ايجاب للوسيلة لان
طلب تحصيله وتحصيله يتعاطى مجموع ما بخصوصه يحصل الشيء فبالضرورة طلب الشيء يتضمن طلب ما لا يتم الشيء الا به
فان قيل قد يطلب طالب الشيء من يتذمم وجوده وكيف يضاف اليه طلبها قلنا ان علمها طلبها ولو غفل عنها
يتعلق طلبه في مفصله بوجه الاعم وهو كونه لا يتم مطلوبه الا به ويتصور من الانسان طلب ما لا يحيط بما
لانه يتعذر ترك الوسيلة يتعرض للعقاب على المطلوب فان تركه ترك المطلوب وهو بناء على ...
لما لا بد منه ولا معنى للواجب الا ما يترجح جانب فعله على جانب تركه بعقاب يلحقه على تقدير تركه هذا ما قاله وهذا
الاحتجاج ضعيف لان لحوق العقاب على ترك لا يلزم منه كون المقدمة واجبة وهذا الدليل ذكره ابن برهان لا يقال
ما ذكرتم بايجاب الصلاة مع عدم ما يتصور انه شرطه وهو الوضوء فان يجوز ترك الشرط ثابت ويجوز ترك المشروط
غير ثابت فان الصلاة واجبة عند فقدان الما باستعمال التراب لانا نقول لا نسلم اشتراط الوضوء للصلوة حال
فقدان الما ونحن ندعي ذلك مع بقاء الاشتراط فان قيل لم لا يجوز ان يقال **قال المصنف رضي الله عنه**
ان يامر بشرط حصول المقدمة الى قوله فرع **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان هذا السؤال
اورده صاحب المعتمد على نفسه فقال المصنف لكنا نقول لا نسلم ان هذا امر بالفعل على كل حال بل هو امر بالفعل
بشرط حصول المقدمة غايته ان ظاهر اللفظ لا يقتضيه فلو لم يحمل يلزم خلاف الظاهر فيلزمنا مخالفة الظاهر
ولكن هذا معارض بانه يلزمكم ايضا مخالفة الظاهر لان ايجاب المقدمة مع انه لا ذكر لها في ايجاب الاصل مخالفة
للظاهر ايضا فاذن مخالفة لازمة لكل واحد من الفريقين فلسلم انه يلزم احدهما ترك الاخر بتلك وليس احتمال احد
المخالفتين اولى من الاخر وعليكم الترجيح اجاب المصنف عن هذا السؤال بان قال لا يجوز ان يقيد ذلك الامر بحال وجود الشرط
وما ذكرتم من الدليل الموجب للتقييد وهو انه لو لم يقيد يلزم ارتكاب مخالفة الظاهر وهو ثابت فيما لم يتعرض له اللفظ

فنقول لنا اذا قال السيد لعبده اسقني الماء والماء على مسافة فرسخ فانه دل على الحكم بسبب ذلك الامر بشرط قطع المسافة
ويلزم من هذا انه اذا احبس في مكان ولم يسقه لا يستحق اللوم وهو باطل فلا يجوز بعدما ذكرنا واعلم
ان هذا العذر كاف في الجواب الا انه دليل في مادة النقض فعلا اما ان يجب عليه السقي مطلقا مع قطع المسافة
او مع عدم قطع المسافة والثاني باطل لانه تكليف بالمحال فتعين الاول هذا ما نقول عليه ومنه من المباحث التي
اما قوله احد الحالين لازم لكل واحد من الفريقين قلنا لا نسلم انه يلزمنا مخالفة الظاهر وهذا لان مخالفة الظاهر
اثبات ما يفيد اللفظ لو نفي ما يثبته اللفظ واما اثبات ما لا يتعرض له صريح اللفظ نفيا واثباتا فليس كذلك فمخالفة
واذا ظهر ذلك فنقول الامر يقتضي الفعل على كل حال لان الكلام فيه فيقيده بحال وجود المقدمة نفي ما يثبته اللفظ
من نوع الاطلاق الذي يقتضيه ظاهر اللفظ وهذا يلزمكم واما نحن فقد اثبتنا ما لا يتعرض له صريح اللفظ
لا نفيا ولا اثباتا وهذا القدر ليس مخالفة الظاهر فاندفع ما ذكرتموه **تنبيه** اعلم انه لا يحتمل بتقرير هذه
القاعدة الا بذكر الجواب الاول ذكر الجواب عن المعارضات في حكم المسألة فلنذكرها ثم نجيب عنها وقد تم الدليل اما
المعارضات فنقول اما ذكرتم من الدليل وان دل على ان ما لا يتم الواجب الا به وهو مقدور المكلف فهو واجب ولكن معنا
ما يفسده وبيانه من وجوه الاول انه لو وجب اللازم عقلا او عادة للزوم بتعقل الموجب له والا لزم ايجاب ما لا
يتصور الوجوب به وهو باطل واللازم باطل فانا نقطع بايجاب الاصل مع الذهول عما لا يتم الاصل الا به الثاني
لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب واللازم منتف فانا نقطع بصحة ايجاب غسل الوجه دون غيره
الثالث انه لو وجب لما نفي المباح كما قاله الكعبي وهو باطل لاجماع الامة قبل قول الكعبي على اثبات المباح الرابع لو
وجب لعوقب واللازم باطل لانا نعلم ان تارك غسل الوجه انما يعاقب على ترك غسل الوجه لا على ترك غسل جزء من الرأس
الخامس هو انه لو وجب لوجب للزومه للواجب عقلا لان الكلام فيه ولا يجب قياسا على الانقسام الجواب عن الاول
هو انه ان ادعى لزوم تعقله تفصيلا فالملازمة ممنوعة وان ادعى لزومه اجمالا فنفي اللازم ممنوع وتمام ايضاح ذلك
سيأتي في مسألة ان الامر بالشيء نهي عن ضده وعن الثاني منع نفي اللازم وعن الثالث انه انما يلزم ان لو لم يكن ترك الحرام
الا بفعل المباح واما اذا امكن الترك بغيره فلا وهذا لان ترك الحرام يحصل بالتلبس بالواجب والمندوب والمباح والمكروه
فلم يتعين فلا يلزم تعينه وعن الرابع لا نسلم انه لا يعاقب على تركه قال الغزالي ثواب على فعله واما العقاب فهو عقاب
على ترك الصوم والوضوء ولا يتوزع عن اجزاء الفعل فلا معنى لاضافة الى التفاصيل فان قيل لو قدر الاقتصار
على غسل الوجه لم يعاقب قلنا لانه انما يجب على القادر اما العاجز فلا وجوب عليه البحث الثاني في ان هذا الوجوب سمعي
لا عقلي وبيانه ان ايجاب الصلاة سمعي فانه ثابت بخطاب سمعي وكذلك الايجاب مع الخطاب الدال على كون الوضوء شرط الصحة
الوضوء الصلاة يستلزم ايجاب الوضوء على ما بينا ولا نعني بالسمعي الا هذا قال صاحب التنقيحات من لا يعرف الوجوب
العقلي لا يتأتى له جزم الحكم بهذا فان تارك السعي الى الجمعة مع انه يعاقب لترك الجمعة عند عدم طرو مسقط اما انه هل
يعاقب لعدم السعي ايضا على ما يعاقب لاجل ترك الجمعة فلا سبيل الا من خطاب او دليل شرعي واذا لم يلق من دليل مستقل
انه واجب بطل الاستدلال لكونه واجبا لانه لا يتأدى الواجب الا به وهذا الغلط انما وقع للفظ الواجب والواجب
بمعنى الضروري وما لا يتأدى الواجب الا به فهو ضروري في ايقاعه واما ان له عقابا على الترك مستقلا فلا يعلم من
هذا الكلام هذا نص كلامه وهو ضعيف لان ايجاب الصلاة سمعي وهو مستلزم لايجاب الوضوء بالطريق الذي ذكرناه و
والاستلزام معلوم بطريق العقل وذلك في الحكم شرعيا واذا ثبت ان الايجاب الاول يستلزم الايجاب الثاني يصدق
عليه النقل الذي هو مدلول الايجاب الثاني انه واجب شرعا فيصدق عليه حد الواجب شرعا ومنه انه يعاقب على تركه البحث الثاني
في كون هذا الخلاف هل هو في الكلام النفساني او اللساني فنقول يحتمل ان يكون عائدا الى النفساني ويحتمل ان يكون عائدا
الى اللساني بيان الاول هو انه يقوم بالذات معنى ايجاب الصلاة ومعنى اشتراط الوضوء لصحة الصلاة فان مجموع هذين
المعنيين يستلزم معنى بالثاني وهو ايجاب الوضوء وهذه تعلقات مختلفة والكلام واحد على رأي الاشعري وتحقيق

ذلك في علم الكلام واما بيان الثاني فنقول مجموع الخطابين المذكورين يدلان على ايجاب الصلاة التزاما ولا يتصور في تقدير
عليه مطابقة لعدم الوضع البحث الرابع قال صاحب التلخيص اما ان يكون ما لا يتم الواجب الا به ملازما للوجوب لزوما
ذهنيا او لا فان كان الاول فانه يلزم ثبوت المدعى وهو قولنا ما لا يتم الواجب الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب
واما اذا لم يكن كذلك فقد يعلم كون المأمور به متوقفا على غيره بالعقل تارة وبالسمع اخرى وفي هاتين الصورتين
وجوب المقدمة لا يكون ثابتا بمجرد ذلك الامر بل من الطلب من الامر والعقل او من الامر والسمع فيجب ان يقال ان هذا
غير متوجه على المكلف على كل حال بل حال ما يعرف توقف المأمور به على شرط او مقدمة فلا يلزم ذلك الامر امرا مطلقا
فلا يتخلص عن السؤال الذي اوردناه هذا ما ذكره صاحب التلخيص والجواب ان يقول ان ايجاب الصلوة عقلا يتوقف على معرفة
توقف صحة الصلاة على الوضوء او يقول ايجاب الوضوء متوقف على معرفة ذلك التوقف الاول محال لان التكليف بالصلاة لا
يتوقف على معرفة توقف الصلاة على الوضوء جزما ولهذا لا يستفاد اشتراط الوضوء الا بخطاب اخر والثاني مسلم وذلك غير قادح
في المدعى لانا انما ادعي ان الايجاب الاول او الامر الاول وهو على كل حال ولم ندع ذلك في المقدمة او الشرط فنقول
ايجاب الشرط يتحقق بمقدمتين احديهما ايجاب الصلاة وثانيهما اشتراط الوضوء لصحة الصلاة فمن لم يعرف احديهما لم يعرف ايجاب
المشروط من هذا الدليل ولا يلزم من لم يعرف الاولى وهذا لا اختصاص له بهذا الدليل والعجب من هذا الفاضل كيف وقع في
مثل ذلك والله اعلم **قال المصنف رحمه الله فروع** اعلم ان ما لا يتم الواجب معه ضربان الى قوله المسألة الثانية
الشرح قال رحمه الله اعلم ان القاعدة المذكورة فروعا لم يجعلها المصنف مسألة لمسائل الفروع
كفرع وقوله ههنا ما لا يتم الواجب الا معه اصلح من قوله في اول المسألة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لان لفظة به تشعر
بالسببية اشعارا ظاهرا بخلاف لفظة مع فانها تساول السبب والشرط واللازم والثاني هو المقصود دون الاول والتفريع المذكور
يدل على ذلك واذا عرفت ذلك فنقول ما لا يتم الواجب الا معه اما ان يعرض في واجب الفعل وفي واجب الترك اما القسم الاول
فهو ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يجري ذلك مجرى الوسيلة والطريق المتقدم على الفعل الواجب او لا يكون كذلك
بل يكون فعله لازما للفعل الواجب في رتبته القسم الاول التقدم ورتبته القسم الثاني عدم التقدم وذلك لان القسم الاول
ينقسم الى السبب والشرط وهما متقدمان بيان ذلك ان ما يجري مجرى الوسيلة والطريق الى فعل الواجب اما ان يلزم من وجوده
وجود الواجب او لا فان لزم فهو السبب وان لم يلزم فهو الشرط سواء كان اشتراطه عقلا كقطع المسافة او شرعا كما
للطهارة وستر العورة مثال السبب اذا امر الله تعالى الامام جلد الزاني فان ذلك الواجب يتوقف على الضرب الذي هو سبب لايلام الجسد الصحيح
اجزاؤه احترازا عن الجلد العادم الحس فانه صار من الاسباب المولدة واما مثال الشرط فظاهر وقد ذكرناه واما القسم الثاني
وهو ان لا يكون ذلك من قبيل الوسيلة والطريق المتقدم بل فعله لازم لفعل الواجب فهو ضربان الاول ان يعجز بفعله الاتيان
لفعل الواجب لان الواجب اشتبه بغير الواجب وذلك كما اذا نسي صلاة من الخمس ولا يعرف المنسية بعينها فانه يلزمه الاتيان
بالخمس فان الذمة قد اشتغلت بسبب ترك واحدة لا يعرف ولا يخرج عن العهدة بيقين الا اذا اتى بالخمس الثاني ان لا يمكن الاتيان
بالواجب الا اذا اتى بغيره لما بينهما من التفاوت مثاله ان ستر العورة واجب ولا يمكن ان يأتي بالواجب منه بعينه الا اذا ستر
شيئا من الركبة فهذه فروع ثلاثة وجميعها بالنسبة الى القاعدة المذكورة وهي ان ما لا يتم الواجب الا معه فهو واجب ووجه التناول
ظاهر هذا كله اذا اعتبرنا واجب الفعل فاما اذا اعتبرنا واجب الترك فنقول اذا تعذر ترك الشيء الا بترك غيره وجب ترك ذلك
الغير وذلك لان ترك الحرام واجب وما يتوقف فعله على ترك غيره وما يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب
واذا ثبت ذلك فنقول اذا تعذر ترك الشيء الحرام الا مع ترك غيره لا لتلبسه به وعدم تميزه عن الحرام مع امكانه من ترك الواجب
ترك فقط وهذا ينقسم الى قسمين الاول ان يكون مما يتعذر الذي لا يجب تركه او تعذر نفسه الثاني ان لا يكون مما يتعذر في نفسه
مثال الاول اختلاط النجاسة بالماء الطاهر فان الماء الطاهر في نفسه ولا يمكن اختلاط بالنجاسة تحري العين فان انقلاب الاعيان
محال بل انما حرم استعمال هذا الماء لان ترك استعمال النجاسة واجب فلا يمكن تركه والحالة هذه الا بترك الماء الطاهر عنه ضرورة
وما يتوقف عليه الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب مثال الثاني ان يشتبه الاناء الطاهر بالنجس وينتفي القاعدة

عدم التحري لان ترك استعمال النجاسة لا يتاتى بدون ترك الجميع ثم قال المصنف وللفقهاء في المسئلتين خلاف اما المسئلة الاولى
فقد اختلف الفقهاء في ان تغير اوصاف الماء هل يختص بما دون الرائحة وبالمخالط دون المجاور كالدهن والعود والمسك على
شاطئ النهر واما المسئلة الثانية فقد اختلفوا في ان استعمال الاناء الطاهر الملتبس بالاناء النجس هل يتوقف على الاجتهاد
ام لا وفيه خلاف مشهور بين الفقهاء لا يليق بالفروع دون الاصول **تنبيه** اذا ابن برهان قال ويقرب من هذا ما اذا
وقعت النجاسة في الماء فان من اصحابنا احوم على هذا الاصل وقال الماء طاهر في عينه وما صار نجسا بحاله واما النجاسة
مجاورة ومصاحبة فانه نهي عن استعمال الطاهر لكونه طاهرا وطهورا والطاهر الطهور لا ينهى عن استعماله وانما
نهي عن استعمال النجاسة الا ان استعمال الماء الطاهر لما لم يتأت الا باستعمال جزء من النجاسة كان تحريم استعمال
الماء من ضرورات تحريم استعمال النجاسة الا انه لا يليق باصول الشافعي رضي الله عنه بل هو اشبه بمذهب ابي حنيفة رضي الله عنه
واللائق باصوله وذلك لانه تقرر من قواعد مذهبه ان الماء جوهر طاهر والطاهر لا يتصور ان يصير نجسا
بالقاء النجاسة فيه لان قلب الاعيان لا يدخل في وسع العباد بل هو باق على اصل الطهارة وانما نهي عن استعمال الماء
واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شيء من النجاسة فكان ذلك من ضروراته ويستدل على ذلك بفصل المكاثرة
انعقد الاجماع على انه اذا تغير الماء عاد طهورا ولو صار الماء نجسا في عينه لاستحال ذلك كالبول والخمر ولهذا
نقول لو امكن استعمال الماء دون النجاسة نقول بجوازه وذلك في صورة خاصة وهي ان تقع النجاسة في غدير
واسع سابغ الانظار وكان بحيث اذا اغترف الماء من احد الجوانب لا تبلغ حركات الاغتراف الى الجانب الاخر فلم تخلص
النجاسة اليه فان في هذه الصورة يجوز له الاستعمال واعلم ان الذي ذكره هو لا باطل بسبب ان الماء المائع اللطيف
اذا وقعت فيه نجاسة اختلطت اجزاؤه باجزائها وامتزجت به امتزاجا تقاصرت قوى اللبس عن التمييز بينهما ومن
عرفها وجب ان يحكم بنجاسته لان النجاسة لا معنى لها عند البحث الا الاجتناب في الامكان ووجوب الاجتناب ثابت في
الكل وما ذكروه من حركة الاغتراف فذلك امر لا ينضبط فلا يجوز جعله ضابطا فانا نعلم ان الحركة تختلف باختلاف
المحرك من حركة خفيفة ومن حركة قوية ومن محرك صغير كالحيوان الصغير ومن محرك كبير كالفيل والبعير فيختص حركة
دون حركة ومحرك دون محرك بحكم لا يحتمل امثاله من اصحاب ابي حنيفة واما تحمل ذلك من صاحب الشريعة هذا كله كلام ابن
برهان ومما ذكره من يوسف [illegible] اي حسنة نظر لا يخفى عن المتامل فان وجوب الاجتناب عند اختلاط النجاسة بالماء
متفق عليه واتمام الكلام في علة الاجتناب على ما سبق بيانه قال ومنها اي من فروع الاصل المذكور ان يوقع الانسان
الطلاق على امرأة من نسائه بعينها ونذهب عليه عينها اي ينسى بعين المطلقة فيعلم انه طلق واحدة بعينها ولكن نعلم
الا ان المطلقة هذه المطلقة بعينها او الاخرى بعينها قال المصنف والاخرى تحرم الكل لانه ما من واحدة بعينها
الا ويحتمل ان تكون هي المطلقة بعينها ويحتمل ان لا تكون هي المطلقة بل نكاحها
باق بحكم الاستصحاب والاحتمالان على السواء عقلا لكنا نقول تعلقت جانب الحرمة فيعين تغليبا ظاهرا لان الاصل
بالابضاع الحرمة ولعل القائل ان يقول لو ان هذه المرأة بعينها عقد عليها نكاح متيقن وزوال النكاح عنها مشكوك فيه
والاستصحاب يقتضي بقاء المتيقن بثبوته اولا الى ان يتحقق الزوال بعينه ولم يتحقق وهكذا يقول لنكاح الاخرى باق
نعم هذا الدليل وجوابه ان هذا الدليل يعارضه نفس وقوع الطلاق على احديهما ووقوع الطلاق على احديهما مع
بقاء نكاح كل واحدة منهما بعينها مما لا يجتمعان **قال المصنف رحمه الله الفرع الثاني** اذا اختلطت
اختلطت منكوحة باجنبية الى اخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم اذا اختلطت منكوحة باجنبية مثل الاجنبية محرمة في
نفس الامر والمنكوحة محللة في نفس الامر وذلك في علم الله وهذا باطل لانهما حرمتان احديهما بعلة كونها اجنبية والاخرى
بعلة الاشتباه وهذا ما ذكره المصنف رادا على صاحب القول واما اذا قال لزوجته احداكما طالق فانه يحتمل
ان يقال وطئها مثل التعيين لان الطلاق حكم معين يستدعي محلا معينا واعلم ان هذا الكلام فيه نظر وذلك لانا نمنع
انه يستدعي محلا معينا ونسند المنع الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية فانا قد حكمنا بوجوبه على واحد لا بعينه نعم يحتمل القول

الخلط بشرط فيه

لا يقع الطلاق بقوله احداكما

على طريقة [illegible] الدليل انما اذا طلق زوجة بعينها ثم نسي عينها **تنبيه** اعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يقع
الطلاق بقوله احداكما طالق على كل واحدة من الزوجتين خلافا لمالك رضي الله عنه والدليل عليه هو ان الموجب لبقاء نكاح
الطاهر [illegible] ثابت والمعارض زائل ويلزم من ذلك بقاء نكاح احديهما بيان الاول لان نكاح كل واحدة منهما كان
موجودا قبل اللفظ بذلك اللفظ فيقتضي الاستصحاب بقاءه فيلزم قيام الموجب لبقاء نكاح احديهما ولا نعني بالموجب الا
ذلك واما ان المعارض زائل وذلك لان المعنى بالمعارض الصيغة الصادرة من الزوج الموضوعة لغة او عرفا لوقوع الطلاق
على كل واحدة او الكناية عن طلاق كل واحدة منهما مع النية وهذا المعارض منتف ههنا لان الصادر منه هو قوله احداكما طالق
وهذه الصيغة غير موضوعة لوقوع الطلاق على كل واحدة لا لغة ولا عرفا وجاحد ذلك مكابر لما علم بالضرورة
من اللغة والعرف بعد الاستقراء والذي يوضح ذلك كل الايضاح ان قول القائل احداكما طالق لو كان موضوعا
لوقوع الطلاق لغة وعرفا لكان قول القائل احداكما حر يحرم لكل واحدة منهما ضرورة ان الصيغة من حيث
اللغة والعرف فيهما على السواء ولم يختلفا في ان مدلول احدهما ان اراد به النكاح ومدلول الاخرى ان اراد به الرق
[illegible] اللازم باطل اجماعا ولان قول القائل احداكما طالق غير مرادف لقوله كل واحدة منكن طالق ولسنا من باب
الكنايات مع النية لعدم النية فيها فان قيل قوله احداكما طالق يحرم للكلي ويحرم الكلي يستلزم تحريم جميع جزئياته
فيلزم من ذلك تحريم كل واحدة منهما قلنا لا نسلم ان قول القائل احداكما يحرم للكلي بل هو تحريم لاحدى الجزئين
وحاصله المشترك مع تعين لا بعينه وذلك غير الكلي لان الكلي لا بد وان لا يوخذ معه شيء من التعينات واحد الجزئين
لا بد وان يكون بعين مع الكلي تعين واحد لما كانت جزئية والتعيين ماخوذ مع الجزئي قطعا لكن الشك في انه هل هو
ذلك المعين او هذا المعين واما قوله القاعدة ان تحريم الكل يحرم جميع جزئياته قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق
بل ذلك بشرط ان يكون التحريم لازما للكلي واما اذا كانت صادقة عليه فلا والله اعلم **قال المصنف**
رحمه الله المسئلة الثانية في ان الامر بالشيء نهي عن ضده الى قوله فان قيل **قال الشارح رحمه الله**
اعلم وفقك الله تعالى انه ينبغي ان نذكر اولا اقوال الائمة في هذه المسئلة ثم نشرح كلام المصنف فان شرحه موقوف على
فهم مذاهب المخالفين في المسئلة وذلك لا يتاتى الا بنقل اقوالهم منقولة قال امام الحرمين ذهب بعض ائمتنا الى
ان الامر بالشيء نهي عن اضداد المامور به وهولاء قدروا عين الامر نهيا وزعموا ان اتصافه بكونه امرا ونهيا بمثابة
الكون الواحد يكون قربا من شيء بعدا من غيره والذي مال اليه القاضي في بعض مصنفاته ان الامر في عينه لا يكون نهيا
ولكن يتضمنه ويقتضيه وان لم يكن عينه ثم الذي ذهب اليه جماعة الاصحاب ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده والامر
بالشيء نهي عن جميع اضداد المامور به واما المعتزلة فالامر عندهم هو العبارة وهو قول القائل افعل وهي اصوات منظومة معقولة
ولبث هي على نظم قول القائل لا تفعل فلا يمكنهم ان يقولوا الامر هو النهي فقالوا الامر بالشيء يقتضي النهي عن اضداده
ضمنا كما ذهب اليه القاضي ولكن الامر عند القاضي هو القائم بالنفس الذي يعبر عنه بافعل ويحتمل اما من قال ان
الامر هو النهي بعينه فقوله عري عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بافعل يغاير القول الذي يعبر
عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعد مباهتا واما ما ذكره القاضي من ان الامر بالشيء ليس نهيا عينه
عينه لكنه يتضمنه ويقتضيه فليس بعين الاقتضاء الذي اطلقه المعتزلة فان الاقتضاء الذي ذكروه راجع الى نظم معنى من
لفظ تشعر به وهذا لا يتحقق في كلام النفس فان ما يقوم بالنفس لا استعارة لتفرع بكونه معنى في نفسه وذاته على حقيقته
وخاصيته والمعنى بالمعنى على راي القاضي ان قيام الامر بالشيء بالنفس يقتضي ان يقوم معه قول هو نهي عن اضداد المامور
به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحيوة بها ولا معنى لما كان عنه هذا وهذا باطل قطعا فان الذي يأمر بالشيء قد لا يخطر الغرض
لاضداد المامور به اما لذهول او اضراب فلم يستقم الحكم بان قيام الامر بالشيء مشروط بقيام النهي عن الضد واذا لاح
سقوط المذهبين بنينا عليه ما هو الحق المبين عندنا وهو ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده فنقول الامر بالشيء لا يخلو
اما ان يكون ذاكرا لاضداده او يكون ذاهلا عنها فان كان ذاهلا عنها فالذي قدمناه بالغرض فان الذاهل عن الشيء

الامر بالشيء نهي عن ضده

يعلوه ... ترد ما لنفس قول متعلق بالشيء مع الذهول عنه واما اذا كان ذاكرا له كما كان الاتصاف بشيء منها مع
... فقد يحصل التحصيل في هذه الحالة انه يقوم بالنفس نهي عن اضداد المامور به معنى فان كان كذلك فليس
الزجر عن الاضداد مقصودا للامر وانما يخطر له لو خطر لكون الاتيان عن الاضداد ذريعة الى ايقاع الامتثال والشرع يزجر
خطورها بالبال بصحتنا بتمام زجر عنها مقصودا والذي يجوز قصده الى النهي عن الشيء يعلم بتمام زجر مقصود والذي يجوز
الغرض يعرض امر يستحيل بشرع يشكل العرض فلو ان الامر لو قدر يجوز بجامعه للاضداد اذا كان لا مانا وقوعها مع المامور به
فلو نهي عنها لا لاجلها فادر حصول الاتفاق عن الاضداد فالا الامر اليه الى امتناع من جعله معها لا الى قصد نفي الاضداد باه
من قال ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده والمنهي عنه لا الى قصد فقد اقتحم امرا عظيما في الزام مذهب الكعبي في نفي
الاباحة هذا نص كلام الامام واعلم ان بعض من شرح كلامه قال انما قال لان القول العام العبر عنه هو المعبر عنه
بفعل بل انما نقول العام بالنفس الذي هو تحرك هو القول الذي هو لا تسكن لانه القول الذي هو لا تتحرك واعلم
ان ما اورده مندفع عن الامام فان الامام انما ذكر افعل ولا تفعل مثالين لجملة صيغ الامر بالشيء والنهي عن ضده على
عادة القوم من ذكر الامثلة المطلقة من غير اختصاص بمادة والمراد ان قولنا تحرك ليس عين قولنا لا تسكن فاندفع الا
لكن دعوى الضرورة في هذا الموضع لا تستقيم فلذلك منعه وقال هذا الشارح ان مذهبنا اجراه الي صيغة الامر ههنا استبعاد
بصيغة اخرى ونهي عن الضد واعلم ان اختيار الغزالي بعينه هو الذي اختاره امام الحرمين واستدل بعين دليله قال
الغزالي اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وللمسئلة طرفان احدهما يتعلق بالصيغة ولا تستقيم ذلك على راي
من لا يرى للامر صيغة ومن راى ذلك فلا يشك ان قوله قم غير قوله لا تقعد فانهما صورتان مختلفتان فيجب تعليم الرد الى المعنى و
ان قوله قم له مفهومان احدهما طلب القيام والثاني ترك القعود فالمعنيان المفهومان منه متحدان او احدهما غير الاخر فيجب الرد
الى المعنى الطرف الثاني البحث عن المعنى العام بالنفس وهو ان طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود ام لا وهذا لا يمكن
فرضه في كلام الله تعالى فانه واحد هو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق الغيرية اليه فليفرض في كلام المخلوق
الا انه اورد على نفسه سؤالا واجاب عنه فلنورده مع جوابه فانه به يتخلص مذهبهما قال في
المستصفى فان قيل فقد قررتم ان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشيء الا بترك ضده فليكن واجبا
قلنا ونحن نقول كذلك وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به فاذا امكن الاعتبار الوجه فليس هذا عين
ايجاب غسل الكعب جزءا من الوجه بل ولا قوله صم النهار ايجاب امساك جزء من الليل ولذلك لا يجب اي بنوى صوم جزء من
الليل لكن يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة لنفسه لانه عين ذلك الايجاب فلا مناقاة بين الكلامين
تنبيه اعلم ان كلام الغزالي على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ولكن ليس ذلك النهي رجعا عن ذلك الشيء
قصدا بل من حيث ان ترك الضد شرط في امتثال ما امر به وفي كلام امام الحرمين اشارة الى هذا المعنى ايضا فاذا ادعى
مدع ان الامر بالشيء نهي عن ضده ولا يدعي النهي عنه قصدا لم يظهر هذا الكلام مخالفا لاختيار الغزالي وامام الحرمين فان
مذهب الغزالي ان الامر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يتضمنه ولا يستلزمه وجوه فقد سلم ان ايجابه يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه لكن لا بنفس الايجاب الاول بل به وبدلالة العقل ان كان الشرط عقليا او السمع ان كان شرعيا قال صاحب المعتمد ذهب قوم
الى ان الامر بالشيء هو نهي عن ضده وخالفهم آخرون على ذلك واليه ذهب قاضي القضاة واصحابنا والخلاف في ذلك اما في
الاسم واما في المعنى اما في الاسم فان يسموا الامر نهيا على الحقيقة فهذا باطل لان هذا خلاف اهل اللغة واما من حيث
المعنى فان يقال ان صيغة افعل يقتضي ايقاع الفعل مانع من الاخلال به ومن كل فعل يمنع فعل المامور به وهذا اخذ منا صحته
من قبل وقال ان الامر يقتضي الندب فيقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى
ان لا يفعل المنهي عنه وهذا لا باباه القائلون بالندب مقتصا للامر غير انه لو سمي الامر بالندب نهيا عن ضد المامور لكان مسمين
عن السمع وسائر المباحات لانا مامورون باضدادها من الندب واما النهي عن الشيء فانه دعا الى الاخلال به فيجب كونه في معنى
الامر بما لا يصح الاخلال بالنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه ضد واحد ولا يمكن الانصراف الا اليه كان النهي دالا على

بعينه وان كان

بعينه وان كان له اضداد كثيرة ولا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع ... قال القاضي
عبد الوهاب المالكي ذهب اصحابنا المتكلمون من اصحابنا ومن وافقهم في القول باثبات الصفات ومعنى ... الى
ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد وعن جميع اضداده ان كان له اضداد وهو قول شيخنا ابي الحسن الاشعري
ومن عنده انه شرط في ذلك ان يكون واجبا لا ندبا ولا بد ان يشترط في ذلك ان يكون وجوبه مضيقا يستحق العقاب لان الواجب الموسع
ليس بنهي عن ضده وحكي عن الشيخ ابي الحسن انه قال في بعض كتبه ان الندب حسن وليس بمامور به وقال وعلى هذا لا يحتاج
الى اشتراط الوجوب في الامر اذا كان لا يكون الا واجبا قال القاضي والصحيح عندنا ان الامر بالشيء نهي عن ضده على سبيل
ما هو امر به من وجوب او ندب وذهب المعتزلة الى ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده لا لفظا ولا معنى ومنهم من تبع المعتزلة فقال ليس
بنهي عن ضده لا لفظا ولا معنى واختلف الفقهاء في ذلك بعد اتفاق اكثرهم على انه ليس نهيا عن ضده لفظا فمنهم من تبع المعتزلة
فقال ليس نهيا عن ضده لا لفظا ولا معنى ومنهم من قال انه نهي عن ضده من جهة المعنى دون الصيغة وهو مقتضى مذهب اصحابنا ولو لم
... نصا فيه وقال صاحب الافادة ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة الى ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده لا من جهة اللفظ ولا
من جهة المعنى وذهب اكثر الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه نهي عن ضده من حيث المعنى دون الصيغة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وكل من نفى الصيغة على الوقف في الصيغ وانه لا صيغة للامر الى انه نهي عن ضده من حيث المعنى والصيغة قال الشيخ ابو اسحق
الشيرازي ان كان الامر على الوجوب اقتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وان كان على سبيل الاستحباب اقتضى النهي عن ضده
على سبيل الكراهية والتنزيه وقال ابو الخطاب الحنبلي الامر بالشيء نهي عن ضده وبه قال عامة الفقهاء خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني
والجويني وقال ابن برهان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء امر بضده وهذا مذهب الكعبي من المعتزلة وصار باقي المعتزلة
الى ان الامر بالشيء ليس نهيا وكذلك النهي عن الشيء لا يكون امرا بضده قال صاحب الاحكام بعد نقله كل واحد من قولي ... اكثر
المعتزلة فقد اتفقوا على ان صيغة افعل لا يكون ... وانما اختلفوا في ان الامر بالشيء نهي عن اضداده من جهة المعنى فذهب القدماء
من مشايخ المعتزلة الى منعه ومن المعتزلة من صار اليه كالقاضي وابي الحسين البصري وغيرهما ومنهم من فصل بين الايجاب والندب
ومنهم من يفصل والمختار اما هو التفصيل وهو اما ان يقول بجواز التكليف بما لا يطاق على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري فالامر لا يكون بعينه نهيا عن الضد ولا مستلزما له وان منعنا ذلك فالمختار ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
لا انه عينه سواء كان ذلك الامر ايجابا وندبا واذا فرضنا الكلام في الامر النفساني فالقدر منه وان الحق على اصلنا الا انه انما
يكون امرا بسبب تعلقه بترك الفعل فهو بسبب الاختلاف في التعلق والمتعلق متغايران واما ابن الحاجب فقد اختار مذهب
الامام والغزالي وهو بعينه اختيار صاحب التنقيح وصاحب التنقيحات واذ قد اشبعنا نقل الائمة في المسئلة فلنرجع الى شرح كلام
المصنف فنقول المدعى ان الامر بالشيء يدل على المنع من اضداده ان كانت له اضداد ومن الضد ان كان له ضد واحد بطريق اللزوم
وعبارة المصنف محتملة من وجهين احدهما انه قال الامر بالشيء دال على المنع من نقيضه ولا نزاع في المنع من النقيض وانما النزاع في المنع
من الضد كما دلت عليه كلمات الفضلاء الذين نقلنا الفاظهم وعبارة صاحب الحاصل ايضا محتملة فانه قال الامر باحد النقيضين
نهي عن الاخر وكرر ذلك النقيض في المسئلة في المواضع عليه ولا يجاب عن الخلل الواقع في الحاصل واما صاحب المحصول فقد صدر
المسئلة بقوله الامر بالشيء نهي عن الضد التزاما وكرر ذكر الضد في المسئلة وحمل لفظ المنع من نقيضه على الاخلال بالمامور به
قال ذلك اصطلاحيه وقد ذكر ذلك في معنى الواجب حيث قال الواجب هو الراجح الوجود المانع من النقيض والمراد به المنع من الترك
على انا نقول استعمال لفظ احدهما بدلا عن النقيض اولى الثاني انه قال دال على المنع من الاخلال به التزاما ولا نزاع في هذا ايضا
فان الامر الدال على الوجوب بالمطابقة دال على المنع من الترك التزاما وان شئت قلت تضمنا وذلك لانه نصطلح على ان الدال على
ما ليس بنفس الشيء يدل عليه التزاما وقد اصطلح المصنف على ذلك في بعض المواضع وهذا امر سهل والاشكال ان هذا ايضا لا نزاع فيه
وانما النزاع في دلالته على المنع من الضد وقد تنبه لهذا الاشكال صاحب التحصيل فقال لا نزاع في انه دال على المنع من الترك
بل النزاع في دلالته على المنع من اضداده الوجودية والدليل المذكور نصب لا في محل النزاع وامكان نصبه فيه وهذا الكلام
حق لا دافع له واذا تاملت الدليل المذكور وجدته منصوبا لا في محل النزاع بل في محل الاتفاق واصلاح هذا الدليل بحيث يكون

مطابقة الذي عبر عنه تا حورناه اي بقول الامر دال على الطلب الجازم ومن ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك
ومن لوازم المنع من الترك المنع من الاضداد لاستحالة المنع من الترك مع تجويز الاتيان بالضد فيلزم كون
اللفظ دالا على المنع من الضد بالالتزام جزما وذلك هو المطلوب او نقول بعبارة اخرى لا يوجد مع الطلب
الجازم الاذن في الترك لان الاذن في الترك منافي للطلب الجازم فلا يوجد معه لتناقضهما فلا يكون مع الطلب
الجازم الا المنع من الترك ويلزم من المنع من الترك المنع من الاضداد وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم ان
الطلب الجازم من ضروراته المنع من الترك وما ذكرت وان دل عليه ولكن معنا ما ينفيه وبيانه من وجهين الاول
ان الامر بالمحال جائز على اصلكم فيجوز ان يامر بالعدم وبالوجود فلا يكون من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك
الوجه الثاني وهو انه لو كان من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع من
الاضداد على ما قررتم لاستحال ان يكون مع الامر بالشي الغفلة عن الضد المنهي عنه لكن ثبت ان لا شعور للمنهي
به اصلا استحال ان ينهى عنه واللازم باطل وذلك لوجود الامر بالشي مع الغفلة عن الضد او الاضداد

قال المصنف رحمه الله الجواب الى قوله المسله الرابعة **الشرح قال رحمه الله** اعلم
انه اجاب المصنف عن الوجه الاول بانه قال نسلم جواز الامر بالمحال ولكن يكون مقصود المدعي على وجه لا يكون تجويز الامر
بالمحال قادحا فيه وبيانه ان نقول الايجاب ماهية مركبة من جعل الشي راجح الوجود مع المنع من الترك اما القيد الاول
فظاهر واما القيد الثاني فلانا اذا لم نتصور المنع من الترك لا يمكنا تصور ماهية الايجاب جزما ويلزم من
ذلك ان يكون المنع من الترك جزء ماهية الايجاب فاللفظ الدال على الايجاب مطابقة دال على المنع من الترك تضمنا
هذا هو جواب المصنف عن الوجه الاول ولا يندفع بهذا القدر السوال المذكور وبيان عدم اندفاعه انا الاول لا
لا نزاع فيه فان الدال على المجموع مطابقة دال على جزوه بالتضمن جزما وانما النزاع في غير ذلك ونحن نجيب
عن السوال المذكور اما ان يكون التكليف بالمحال جائزا او لا يكون جائزا واما كان فالمطلوب انا اما اذا كان جائزا
فلانا ندعي دلالة الامر على المنع من الاضداد بالطريق الذي سبق بيانه وحاصله ان لفظ الامر دال على المجموع
الذي جزؤه المنع من الترك مطابقة فيكون دالا على المنع من الترك تضمنا ومن لوازم المنع من الترك المنع من
الاضداد ضرورة فاندفع السوال واما اذا لم يكن جائزا فظاهر واما الوجه الثاني فقد اجاب المصنف عنه فقال لا نسلم
انه يصح ايجاب الشي مع الغفلة بالاخلال به ويسند المنع ما سبق بيانه من كون الايجاب ماهية مركبة من الجزئين المذكورين
وهو ليس بجواب عن السوال المذكور لان الخصم لم يمنع ذلك لان هذا متفق عليه وانما منع النهي عن الضد مع الغفلة ولكن
ان يجاب عنه بان النهي عن الضد ليس لامر يرجع الى الضد بل لكون الاتيان بالضد وسيلة الى ترك الواجب فالضد غير مقصود
بالنهي بالذات بل بالعرض واذا كان كذلك فلا نسلم انه لا يمكن النهي عن الشي بالعرض مع الغفلة عنه بل انما يمتنع النهي عن الشي بالذات
وعلى هذا يحمل قوله الامر بالشي عند من يمنعه عن الاخلال به بالذات وعن الاضداد الوجودية بالعرض وان الاخلال بالشي
قد يكون معقولا عنه ولكن لا نسلم انه لا يتصور النهي عن الشي مع الغفلة عنه وهذا لانه لما كان الامر بالشي امرا معتقدا
مع جواز الغفلة عنها فلم لا يجوز ايضا النهي عن الشي مع الغفلة عنه سلمنا جميع ما ذكرتم ولكنا نحن ندعي ان الامر بالشي
نهي عن الضد المشعور به اذا لم يكن الامر امرا بالمحال وعلى هذا لا يرد ما ذكر من السوال والله اعلم لا يقال لا شك ان
المنع من الترك داخل في ماهية الوجوب فكان دلالة الامر عليه دلالة التضمن دون الالتزام لكن اراد بدلالة الالتزام
نفيه دلالة اللفظ على ذلك فانه يفهم من اللفظ غير المسمى سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه فيصح ما ذكره نعني ههنا انه
معروف بان النهي عن الشي بمعنى الانتهاء المستمر في جميع الاوقات من اسند النهي الانتهاء عن الترك في جميع الازمان
انما يتصور الاتيان في جميع الازمان فلو كان الامر بالشي بمعنى النهي عن ترك المامور به يلزم ان يقال الامر بمعنى المامور
به دائما والامر عندنا لا يقتضي التكرار فان قيل هذا النهي هو الذي يقتضيه الامر لا يقتضي التكرار وليس هذا الا كذا
نهيا حقيقة بل ذلك ولكن لابد وان ينهى عن الترك النهي عنه حيث ما نهي ولا يتصور الانتهاء عن الترك الا بالاتيان

لم جواز الامر بالمحال

بالمامور به فيجب ان يقال الامر يقتضي الاتيان بالمامور في الحال فيكون الامر مقتضيا للفور وقد التزم ذلك
فانه يبعد ان يقال ينهى عن الشي ويجوز له الاتيان بالمنهي عنه عقيبه ومن هذا يعلم ان طالب المامور به فاذا عزم تركه
... الاتيان في الحال فيكون الامر مقتضيا للترك للفور ويجب على المؤلف ان يعترف به اما قوله ان ما دل على الشي
دل على ما هو من ضروراته اذا كان مقدورا للمكلف قلنا دلالته اعم من انه منهي فنحن نسلم الدلالة ونمنع كونه
منهيا عنه فان الطلب السقي الى الملزوم مطلوبه تعلق قدرة الله تعالى بخلق ذلك ولا يمكن ان يقال ان العبد مامور به
... بان يصير قدرة الله تعالى متعلقة بذلك الفعل وان كان لازما بالضرورة فعلمنا ان الدلالة اعم من الشي وانه لا يلزم
من تسليمها تسليم النهي اما قوله اذا كان مقدورا للمكلف فناقض قوله بعض المامور به ولم يفعل ضد المامور به فان العدم
... ليس مقدورا للمكلف ولا نعرف انه كان يمكن ان يوجد مع الطلب الجازم الاذن في الترك او لا يمكن فان امكن اجتمع
المتناقضان قلنا لا نسلم انه يلزم من امكان الشي وقوعه واجتماع النقيضين انما يلزم من الوقوع لا من الامكان فقوله وان
كان الثاني يلزم ان يكون الاذن ممتنعا ولا معنى لقولنا الامر بالشي نهي عن ضده الا هذا قلنا لا يلزم من الامتناع في نفسه
... النهي عنه لان المستحيل لا ينهى عنه قوله طلب المحال جائز قلنا بحثنا في هذه المسله انما هو في الوضع اللغوي
... الالفاظ اللغوية لم توضع لطلب المحال قلت انما وضعت بغير عادة لانه مقصود الناس فاذا قلنا بجواز التكليف بالمحال
... فانما ذاك في حق الله تعالى بالنظر الى ما يستحقه الربوبية واما وضع اللفظ اللغوي فلم ينقل به احد قوله لا نسلم
... يصح الجانبين حالة الغفلة عن ضده لان الواجب مركب من المنع من الترك ونحن نقول لا نسلم ان المنع من الترك جزء بل هو
اللازم ... لكن لم قلت انه يشعر السعوريه على التفصيل مع طلب الاتيان بما هو مطلوب مقصود له على سبيل الاجمال
دون التفصيل لانا نقول لم نقل ان الامر بالشي بعض النهي الذي هو صيغة مخصوصة دالة على وجوب الانتهاء عن ترك المامور به
حتى يقتضي التكرار على راي على ما يتمه مورد الاشكال بل قلنا الايجاب ماهية مركبة من قيدين احدهما رجحان الوجود وثانيهما
المنع من الترك لانه لا سبيل الى فهم احد هذين القيدين مع تعقل ماهية الايجاب ويلزم من هذا كون ماهية الايجاب مركبة
من القيدين المذكورين فقد اندفع السوال لانه بناه على ان معنى الاخلال بالفعل النهي عن الترك فيكون النهي جزء مفهوم
الايجاب وهذا انما يطرد على ما قلنا فان قيل نحن نورد السوال على وجه اخر فنقول لو كان الامر بالشي نهيا عن ضده بمعنى
الاستلزام والنهي عن الضد يقتضي ترك الضد على الدوام لان النهي يقتضي التكرار والانتهاء عن الضد دائما لا يتحقق الا بفعل
المامور به دائما فيلزم كون الامر مقتضيا للتكرار والفور والمصنف لا يقول بهما قلنا لا نسلم ان النهي الحاصل يقتضي التكرار بل
النهي لا يقتضي التكرار على ما نقرره في كتاب النواهي ... ذلك ولكن لم قلت ان النهي الذي هو لازم الامر يقتضي التكرار وسند
المنع انه التابع اللازم للشي غير مقصود لذاته بل بالعرض فلا يلزمه ان يكون حكمه حكم الناصل اما قوله دل اعم من كونه منهيا عنه
قلنا الدليل المذكور هو هكذا او هو ان الامر دل على الطلب الجازم ومن ضرورات الطلب الجازم وجوب الاتيان بكل ما يتوقف
الاتيان بالمامور به عليه ووجوب الانتهاء عن كل ما يتوقف الاتيان بالمامور به على تركه اذا كان مقدورا للمكلف على ما قررناه في
المسله المتقدمة على هذه وبسبب تقدمهما تفرع هذه القاعدة الاخرى عليهما فاندفع المنع المذكور واما قوله شرط كونه مقدورا
للمكلف ينافي ما ذكره من لفظ البعض فلما قد سبق الجواب عن ذلك اما قوله لا يلزم من امكان الشي وقوعه فلما قد جوزنا الدليل
على وجه لا يرد عليه هذا المنع وبما ذكرنا مندفع السوال الذي يليه اما قوله بحثنا في هذه المسله عن الوضع اللغوي والالفاظ
اللغوية لم توضع لطلب المحال بل انما وضعت لما بين عادة قلنا هذا الكلام اورده المصنف في مقام الاعتراض بل لا بد من
ان المقام الذي اورده المصنف عليه هذا السوال فنقول قال المصنف الطلب الجازم من ضروراته المنع من الاخلال بالمامور به
هذا في الدليل المذكور ثم اعترض على هذه المقدمة فقال ليس من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك وذلك لان
التكليف بالمحال جائز عندكم فلا استبعاد في ان يامر حرمكا بالوجود والعدم جزما ومعنى هذا الكلام انه لما كان من اصل
المصنف ومن تبعه القول بالتكليف بالمحال فلا استبعاد بناء على هذا الاصل ان يامر بالوجود وبالعدم وذلك بان
يقول امرتك بالقيام في هذا الوقت وامرتك بترك القيام في هذا الوقت فيكون امرا بالوجود والعدم وغايته ما في الباب

[illegible] المحال وذلك جائز واذا جاز ذلك لم يكن من ضرورات الطلب الجازم المنع من الترك هذا هو السؤال الذي
[illegible] المصنف وقد بينا تقريره ولم ينقل المصنف ان لفظه موضوع لطلب العام طلبا جازما والمنع منه في حالة
[illegible] الطلب ثم نقول قوله انها وضعت الالفاظ اللغوية لما هو عادة قلنا ليس كذلك على الاطلاق فانه وضعت الفاظ معدودة
لما لا يشاهده ولا يعقل امثال المعدودات مقول المحال والممتنع خاتمهم وضعها لما ليس اصلا واما من المركبات فيقول
الواجب من البعض او الضدين اما قوله لا نسلم قلنا هذا منع لا يستند منع المستدل ذكره المستدل جوابا عن المعارضة
وقد بينا غير مرة ان ذلك لا يستقيم باتفاق ائمة النظر ودفع مثل هذا المنع ذكر الدليل على ما منع فلسطوة في سند المنع
فان صلح لان يجعل معارضة وجعلها المورد معارضة مستقيم منعه والحالة هذه وهذه قاعدة مقررة ومن لم يحكمها ويستعملها
[illegible] الطبع بها فلا يستقيم بحثه اصلا وقد ذكرنا ذلك في هذا الكتاب سهلا لطالب العلم الطالبين ان علم النظر علم [illegible]
او تعلمها او يحوي ذلك مجرى اوضاع او اصطلاحات محجورة نعم الغزالي ذمه لامر يرجع الى الاخلاق وذلك لا يخص اهل هذا
الفن بل الباحثة الفقهية والاصولية والكلامية بعضها لما ذكره جزما والذي نقوله ان لابد للبحث من نظام محرر مرتب
[illegible] ذلك النظام مراعاة قوانينه والا افضى ذلك الى فتح باب الهذيان ولا يفضي الى تقرير المطالب الحقيقية سبيل ولا امكان
[illegible] الناصحين ومن طلب التحقيق فليسمع ذلك ومن رضي من نفسه ان يتكلم كيف ما كان فلا حاجة له الى علم النظر اصلا واعلم
ان يعقل اجزاء الماهية المركبة مانع ليعقل مفرداته فان كانت الاجزاء معلومة على التفصيل فالمركب الماهية منها ايضا
معلوم على التفصيل وان كانت معلومة على سبيل الاجمال فالماهية المركبة منها ايضا معلومة على سبيل الاجمال وقد
ذكرنا ذلك في اول الكتاب **خاتمة** اعلم ان القاضي متمسك بقوله [illegible] على ان الامر بالشيء هو عين النهي

الامر بالشيء هو عين النهي عن ضده

عن ضده فلا بد من ذكره مع التنبيه مع ما فيه من الخلل ليحصل الناظر في هذا الكتاب الاحاطة بهذه المسألة وبما يتعلق بها
لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان اما مثلا له او ضدا له او خلافا له واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة
هو انه لو لم يكن عينه لكان غيره بالضرورة ولو غاير ان يكونا شيئين متغايرين بالضرورة فاما ان يكونا متساويين في صفات
النفس اولا فان تساويا في ذلك فهما مثلان وان لم يتساويا في ذلك فاما ان يتنافيا بانفسهما فهما ضدان والا فهما خلافان
فقد صحت الملازمة واللازم باطل [illegible] اما انه [illegible] كونهما ضدين وذلك لو كانا ضدين لما اجتمعا واللازم باطل
ونحن هذا [illegible] كونهما مثلين واما [illegible] كونهما خلافين وذلك لانهما لو كانا خلافين لجاز وجود احدهما
مع ضد الآخر وخلافه لانه حكم الخلافين واللازم انما ينقطع باستحالة الامر بالفعل مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده
لانهما نقيضان او تكليف بالمحال هذا ما تمسك به القاضي وهو فاسد وبيان فساده من وجوه الاول ان مذهب القاضي جواز
التكليف بالمحال ولا [illegible] مع هذا الاصل الثاني ان قوله الخلافان يصح انفكاكهما منقوض بعلم الباري وقدرته اذ
هما مثلان ولا ضدين لاجتماعهما وليس احدهما عين الآخر مع انه يستحيل انفكاك احدى الصفتين عن الاخرى ومنقوض ايضا
بالادراك [illegible] فانه لا يتصور الانفكاك مع الخلافية وان منع خلافيته [illegible] بما ذكرنا كما منعت الغيرية عن استحالة الانفكاك
فنحن نمنع خلافيته [illegible] منقوض بالمتلازمين فانه يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر مع الخلافية الوجه الثالث ان قوله يمتنع
استحالة الامر بالفعل مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده اما ان يكون المراد به استحالة الامر بالفعل مع الامر بترك الفعل
على ما دل عليه كلامه انهما نقيضان وهو فاسد فانه اذا امر بالعام نهي عن ترك العام والسلسلات [illegible] يحصله بل
تصورها وتعلقها مما [illegible] ونفي النقيضات تعينه فاذا امر ولم ينه عن الاشتغال فليس الان [illegible] الى فعل
معناه ان الامر بالشيء [illegible] وهو باطل وان اراد به مطلب ترك ضده طلب الكف عن ضده فهما خلافان ويمنع عدم [illegible] لانهما
قال صاحب التنقيح لا يتحقق هذا الخلاف في كلام الله تعالى لان مسمى كلام النفس مطبقون على ان كلام الله تعالى واحد
وهو امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد واستفهام الى جميع الاقسام الواقعة في الكلام فهو تعالى امر ليس ما هو ناه
به ولا شك في ان قول القائل [illegible] غير قول القائل لا تسكن وانما النظر في انه قوله افعل اما ان يتضمن [illegible] طلب الفعل
يتوافق طلب ترك ضده ام لا مال القاضي يعني طلب ترك الضد فهو طلب واحد فهو بالاضافة الى جانب الفعل امر وبالاضافة الى

جانب الترك نهي والذي عليه جمهور المحققين من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يتضمنه ولا يستلزمه والدليل عليه [illegible]
ان النهي طلب كما ان الامر طلب وتعلق الطلب بغير المعلوم محال وقد يعقل الامر بالشيء حال الامر به عن اضداده [illegible]
جميع الاضداد بخلاف العادة ثم على تقدير خطور الضد فترك في المعقولية [illegible] فعل المأمور به متعلق الطلب الجازم
هو وجه فعل المأمور به لا وجه ترك ضده ولا لازمه في الوجود من احد الطرفين لا يوجب تعلق ذلك الطلب به كما في العلم ولا
تعلق طلب الحزن ولا الذا نفسه لعدم الذي هو فعل الضد اذ لو كان كذلك لكان تارك المأمور بضدين اضداده ممتثلا بوجوه
على [illegible] الاضداد وهو محال وليس احد في متعلق الطلب كونه تركا للضد بفعل المأمور به لما لا يكون ممتثلا بمجرد ترك كل ضد [illegible]
وجه فعل المأمور به مستقل بتعلق الطلب به فلولا [illegible] فما وراه من ترك الضد لو كان متعلقا لكان مستقلا ولزم الاشكال
ثم لا يستند لتوهم شمول المتعلق الا الملازمة في الوجود من احد الطرفين وهو منقوض بجميع لوازم الوجود وتوابعه و[illegible] قوله
الطلب الجازم من ضرورة المنع من الاخلال به مع تسليمه جواز الامر بالمتعين فانه يؤدي الى اجتماع الطلب والمنع في كل
بعض وهو جمع بين الضدين وقوله من الاخلال جزء ماهية الايجاب قلنا يجب اذن ان يتعلق بمتعلق الايجاب به الذي هو الطلب
الجازم فان جزء الماهية يجب ان يتعلق به متعلق الماهية ومتعلق الطلب الجازم هو الفعل فيجب ان يكون متعلق المنع ايضا
الفعل وهو محال فاذن لا معنى للمنع من الاخلال الا عين ذلك الطلب فان المنع عن الشيء بمعنى المصدر فلا يكون بمعنى
[illegible] به وقد يكون بلزوم متعلق بضده او بعضه ويسمى ايضا منعا [illegible] يجوز ان يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده
بشرط عدم الغفلة قلنا اذا اشترط في كونه امرا زائدا ثبت انه ليس عينه ولا يتضمنه ولا يلازمه وهو المدعى فلئن قلت
[illegible] فقولكم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لان الواجب لا يتم الا بترك ضده قلنا [illegible] من بني هذه المسألة
عليه [illegible] ويندفع الاشكال بوجهين احدهما ان ما لا يتم الواجب الا به وسيلة الى الواجب لا يلزم التقدم عليه من حيث التوصل به الى
فعل الواجب بل لا يعقل ان حالة عدم المقدمة ليست حالة التكليف بل هو حال عن التكليف بزعمه بل الاصل ممتنع الوقوع
وهو غير مكلف [illegible] المقدمة فقلنا هذا غلط بل انت قادر على تحصيل الاصل بتقديم هذه المقدمة فعليك فعلها لمكان ايجاب
المقدمة حقيقة لا ايجاب الاصل مع تقدير عدم المقدمة وترك الضد الآخر تبع حصول المأمور به من غير قصد ولا شعور به من
الفاعل ولا يتوقف من الامر بكيفية الفعل [illegible] عليه الثاني هو انا نقول انه مأمور به بل هو واجب ولهذا لا يوجب ارتباط القصد
في العبادات فلا يجوز على الصائم فصلا امساك جزء من الليل ولا على الغاسل [illegible] غسل جزء من الرأس ولا نقول بانه واجب
بايجاب الاصل بل بدليل آخر [illegible] احدى مقدمتيه ونقول ايضا ترك الاضداد واجب وفعل الاضداد حرام لا من حيث هو فعل الضد
بل من حيث ترك المأمور فلا يلزمنا مذهب الكعبي الامر الثاني هو ان ارتكاب هذا المذهب يؤدي الى وجه من المحال الآخر هو

وجه لازم

انه يستحيل بهما امره ويفعل على الفور على [illegible] يسقط بخروج اول الامكان ان يأمر بتعجيل ما لا يمكن الجمع منهما لان الامر
بكل واحد منهما نهي عن الآخر فيكون امرا بالشيء [illegible] ناهيا عنهما في حالة واحدة حتى لو ترك صلاة واحدة سقطت عنه
التكاليف لانه بالامر بالقضاء نهي عن سائر العبادات الثاني ان يبطل الجمع بين اعتبار جهتي الفعل كالصلاة في الدار
المغصوبة فان المكلف بكل واحدة منها ولا الاخرى ضرورة التلازم في الوجود فان اجتمعا تنافيا وان تناقضا
او احدهما تعذر الجمع بين حكميهما ويستدل على صحته الثالث ان يكون كل مباح حراما اذا ترك به واجبا وواجبا اذا ترك
حرام [illegible] الى المعنى هذا ما اورده صاحب التنقيح معترضا على كلام المصنف والجواب عنه اما قوله كلام الله واحد فلا يضر
في النزاع [illegible] انه واحد في حد ذاته لكن [illegible] اما قوله فهو امر ونهي [illegible] استفهام فليس كذلك فان الاستفهام
على الله محال وكذلك التمني والترجي بل صيغة الاستفهام اذا وردت في كلام الله فهي محمولة على غير حقيقته كالتوبيخ والتقرير
واما قوله الغفلة عن الضد مع الغفلة عنه محال بعدما اورد المصنف ذلك [illegible] واجاب عنه والذي نقوله ان الامر ان كان صادرا
من الله فلا يتصور الغفلة عن الاضداد لاستحالة الغفلة على الله تعالى وان كان الامر من غير الله تعالى فيدعي ان الامر بالشيء
يدل [illegible] على النهي عن الاضداد المشعور بها فاندفع الاشكال اما قوله متعلق الطلب الجازم هو وجه فعل المأمور
لا وجه ترك ضده فلو كان يلازمه في الوجود من احد الطرفين يوجب تعلق ذلك الطلب به لكان تارك المأمور به مع ترك ضد

من اضداده ممنوع مسلماً قلنا المدعى ان طلب وجود الفعل يستلزم طلب ترك الضد لان الطلب الواحد متعلق بهما او نقول ان اللفظ
الدال على طلب الفعل جازما مطابقة يدل بالالتزام على طلب ترك الاضداد وعلى هذا لا يلزمه ان يكون تارك الامر ممتثلا
ترك الضد مسلماً وانما يلزم ان لو ترك الضد مقصوداً لذاته واما اذا تركه وسيلة الى فعل المامور فلا يحصل الامتثال مع ترك
المامور به وبالجملة نحن نمنع وروا المنع واما النقض بلوازم الوجود فلا نسلم عدم الحكم في صورة النقض بل لازم الوجود مطلوب تبعا
اذا كان الوجود مطلوبا اما قوله كيف يستقيم قول المصنف الطلب الجازم من ضرورته المنع من الترك مع تجويزه الامر بالبعض قلنا هذا
السوال اورده المصنف على نفسه واجاب عنه بقوله اذا اشترط في استلزام الامر بالشي النهي عن ضده عدم الغفلة ثم انه ليس عينه ولا
بعضه ولا يلازمه وهو المدعى قلنا نذكر للشارع ان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده بالشرط المذكور فان لم يكن مخالف في ذلك فلا يمكن
الوفاق بل مرحبا بالوفاق وان كان له مخالف في المسئلة فقد صار الخصم محجوجا ومن هذا تبين ان عند المحقق ليس اختيار المصنف
مخالفا لما اختاره امام الحرمين والغزالي وقد نبهنا على ذلك اما ثانيا اورد على نفسه من القاعدة التي بنى عليها المصنف هذه
المسئلة وقوله ان منها من بنى عليها هذه المسئلة منع اسناده الى المصنف فقد زل المعترض وسلمه تلك القاعدة ومنع الفروع
وما ذلك لانه اذا انفردوا ان جميع ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب سواء كان ذلك سببا او شرطا او لازما بشرط ان
يكون مقدورا للمكلف وسلم هذا الاصل صح تفريع هذه المسئلة عليه تفريعا واضحا ظاهرا اساعت لا تتاتى منع
الفروع بعد تسليم ذلك الاصل وذلك لانه لما سلم ان جميع ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومن جملة ذلك ترك الضد
بالضرورة فان مع الاتيان بضد الواجب لا يمكن الاتيان بالواجب في تلك الحالة فيلزم كون ترك الضد واجبا وذلك هو
المطلوب ويمكن رد ذلك الى الضرب الاول من الشكل الاول فيقول ترك ضد الواجب شي لا يمكن الاتيان بالواجب الا به
وهو مقدور له وكل شي لا يمكن الاتيان بالواجب وهو مقدور للمكلف فهو واجب ينتج ان ترك ضد الواجب واجب وهو المطلوب
فهذا برهان على المطلوب فمن سلم الكبرى فلا يبقى له اعتراض ومنع الكبرى فليس كلامنا معه على انا نقول الدليل قد
على صدق الكبرى وقد سبق بيانه فقد تبين ان صاحب التنقيح زل لا المصنف واما ما ذكره من الفرق بين مقدمة الشي وبين لازم
من الشي فكلام ساقط جدا لانا لم نقرر القاعدة بطريق قياس ترك الضد على مقدمة الواجب بل قررناها بالطريق الذي
سبق وهو غير القياس وهو ما ذكرنا دليلا دالا على ان جميع ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يجري الفرق هنا
اما قوله انا لا نقول انه مامور به بل نقول انه واجب قلنا اذن فقد سلمت المدعى واما حديث النية فالقاعدة وجوب
النية في المقاصد دون الوسائل وان شرطت النية في الذرائع فذلك خلاف القاعدة اما قوله يجب ذلك لما يجب الاتيان
بمطلوبه وبمقدمة اخرى قلنا لا ندعي وجوبه بايجاب الاصل فقط بل به وبغيره مما ذكرتموه فليس بقادح في المدعى
اما قوله فعل الضد حرام لكن لا من حيث فعل الضد بل من حيث هو فعل المامور به قلنا هذا ايضا ليس بقادح في المدعى
فانا ندعي ان ترك الضد واجب من حيث انه يفضي الى ترك الواجب لا من حيث هو ضد اما قوله هذا الوجه يفضي الى ارجحية
من المحال قلنا لا نسلم اما قوله يستحيل بهما امر فعل على العود فان قيل فعله ما لا يمكن الجمع بينهما قلنا لا نسلم
قوله ان الامر بكل واحد منهما نهي عن الاخر قلنا لا نسلم انه يلزم ذلك وهذا لان بعض الاستحال الجواز ولا يلزم ما
ذكره بل انما يلزم من الوقوع ولا يلزم من الجواز الوقوع اما قوله الامر بكل واحد منهما نهي عن الاخر فيلزم ان يكون امرا
بالشي وضده قلنا ولم قلت انه لا يجوز ويجوز على راي القائلين بتكليف ما لا يطاق واضح اما قوله في الوجه الثاني هذا المذهب
يستلزم الحكم بتحريم الفعل كالصلاة في الدار المغصوبة قلنا لا نسلم ولئن سلمنا ذلك لكن بعد الجمع مذهب المصنف فهو
ملتزم وهو ليس بعد الاجماع او امكانه سياتي في بابه اما قوله يلزم ان يكون كل مباح حراما اذا ترك به واجبا وواجبا لانه ترك
الحرام او لا كما صار اليه الكعبي قلنا هذا مندفع لان المباح قد يعرض له عارض يصيره واجبا ولا استحالة في ذلك كما يعرض
الاكل حرام بعارض الصلاة واكل لحم الميتة واجب بعارض المخمصة ولا بدع وانما المحال ان يصير المباح بحد ذاته من غير العوارض
حراما او واجبا قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة في انه ليس من شرط الوجوب تحقق العقاب
على الترك الى قوله المسئلة الرابعة قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان المحصول هذه المسئلة انما تتم

خطاب الشرع اما يرد باقتضاء الفعل وباقتضاء الترك والتخيير

بحثان الاول في تجويز المنقول عن الغزالي الثاني في اقامة الدليل على ما هو الحق اما البحث الاول فلا بد الى نقل لفظ الغزالي
وعبارته فنقول قال الغزالي في المستصفى خطاب الشرع اما ان يرد باقتضاء الفعل او اقتضاء الترك او التخيير بين الفعل والترك
فان ورد باقتضاء الفعل فاما ان يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا او لا يقترن فيكون ندبا ثم ذكر الرسوم
الباطلة المذكورة في المحصول مع تزييفها ثم قال القاضي ابو بكر الاولى في حده ان يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا
بوجه ما لان الذم امر ناجز والعقوبة مشكوك فيها ثم قال وقد قال القاضي لو اوجب الله علينا ولم يتوعد لوجب فالوجوب
انما هو لا بالعقاب وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا يعقل وجوب الا بترجيح
فعله على تركه بالاضافة الى اغراضنا فاذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب اصلا هذا كلام الغزالي في المستصفى في الفن
الثاني في اقسام الاحكام وقال الغزالي ايضا في الفن الثالث من القطب الاول في اركان الحكم اما الحاكم فهو المالك على
مملوكه ولا مالك الا الخالق فلا ملك ولا حكم الا له ثم قال فان قيل لا نسلم من قدر على الوعد بالعقاب وحققه حتى
على الاعقاب اذا الوجوب انما يتحقق بالعقاب قلنا قد ذكرنا من مذهب القاضي ان الله لو اوجب ثبت الوجوب وان لم
يتوعد بالعقاب لكن عند البحث على حقيقة الوجوب لا يحصل على طائل اذ لا يتعلق به ضرر ومحذور وقال امام الحرمين
في البرهان لو فرض ورود الامر الجازم من الله تعالى من غير وعيد على تركه لما كان للحكم بالوجوب معنى معقول
فهذا حقيقة هذه عبارة الامام واذا احطت علما بعبارة امام الحرمين والغزالي في هذه المسئلة علمت ان الغزالي ما قال
انه من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك وذلك لان موضع الاحتجاج من كلامه اما الرسم المذكور للواجب الذي ذكره القاضي
واختاره الغزالي او الرسم الذي ذكره الغزالي ولم يشترط واحد منهما لحوق العقاب على الترك او قوله وضم ذكره القاضي
نظر اذ لا يعقل وجوب الا بترجيح فعله على تركه بالاضافة الى اغراضنا واذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب اصلا وهذا الكلام
فيه دلالة على انه لا بد من ترجيح الفعل على الترك بالنسبة الى اغراضنا واما انه لا ترجيح الا بالعقاب فليس في كلام الغزالي ذلك
فنقل المصنف عن الغزالي ان الترجيح لا يحصل الا بالعقاب ليس بصحيح بل الحق الصريح ان القاضي اختار ان الوجوب بايجاب الله
وان لم يقترن به ما يدل على لحوق محذور بتاركه والامام والغزالي خالفاه وقالا لا يتحقق ماهية الوجوب الا بان يقترن به ما يدل
على لحوق محذور بتاركه والمحذور اعم من العقاب ولهذا اختار الغزالي رسم القاضي البحث الثاني في التنبيه على ما في الوجهين
اللذين تمسك بهما المصنف من الخلل وبيانه ان كل واحد من الوجهين يدل على عدم اشتراط العقاب في تحقق الوجوب وقد اتضح
ان ذلك ليس مذهبا للغزالي وسقط الاحتجاج بهما عليه وسقط التعجب من الغزالي اذ لا موجب للتعجب ولا مناقضة في كلامه
اصلا البحث الثالث في ان الحق ما اختاره القاضي والدليل عليه ان الوجوب يتحقق بايجاب الله تعالى والايجاب نوع من كلام
الله القائم بذاته وذلك لا يتوقف تحققه على ان يقترن به لحوق محذور بتاركه فان قيل اذا كان الامر كذلك فبم يحصل لنا الوا
والطريق قلنا يحصل ذلك تارة بالقران وتارة اخرى بقوله اوجبت عليك وحتمت عليك وليس لك تركه ونحو ذلك من نفس الوجوب
يدرك الوجوب المظنون او المعلوم والمدعى ان تحقق نفس الوجوب لا يتوقف على لحوق محذور بتاركه لا الوجوب المعلوم او المظنون
وبالجملة ان حصل العلم او الظن بالوجوب كلفنا والا لم نكلف به تفريعا على ان التكليف بالمحال بما لا يطاق غير جائز لانه تعالى
هو الذي يرد عليه الاشكال وهو المناقضة بيانه هو انه قد قيل هذا ان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
من كل واجب مامور به فيكون تاركه عاصيا مستحقا للعقاب وعلى هذا صار استحقاق العقاب جزءا من ماهية الترك
وكان في كلامه متناقضا ثم نقول صارت هذه المسئلة مندرجة فيما ذكره في حد الواجب فاي فائدة في افرادها بالذكر لانا نقول
المراد بالعقاب امر ملزوم فلا مناقضة وايضا لا يلزم من كون تارك الواجب يستحق العقاب ان يكون الاستحقاق جزءا
من ماهية الترك بل جاز ان يكون خاصة له اما لازمة او غير لازمة واما قوله لكن فاي فائدة افرادها بالذكر قلنا الغرض من افراده
بالذكر هاهنا بيان مخالفته للغزالي وبيان المناقضة من كلاميه ان لم يكن في نفس الامر حقا والله اعلم قال المصنف
رحمه الله المسئلة الرابعة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي الى اخرها قال الشارح
رحمه الله اعلم انه لا بد من نقل ما اختاره الغزالي في هذه المسئلة مع نقل مذاهب فيها فنقول الوجوب بيان الجواز

الوجوب اذا نسخ بقي الجواز

بعضها من ظن ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز بل الحق انه اذا نسخ رجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من تحريم
اباحة وتصادق الوجوب بالنسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو جائز وزيادة اذ الجائز لا عقاب على فعله والواجب ايضا
لا عقاب على فعله فاذا نسخ الوجوب فكانه اسقط العقاب عن تركه فبقي سقوط العقاب عن فعله وهو معنى الجواز قلنا
هذا كقول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة فاذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به ولا فرق بين الكلامين اصلا كل اسم
وسم بالواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك
منتف عن الواجب هذا كلام الغزالي في المستصفى وقد نقلناه بعبارته لتحصل الوثوق بنقل مذهبه في هذه المسألة وقد ظهر
من كلامه انه يدعي ان الوجوب اذا نسخ لا يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك شرعا وقال القاضي ابو الوليد الباجي
في كتابه المسمى بالجامع في اصول الفقه اذا نسخ وجوب الامر لم يجز ان يحتج به على الجواز قاله القاضي ابو بكر والقاضي
ابو محمد بن نصر وقد ذهب بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه الى جواز ذلك وقال التلمساني اعلم ان اكثر الناقلين يردون الخلاف
في هذه المسألة الى خلاف لفظي لان المتناقضين لم يتواردا الى مورد واحد فان الغزالي عني بالجواز الذي نفى
بعد رفع الوجوب التخيير ولا شك في انه ليس جزءا للواجب بل هو قسيمه ومقابله فاذا ارتفع الوجوب بمطلق النسخ كقوله
نسخت القول فلا يتعين ثبوت التخيير لعدم انحصار النقل في ذلك لبقاء الاحكام الاربعة ومن قال يبقى لم يعن بالجواز
التخيير وانما عنى به رفع الحرج ولا شك انه جزء من الواجب هذا ما نقله التلمساني وفيه نظر وذلك لان مذهب المصنف ان
الوجوب اذا نسخ يبقى التخيير بين الفعل والترك على ما سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى فيقول المدعي ان الوجوب اذا نسخ
يبقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك مدلولا عليه بتلك الصيغة الدالة على الايجاب وهذا لان رفع الحرج عن الفعل الثابت
بحكم البراءة الاصلية والدليل عليه ان المقتضي لجواز الفعل قائم والمعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا مزيلا للجواز
ويلزم من ذلك ثبوت التخيير بعد النسخ بيان وجود المقتضي ان الصيغة الدالة على الايجاب دالة على رفع الحرج عن الفعل
والحاق الحرج بالترك مطابقة ويدل على رفع الحرج عن الفعل تضمنا ضرورة ان الاول هو المعقول من الايجاب وان الثاني
جزؤه فعلم ان الصيغة دالة على رفع الحرج عن الفعل واما ان المعارض الموجود لا يصلح ان يكون معارضا وذلك لان
المعارض الموجود هو النسخ وهو لا يصلح مزيلا للجواز وذلك لان المعارض هو نسخ الوجوب والوجوب ماهية مركبة على ما
بيناه فالماهية المركبة اذا زالت فزوالها يستلزم زوال جزء واحد منها والا لانتفت بجميع اجزائها فلا يكون زايلة والفرض
خلافه ولا يستلزم زوالها بجميع اجزائها لجواز انعدام المجموع بانعدام احد اجزائها ولا نعني بقولنا ان المعارض الموجود
لا يصلح ان يكون معارضا الا هذا لانه لا بد من زوال الايجاب الوجوب رفع الحرج عن الترك لانه لو بقي ذلك يلزم
بقاء الوجوب المفروض خلافه واذا زال بسبب النسخ رفع الحرج عن الترك وقد بينا واما جواز الفعل لعدم ما يقتضيه
فيلزم من نسخ الوجوب مع قيام المقتضي لجواز الفعل ان يكون الفعل الواجب بعد النسخ جايز الفعل جايز الترك وذلك
هو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو المطلوب وبما ذكرنا تبين ان الخلاف بين الامامين الغزالي والمصنف خلاف
معنوي لا لفظي وان ما نسبه التلمساني الى اكثر الناقلين ليس بحق **قال المصنف رحمه الله** فان قيل الجواز الذي هو
جعله جزء ماهية الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل الى قوله الجواب **قال الشارح رحمه الله**
اعلم ان هذا السؤال مع جوابه ظاهر وحاصله ان جواز الفعل الذي جعله المصنف جزء ماهية الوجوب اما الجواز بمعنى رفع
الحرج عن الفعل مجردا عن كل واحد من القيدين وهو ايجاب الحرج بالترك او رفع الحرج عن الترك او الجواز بمعنى التخيير
بين الفعل والترك والاول محال لعدم زوال فصله وهو رفع الحرج عن الترك والثاني يستحيل ان يكون جزءا من الواجب
والا لكان الواجب جائز الترك لانه جائز الترك وذلك محال والجواب ان المدعى ليس هو الثاني بل هو الاول اما قوله
لا يبقى ذلك بدون احد القيدين قلنا نعم وقد بينا انه يعقبه جواز الترك فيكون جائز الفعل جائز الترك وذلك هو
المطلوب قال صاحب الحاصل وفي المسألة بحث دقيق وهو [illegible] فاعله كلية في العلوم العقلية وهو ان الفصل علة لوجود حصة
النوع من الجنس ضرورة انه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وصاحب الاشارات قال انه هو القابل بين الفاعل والمصنف

بخلافه بينهما وتقول ذلك عن الزم ورد الجهة المسألة الى تلك القاعدة سهل للفطن الذكي تقرير
الدليل هكذا نبين ان الجواز جزء ماهية الوجوب والمقتضي للوجوب مقتض لمفرداته فيكون المقتضي للجواز قائما
ثم اورد على الدليل المذكور سؤالا يسمى التركيب المرعي في صناعة النظر ان يقال لا نسلم ان الجواز جزء ماهية الوجوب
سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان المقتضي للوجوب مقتض لمفرداته او نقول هو مقتض لمفرداته حال الاجتماع اما حال
الانفراد فلا نسلم والمصنف لم يوردهما لذلك بل تقدم ما يجب [illegible] بتقديمه والجواب عن الاول ان الجواز
بمعنى رفع الحرج جزء الماهية وقد قررنا ذلك واما الجواب عن الثاني فانا ندعي ان المقتضي للمركب مقتض لمفرداته من حيث
هي اي يقتضي تلك المفردات لا بوصف كونها مفردات فانه يستحيل ان يكون اجزاء المركب وهي مفردات ثبت ان
المقتضي لجواز الفعل قائم وهو الصيغة والمقتضي لجواز الترك قائم ويلزم من مجموع المقتضيين جواز الفعل وجواز
الترك وذلك هو المطلوب واعلم ان صاحب السعي وصاحب التلخيص اعترضا على الدليل المذكور فلنذكر اعتراضهما
ثم نجيب عن الاعتراض اما صاحب السعي فقد قال لا نسلم ان حقيقة الجواز هي رفع الحرج بل التخيير وهذا لا يطلق على
افعال الصبيان والبهائم ولو سلم ذلك فليس ذلك حكم خطاب الايجاب بل الحل ورفع الحرج من حكم الاصل لو سلم
فتلك انما تثبت ضمنا [illegible] يزول بزواله قوله يحصل رفع الوجوب بسقوط العقاب فلنا الجزء الاخر وهو الجواز جزء ما
الوجوب او من ضرورته فلم يبعد جزءا فان لم يكن جزءا بطل الاستدلال بالوجوب على ثبوت الجواز وان كان فلم
قلت ان طريق الحرج رفع هذا الجزء دون ذلك على ان سياقه يقتضي بقاء الندب وهو وجه ولا قائل به هذا اعتراض صاحب
السعي واما صاحب التلخيص فقد قال للكلام اتجاه قوي وهذا لانا نسلم ان الامر يقتضي مجموع الامرين لكن يزول الجزء
الواحد منه وهو الحرج على الترك لا يكون ناسخا الحكم الامر بالكلية بل هو كالمخصص [illegible] وكامر بالصيغة ما يدل على انه لا حرج
في تركه حملناه على الندب ولو كان هذا نسخا لما جاز اقترانه به لان الناسخ من شرطه ان يتراخى واذا علمت ذلك فنسخ الوجوب
على هذا الوجه لا يتصور الا بنسخ الجواز فان قال اذا ما [illegible] زوال هذا القيد [illegible] كان ناسخا بخلاف ما اذا
اقترن بالامر فلنبق في النزاع في هذا وجواب الغزالي لعله لا يسمى ناسخا [illegible] ما يرفع حكم الخطاب السابق بالكلية ويصير النزاع
لفظيا الا ان الغزالي لا يمنع من هذا الوجه بل قال الجواز المرادف للمباح ما استوى طرفاه وهو غير داخل في الواجب
بل الندب اولى ان يجعل جزءا من الواجب ومع ذلك لا قائل بانه اذا نسخ الوجوب بقي الندب هذا ما قاله صاحب التلخيص والجواب
اما قوله لا نسلم ان حقيقة الجواز رفع الحرج عن الفعل بل حقيقته التخيير قلنا نحن لا ندعي ذلك ولا حاجة بنا الى دعوى ذلك
بل ندعي ان الجواز بمعنى رفع الحرج جزء ماهية الوجوب على ما تقرر وان ادعينا انه جزؤه او من لوازمه وضروراته
فالتقريب وبه يندفع سؤال من يمنع كونه جزءا قوله رفع الحرج من حكم الاصل قلنا لا نسلم وهذا لان رفع الحرج المدعى
ثبوته ههنا هو رفع الحرج المدلول عليه بصيغة دالة على الايجاب وذلك ليس هو رفع الحرج الثابت بمقتضى الاصل
اما قوله لو سلم ذلك ثبت ضمنا الحل فيزول بزواله قلنا لا نسلم وانما يزول ان لو لم يكن المقتضي لبقائه قائما وهو
قائم لقيام الصيغة الدالة على الايجاب اما قوله لم قلت انه يتعين رفع الوجوب برفع العقاب بل جاز ان يكون رفعه برفع
الجزء الاخر قلنا نحن لا ندعي ذلك بل ندعي ان نسخ الوجوب رفع لماهية مركبة من قيدين ونسخ الوجوب يستلزم عدم المجموع
وعدم المجموع لا يستلزم عدم كل جزء من اجزاء المجموع لصدق انعدام المجموع بانعدام احد جزئيه دون الاخر فان
لا يستلزم النسخ رفع جواز الفعل فان المقتضي لجواز الفعل قائم والنسخ العارض لا يستلزم رفعه ولا نعني بزوال المعارض
الا هذا اما قوله سياقه يقتضي بقاء الندب ولا قائل به قلنا لا نسلم فانا قائلون به وهذا النص ذكره الغزالي هذا هو الجواب عن
اعتراض صاحب السعي واما اعتراض صاحب التلخيص فساقط جدا وذلك لانه يحصل صورة المسألة بان الكلام اذا نسخ الوجوب
فالخلاف في انه هل يبقى الجواز بعد نسخ الوجوب ام لا وكلامه يقتضي منع نسخ الوجوب فهو منع **قال المصنف رحمه**
الله المسألة الخامسة في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا والدليل عليه ان الواجب ما لا يجوز تركه
والجمع بينه وبين جواز الترك متناقض **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان الخلاف في هذه المسألة مع طائفتين

إذ دل الكفر وإتيانهم به فإنه روي عنه في كتب أصحابنا أنهم قالوا المباح واجب الطائفة الثانية من المخالفين جمع من
[illegible] واختيار هذا المذهب الشيخ أبو إسحق الشيرازي في شرح اللمع وهو اختيار أبي يعلى الحنبلي في كتابه
[illegible] نقله عن الحنابلة قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي في شرح اللمع يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر
وما يؤمر به كل واحد منهم بعد زوال عذره قضاء لما وجب عليه في وقته وقال أصحاب أبي حنيفة لا يجب على الحائض و
والمريض ويجب على المسافر وقال بعض الأشعرية لا يجب على الحائض والمريض ويجب على المسافر الصوم في أحد الشهرين إما
شهر الأداء أو شهر القضاء والخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى العبارة ولا يتحقق له فائدة فإنا متفق على جواز التأخير
أو وجوب القضاء بعد زوال العذر ودليلنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال
ابن برهان المأمور والمنهي عليه والحائض والمسافر هل يخاطبون أم لا فذهب كافة الفقهاء من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة
أنهم يخاطبون ونقل عن المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة أنهم لا يخاطبون وقال صاحب الأحكام اختلفوا في تكليف الحائض
بالصوم فنفاه أصحابنا وأثبته آخرون والحق في ذلك أن أريد بكونها مكلفة به تقدير زوال الحيض المانع فهو حق
وإن أريد به أنها مكلفة وأنها مأمورة بالإتيان بالصوم حال الحيض فهو باطل هذا ما يتعلق بنقل المذاهب في هذه المسألة
والدليل على أن المباح لا يكون واجبا لأن المباح يجوز تركه والواجب لا يجوز تركه وباقي الكلام ظاهر غني عن الشرح
إلى آخر المسألة ومن فروعها **قال المصنف رحمه الله النظر الثاني من القسم الثاني** من كتاب
الأوامر والنواهي في المأمور به **مسألة** يجوز الأمر بما لا يقدر عليه المكلف عندنا خلافا للمعتزلة والغزالي منا لنا
وجوه الأول أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان والإيمان من الكافر محال لأنه يقتضي انقلاب علم الله تعالى جهلا والجهل
على الله محال والمفضي إلى المحال محال **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى أن هذه المسألة مسألة عظيمة
البحث مشكورة في الأصلين يجب على المحصل الاعتناء بتحقيقها وتحصيلها فلنحرر على عادتنا في نقل مذاهب العلماء فيها ثم
نشرع في شرح الدليل وتقريره وإيراد الأسولة عليه والانفصال عنها فنقول قال إمام الحرمين في الشامل الذي [illegible]
أكثر أجوبة شيخنا رضي الله عنه والذي ارتضاه المحصلون من أصحابه أن تكليف المحال جائز عقلا ولذلك تكليف الذي مع تعذر
المنع منه استمرارا وقال في بعض أجوبته لا يسوغ تكليف المحال الجمع بين الضدين والإقدام على المأمور به مع استمرار المانع منه
ومع تحقق العجز ثم لم يصرح في منعه إلى التقبيح الذي ادعته المعتزلة بل منعه من جهات العقول فإن هذا الأصل باطل عندنا
ثم الذين سوغوا التكليف بالمحال اختلفوا في أن ذلك هل ورد الشرع به أو لا فذهب ذاهبون إلى أن الشرع ورد به فإن الله تعالى
أخبر أن أبا لهب من أهل النار وأنه لا يؤمن وكان مأمورا بأن يصدق الله تعالى في خبره ومن خبره أنه لا يصدق وزعموا أنه
كلف جمع الصدق والإقدام على النقيض وقال شيخنا في الموجز لا يمتنع الجواب عن تجويز ما سئل عنه أو منعه وآثر
الوقف فإن هذا مما لم يتقرر الدلالة على وجوب اعتقاد فيه ثم قال القاضي يغلب على ظننا أنا نجوز تكليف ما لا يطاق
لا يستمع تكليف الجمادات والموتى وإن صح تكليف الحي الذي لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه وليس من مذهبه إسماع القول
للمستمع كما أنه ليس من مذهبه إسماع القول للذي يعلم قهرا فيستصحب مع تأمل فيعود كل [illegible] مذهبه أنه أدى يرسل
ونقايسه [illegible] ثم يسمع القول المتعلق بالجمادات والموتى تكليفا ويسماه تكليفا إذا ارتبط بالذي يعلم وذهب بكر بن
أخت عبد الواحد إلى أن الختم والطبع في الآية ما يعاق من الإخلاص دون الإيمان والمطبوع على قلبه مأمور بالإيمان
وإن كان مصدودا عنه بالختم والطبع وهذا تصريح منه بتكليف ما لا يطاق وذهب عبد الواحد إلى أن الطبع يمنع من الإخلاص
دون الإيمان والمطبوع على قلبه مأمور بالإيمان غير مأمور بالإخلاص وذهب غيره من معتزلة بغداد إلى أن الله تعالى يصح منه
أن يأمر بإيقاع الفعل [illegible] عليه بأن العبد يمتنع منه ومولاه جوزوا الأمر بما علم الله تعالى نفيه وأما معتزلة البصرة فقد
زعموا أن تكليف المحال معلوم قبحه بضرورة العقل ثم ما سموا شاهدا وفيهم من يدعي قبحه شاهدا ضرورة ثم يستدل به غائبا
تكليف الممنوع العاجز على ما منع منه يماثل ما منعوا به تكليف المحال قال إمام الحرمين قال شيخنا إن التكليف ينقسم إلى قسمين أحدهما
طلب تكليف [illegible] تكليف العاجز وأما أن يحلول العقاب ثم بالمأمور به من يكلف ليس [illegible] أيضا المحال

يجوز الأمر بما لا يقدر عليه المكلف

وقيل بعد العقول إنه إنما يصدر من المكلف من هو أفعل الأمور لا يوجب ثوابا عقلا وإنما يصدر منه ما الأمر لا يوجب
عقلا فقيل إثابة الله تعالى عبده المطيع كقيل التفضل من الإنعام بدءا من غير سبق طاعة وقيل معاقبة الله تعالى عبده
العاصي [illegible] عذابا من غير مقارفة فأفعال المكلفين إذن في حكم الأمارات على موجب الوعد والوعيد فإذا قيل
العبد مكلف بما لا يطاق ولم يكن الغرض اقتضاء دائما وإنما الغرض الإعلام بحلول العقاب فإنه لا يمتنع منه وإذا انبسط
التكليف بالممكن لم يكن إعلاما باستحقاق العقاب إذ قد يوافق المكلف أو يخالف قال إمام الحرمين ومذهبي وذلك لأنه إن لم يثبت
المعقول طلب في المحال لم يرسل ذلك في تكليف ما لا قدرة له على الفعل فإن تعذر الطلب مع عدم القدرة في المعدوم [illegible]
[illegible] الطلب في المحال والقاعد مأمور بالقيام المقدور ومن غير فرق والذي يوضح الحق في ذلك أن القدرة خلق لله تعالى وكذلك
المقدور ولذلك قصد الفاعل وإرادته فما وجه تحقق الطلب فيما ليس بالمطالب المكلف وإن ساغ تسميته ذلك طلبا واقتضاء
[illegible] ذلك في تكليف المحال ونعتقد ذلك من ركن عظيم من أصولنا ونبوات التكليف الصادر ليس من شرط ثبوته كون المكلف
[illegible] وقوع المكلف به وإنما يستحيل إرادة وقوع المحال فأما طلبه مع استحالة إرادة وقوعه فلا استحالة فيه هذا هو الخلاف
في تجويز تكليف ما لا يطاق وأما وقوعه فقد ذكرنا أنهم اختلفوا فيه فصار والدهماء من الأئمة إلى أن ذلك لم يقع وعليه جواب
[illegible] قاطبة وصار كثير من المتكلمين إلى وقوعه ثم قال إمام الحرمين بعد نقل هذه المذاهب والذي نختار أن نرتضي من طريق
التحقيق في هذا المسبق أنه [illegible] من المصنفين فلا وذلك مما ليس عندنا بظهر فينقطع وإن الغرض [illegible] الأمة
تعذر ورود الأمر على وجه يستحيل وقوعه عليه بحالة الشريعة لكن مع [illegible] الله تعالى إذا [illegible] القدرة قال الغزالي
في المستصفى ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس شرطا للتكليف بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين
وقلب الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجود وهو المنسوب إلى أبي الحسن الأشعري وهو لازم على مذهبه من وجهين أحدهما
أن القاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل وإنما يكون مأمورا قبله والآخر أن القدرة
الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور بل أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى وكل عبد فهو مأمور بفعل الغير والمحال استحالة له
التكليف بالمحال قال صاحب الأحكام اعلم أن من رأى الأشعري في تجويز التكليف بالمحال اختلفوا في وقوعه أخبارا [illegible]
على القول بالنفي بعض الأصحاب وهو مذهب البصريين من المعتزلة وأكثر البغداديين وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه
لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل خلافا لبعض الثنوية والمختار امتناع التكليف
بالمحال لذاته وجوازه في الممتنع لغيره وإليه ميل الغزالي وأحال ابن الحاجب منع التكليف بالمستحيل واختيار صاحب التحصيل
جواز التكليف بالمحال لا وقوعه هذا هو الكلام في نقل مذاهب العلماء العقلاء في هذه المسألة واعلم أن المصنف احتج على صحة مذهبه
بوجوه الأول أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان وإيمان الكافر محال فقد أمر بالمطلوب بيان المقدمة الأولى أن الكافر
المستمر كفره من حين البلوغ إلى الموت مأمور بالإيمان إجماعا بيان المقدمة الثانية أن إيمانه يفضي إلى انقلاب علم الله تعالى
جهلا لأنه لما كان في علمه الكفر فلو لم يحصل معلومه لكان جهلا إذ لا معنى للجهل إلا ذلك والجهل على الله محال فيلزم أن
يكون إيمانه مفضيا إلى المحال والمفضي إلى المحال محال فقد صحت المقدمة الثانية ويلزم من ذلك وقوع التكليف بالمحال
قال المصنف فإن قيل لا نسلم أن الإيمان من الكافر محال ولا نسلم أن حصوله يفضي إلى انقلاب العلم جهلا
إلى قوله الجواب **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسولة فلنذكرها
ونوجهها ثم نجيب عنها السؤال الأول هو منع المقدمة القائلة أن متعلق العلم واجب الحصول قوله لو لم يحصل يلزم انقلاب العلم جهلا
قلنا لا نسلم بل يكون الحاصل هو العلم باللاوقوع بدلا عن العلم بالوقوع وهذا لأن العلم بوقوع الشيء تبع لوقوعه والعلم بلا
وقوعه تبع للاوقوعه فأيهما فرض كان العلم تابعا له فلا يلزم انقلاب العلم جهلا سلمنا ذلك وما ذكرت وإن دل على أن
متعلق العلم واجب الحصول ولكنه معارض بوجوه الأول أن الإيمان كان ممكنا لذاته وكذلك الكفر فلو كان متعلق العلم
واجب الحصول لكان العلم مؤثرا في المعلوم بحسب ذاته يمكن بعد صار واجبا التي تعلق العلم به واللازم باطل وهو تابع العلم
لأن العلم بوقوع الممكن تابع لوقوعه فلا يكون مؤثرا في وقوعه وإلا يلزم على وقوعه فلا يكون تابعا والمفروض خلافه

رحمه الله
لا نسلم أن الإيمان الكافر محال

الثاني ان متعلق العلم لو كان واجب الحصول لكان ما علم الله وجوده كان واجب الحصول وما علم الله عدمه كان واجب
العدم حينئذ وكل ممكن اما واجب الدخول في الوجود او واجب اللادخول في الوجود وكل ما هو واجب الوجود لا بد له
لا قدرة عليه وكذلك ما هو واجب العدم فلا قدرة لله تعالى على شيء وذلك محال بالبراهين الدالة على ثبوت قدرة الله تعالى
الثالث هو انه لو كان متعلق العلم واجب الحصول يلزم سلب الاختيار عن المكلفين وان يكون حركاتهم كحركات الاحجار
ما ذكره من الدليل في اللازم باطل لانا ندرك بالضرورة فرقا بين حركاتنا وحركات المرتعش الرابع هو انه لو كان
كذلك لكان العالم واجب الوجود الحصول في الوقت الذي علم الله حدوثه فيه بعين ما ذكرتم ولو كان كذلك لاستغنى
عن المؤثر ضرورة ان كل ما هو واجب الحصول فهو مستغن عن المؤثر لاستحالة احتياج الواجب حصوله الى مؤثر يوجده
ويحصله ويلزم استغناء كل ممكن عن المؤثر ونفي هذا وكل ذلك باطل لما تقرر في علم الكلام وهو استغناء الممكن الى
المؤثر الخامس ان تعلق العلم اما ان يكون سببا لتحقق وجوده اولا فان لم يكن بطل ما ذكرتم وهو ان يكون تعلق العلم
بالشيء سببا لوجود المعلوم وان كان سببا لتحقق وجوده يلزم ان يكون العلم قدرة وارادة اذ لا معنى للقدرة الا
ما يكون تعلقه به سببا لوجوده ونصير العلم ارادة بعين هذا فيلزم انقلاب الحقائق وذلك باطل ثم ان ما ذكرتم يدل على
ان الايمان الكافر محال لكن استحالته ليست لذاته بل بالنظر الى تعلق العلم بالكفر فيلزم امتناعه لغيره فيلزم ان يكون الكافر
مامورا بالممتنع لغيره وذلك ليس هو دعواكم ومطلوبكم فلم قلت انه يلزم من كون الممتنع لغيره مامورا به ان يكون
الممتنع لذاته مامورا به لا بد لهذا من دليل ثم ذلك ولكن دليلكم يقتضي انه لا مكلف الا وهو مكلف بالمحال وهو باطل
باتفاق العقلاء بيان الاول ان دليلكم يقتضي ان متعلق العلم واجب الحصول فاما ان يكون متعلق علم الله تعالى صدور الفعل
من المكلف او لا صدوره فان كان الاول كان الفعل واجب الصدور من العبد وكل ما هو واجب الصدور من العبد
استحال ان يكون صادرا منه باختياره وقدرته بمعنى انه يكون لقدرته واختياره مدخل في الصدور وان كان الثاني كان
ممتنع الصدور منه وكل ما هو ممتنع الصدور منه استحال ان يكون صادرا منه فعلا وان يكون صادرا منه بقدرته
واختياره فافعال العبد اما واجبة الصدور منه او ممتنع الصدور منه فلا مكلف الا وهو مكلف بالمحال فاذن يلزم من
دليلكم ان يكون التكاليف باسرها تكليفا بالمحال وهذا باطل باتفاق العقلاء وذلك لان منهم من جوزه عقلا ومنهم من
قال باستحالته عقلا فالقول بكون التكاليف باسرها تكليف المحال قول لم يقل به احد من العقلاء فهو باطل فاذن ما هو
نتيجة دليلكم لا تقولون به وما تقولون به لا ينتجه دليلكم فدليلكم باطل واعلم ان هذه الاسولة ما تناسبي في احد وهو ان
متعلق العلم الالهي واجب الحصول وصورتها مختلفة واما السؤال الاخير فخارج عن المنع والمعارضة ولا توجيه له
على هذا الاصطلاح اصلا وطريق توجيهه المعارضة وهو ان يقول ما ذكرت وان دل على ان متعلق العلم واجب الحصول
ولكن معنا ما ينفيه وذلك لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون التكاليف تكليفا بالمحال لان متعلق العلم الالهي
اما وجود الفعل او عدمه واياما كان يلزم التكليف بالمحال على ما مر واعلم انه لا فرق في المعارضة في المقدمة هاهنا في تعلم
السلة موجوه وهي ظاهرة في الاصل الا الوجه الثاني والثالث فيقول اما ذكرت وان دل على ان الامر بالمحال جائز ولكن معنا ما ينفيه
وذلك لان المحال غير متصور وكل ما هو غير متصور فهو غير مامور به فالمحال غير مامور به بيان الصغرى ان كل متصور متميز عن
غيره وكل ما هو متميز ثابت فكل متصور ثابت اما ان كل متصور متميز فظاهر واما ان كل متميز ثابت فلان كل متميز فامر له التميز
ويستحيل قيام الصفة بما لا ثبوت له اصلا واذا ثبت ذلك فان كل متصور ثابت فنعكس بعكس النقيض على راي المصنف
الى قولنا كل ما هو ليس بثابت فهو ليس بمتصور والمحال ليس بثابت فهو ليس بمتصور فثبت ان المحال ليس بمتصور فنقول
المحال ليس بمتصور وكل ما هو مامور به فهو متصور لاستحالة الامر بالشيء بدون تصوره فينتج من الشكل الثاني ان المحال غير مامور به وهو
المطلوب هذا هو شرح الوجه الثاني من المعقول واما الوجه الثالث من المعقول فتقريره ان يقول لو جاز الامر بالمحال لجاز امر
الجمادات لاستحالة الامتثال ليس مانع لوجوده في الامر بالمحال والله الامر على الاطلاق ويلزم من ذلك صدق الملازمة
والملازم بمقتضى المدعوم وقد تكلفنا توجيه الوجه الرابع واما على الوجه الذي ذكره المصنف فلا توجيه له

اذا فرضنا الايمان بدلا الكفر

قال المصنف رحمه الله الجواب قوله اذا فرضنا الايمان بدلا عن الكفر كان الموجود في الازل هو العلم
بالايمان بدلا عن العلم بالكفر الى قوله الدليل الثاني الشرح اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف اجاب عن حجتهم بانا نسلم
انه لو لم يحصل متعلق العلم يلزم انقلاب العلم جهلا وانما يلزم ذلك ان لو كان بتقدير حصول الايمان يكون الحاصل في الازل
هو العلم بعدم الايمان وذلك ممنوع بل يكون الحاصل في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بعدم الايمان انما يعلم
تعلق العلم في الازل بايمان زيد بل يعلم الله في الازل متعلق اما بايمان زيد على التعيين او بكفره على التعيين وما هو
متعلق علمه من الايمان والكفر فهو واجب الحصول لانه لو لم يحصل يلزم انقلاب العلم جهلا في الماضي وهو محال للوجهين
احدهما استحالة الجهل على الله تعالى والثاني استحالة تغير الماضي عما كان عليه في الماضي ومعناه ان الشيء اذا كان
في الماضي من الزمان على صفة من الوجود او العدم فمن المحال تغيره الان عما كان عليه بمعنى انه مضى ذلك الزمان
وهو على تلك الصفة فلا يمكن ان يقال ما كان في ذلك الزمان وهو على تلك الصفة هذا جواب المصنف عن ذلك المنع وهو لا يدفعه
اعني المنع في حاله وذلك لانا نقول لا نسلم انه لو لم يحصل متعلق العلم يلزم انقلاب العلم جهلا وانما يلزم ذلك ان لو بقي
ذلك التعلق بتقدير عدم حصوله بل بتقدير عدم حصوله يكون متعلق العلم هو الحاصل الان ويمكن ان يجاب عنه
بان الغرض من الكلام فيما اذا تعلق علم الله تعالى في الازل بكفر زيد من حين البلوغ الى انقضاء اجله تعلقا مستمرا فلو لم
يحصل متعلق هذا العلم فاما ان يكون مع استمرار ذلك العلم وتعلقه او لا مع استمراره لا سبيل الى الاول والا يلزم
انقلاب العلم جهلا وذلك محال ولا سبيل الى الثاني والا يلزم ارتفاع الواقع وذلك محال وعلى هذا لا يتوجه ذلك
الاشكال وهذا توجيه حسن لتلك القاعدة فليعلم ذلك واذا تقررت هذه المقدمة فنقول ايمان الشخص المذكور يفضي
الى احد المحالين المذكورين والمفضي الى المحال محال فايمانه محال وقد كلف به فيلزم التكليف بالمحال هذا غاية ما ينتهي
اليه العقل في تقرير هذا الكلام وفيه نظر وبيانه ان الدعوى ان ايمانه محال لانه مفض الى المحال ولم يتم الدليل على
ذلك بل قام الدليل على ان ايمانه مع احد الامرين وهو استمرار ذلك العلم او مع عدم استمراره يفضي الى المحال ولا يلزم من
كون المجموع مفضيا الى المحال ان يكون جزءا منه معينا مفضيا الى المحال وهذا ظاهر غاية الظهور فلا يتم الدليل على
المدعى واعلم ان هاهنا طريقة اخرى وهي ان يقول لما تعلق علم الله تعالى بكفر زيد مثلا في وقت بعينه استحال ان
يتعلق علمه بايمانه في ذلك الوقت اذ لو تعلق علمه بهما في ذلك الوقت وحصولهما في ذلك الوقت محال يلزم تعلق علمه
بالمستحيل لذاته بدخل في الوجود وهو محال واذا لم يتعلق علمه بايمانه فلو كلف زيد يلزم ان يكون مكلفا بان يفعل
ما لم يعلمه الله ويفعل ما لم يتعلق به علم الله تعالى محال فيلزم التكليف بالمحال وهذا ايضا ضعيف لان فعل ما لم يتعلق
علم الله تعالى به انما يستحيل اذا بقي ذلك العلم مستمرا مع تعلقه واما اذا قيل انه اذا لم يفعل يتعلق علمه بتركه ورد
عليه عين ذلك الاشكال فان قيل تعلق العلم الالهي المستمر تعلقه واجب الحصول والا يلزم الجهل وهو على الله محال واذا
وجب حصول متعلق العلم وقد فرضنا المتعلق هو كفر زيد فلو كلف بالايمان كان مكلفا بالمحال وذلك لان الكفر لما كان
واجبا في ذلك الزمان فايمانه مستحيل في ذلك الزمان اذ لو كان ممكنا في ذلك الزمان لزم امكان اجتماع الضدين وهو
محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال وقد كلف به قلنا ايمانه محال نظرا الى ذاته او هو محال بالنظر الى وجود الكفر
في المحل الاول ع والثاني مسلم ولا نزاع فيه وانما النزاع في الاول اما قوله لو كان متعلق العلم واجب الحصول يلزم ان يكون
العلم مؤثرا في المعلوم وذلك محال قلنا لا نسلم انه يلزم من ذلك وذلك لانا ندعي ان تحقق العلم الازلي ملزوم لحصول
متعلقه ولا يلزم من كونه ملزوما له ان يكون مؤثرا فيه وهذا القدر هو اللازم من دليلنا لا غير وذلك لانا نقول عند تعلق
العلم به يجب حصول متعلقه ولم نقل انه يجب به بل لم نتعرض لوجوبه به او بغيره وقد علم من القواعد الكلامية وجوبا بالقدرة
وتخصيصه بالارادة اما قوله لو كان متعلق العلم واجب الحصول يلزم سلب قدرة الله على شيء وذلك باطل قلنا نحن ندعي الملزومية
لا غير وما ذكرتم لا ينافي ملزوميته وهذا القدر كاف في الجواب وهذا لانا نقول حصول العلم الازلي المستمر تعلقه بشيء يوجب
ذلك الشيء ولم نقل يوجب به حتى يلزم من الوجوب به الاستغناء عن القدرة والارادة والمصنف لم يلتفت بذكر هذا الجواب بل زاد عليه

يتعلق العلم يلزم ان لا يكون لله تعالى قدرة وهذا لان العلم تابع للقدرة فلا يكون ما يخالفها سابقا ان
[illegible] ان القدرة التي تتبع لوجوده لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به فان كان بوجود تعلق العلم بوجوده فان كان معلوما
[illegible] والعلم بالوجود تابع للوجود والوجود تابع للقدرة والارادة فيلزم ان يكون العلم تابع التابع وتابع تابع الشيء
تابع لذلك الشيء حتما واذا كان العلم تابعا للقدرة لا يكون سالبا للقدرة كما نعلم بالضرورة واعلم ان هذا الجواب فيه
وتطويل بيانه سنقدم مقدمة وهي ان الناس اختلفوا في علم الله تعالى في الازل بالحوادث فالذي اختاره المحققون من المتكلمين ان الله
عالم بالحوادث بانها ستوجد في الوقت الفلاني الحادث الفلاني وذهب هشام بن الحكم ان الله تعالى عالم في الازل بانه سيوجد الاشياء
وحقائقها واما العلم بالاشخاص والحوادث فهو يحدث عنها حدوثها فهو يعلمها عند حدوثها ولا يتعلق علمه في الازل
بانها ستكون كذا في وقت كذا وذهب ابو الحسين البصري الى ان ذات الباري سبحانه توجب العلم بالاشيا بشرط حصولها لا
وجود تحقق الموجب للعلم بشرطه ويلزم العلم به فاذا عدم زال ذلك العلم وحدث علم آخر متعلق بذلك الشيء على ما هو عليه
واثبات تغير علم الله تعالى والعالمون بان الله عالم بالحوادث قبل حدوثها بمعنى انه يعلم ايضا سيحدث واختلفوا في ان العلم
بانه سيكون هل هو عين العلم بانه كان الان عند تحققه ام لا فالذي اختاره ابو الحسين البصري انه هو بل يعلم اعلم ان
ثم احتج هشام على مذهبه بان الله لو كان عالما في الازل بان الاشيا ستكون ومتعلق علم الله واجب الحصول يلزم وجود الحوادث
في الوقت الذي علم الله تعالى انه سيكون والا يلزم انقلاب علم الله تعالى وذلك محال فيلزم ان لا يكون لاحد من المخلوقين قدرة
على شيء لان ما علم الله تعالى انه سيوجد فهو واجب الدخول في الوجود وما علم الله انه لا يوجد فهو واجب العدم ويلزم منه
ان لا يكون لله قدرة على شيء وذلك باطل وهذه الشبهة هي التي لابي الحسين اعترض بها المصنف على الدليل المذكور واجاب عنها بان
العلم تابع للمعلوم وتابع الشيء لا يكون مانعا له وهذا الجواب فيه نظر لان للقائل ان يقول العلم تابع المعلوم هو العلم بوقوع الشيء
واما العلم بانه سيكون فلا نسلم انه تابع لوجود الشيء بل هو مستتبع لوجوده وبه يفسد الجواب المذكور واما نحن فنقول الاحاطة
الى هذا الجواب فليتامل الناظر هذا الموضع فانه يحتاج اليه في الاصلين واما تعلق علمه به على الوجه المخصوص
يكشف عن ان قدرته وارادته تعلقتا به على ذلك الوجه وبيان ذلك ان تعلق العلم الازلي المستمر واجب الحصول المستنبط
ويتعلق علمه كشف لنا عن وجوب حصوله ووجوب حصول الممكن بدون تعلق قدرته وارادته محال فوجوب الحصول يكشف لنا
عن تعلق قدرته وارادته ضرورة ان الممكن لا يخرج الى الوجود بدون تعلق قدرته وارادته محال بالبراهين الدالة على ان كل ممكن
يوجد فانما يوجد بقدرته وارادته فقد صح ان تعلق العلم الازلي بحصول الممكن يكشف عن تعلق قدرته وارادته به وهذا معنى
قولنا ان العلم لا يقتضي سلب القدرة والارادة لا سيما هذا ولا غاية اما قوله لو كان متعلق العلم واجب الحصول بمعنى انه يستحيل
حصول شيء على خلاف علم الله تعالى وما سماه الجبر بمعنى ان الافعال الصادرة من الانسان بحركة جبرية كحركات الجمادات لا اختيار
وعندها الاول [illegible] المصنف وهو ما يلزم به والثاني هو عين مذهب الجبرية الخلص وهو لا يلزم من الدليل واذا ثبت فنقول
استحالة الاول بل ما يلزمه ولزوم الثاني من الدليل ظاهر قوله يلزم ان يكون العالم واجب الحدوث بالضرورة قلنا قد سبق
الجواب عنه وهو جواب عن مثله قوله هذا لا يدل على جواز الجمع بين النقيضين معناه ان النزاع في ان التكليف بالمحال لذاته
جائز والمحال بعينه لا يرتفع منه ولكنه لا يدل على الثاني دون الاول واجاب عن المصنف هذا بان قال بل يدل الدليل المذكور
على محل النزاع وذلك لان علم الله تعالى المتعلق بعدم الايمان الازلي المستمر يتعلق بلزومه عدم ايمان زيد والا يلزم اما
الجهل او ارتفاع الواقع على ما قررناه وهو كل محال وكلما يلزمه عدم الايمان فهو مناف للايمان قطعا لان الاعم المنافي
للاجامع بوجوده وجود الشيء فالملزوم لعدم الايمان مناف للايمان واذا ثبت ان العلم بعدم الايمان مناف للايمان وهو
موجود ههنا بالفرض فاذا امر بالايمان فقد امر بالجمع بين المتنافيين وهو محال لذاته فقد دل الدليل على محل النزاع هذا
ما قاله المصنف وفيه نظر وذلك انا لا نسلم انه امر بالجمع بين المتنافيين بل امر بالايمان وهو ممكن لذاته غاية ما في الباب انه امر
به مع علم تعلق علمه بالايمان او مع علمه بعدم الايمان وذلك المامور به لو دخل في الوجود يلزم الجمع بين المتنافيين فلم قلت لا ايمانها
انه يكون ذلك امرا بالجمع بين المتنافيين وظاهر انه ليس كذلك وذلك لان محل الخلاف انه هل يجوز ان يقول الشارع اجمع بين الضدين

او بين النقيضين او ما شاكلهما من المستحيلات ويقول لعبارة اخرى امرتك بالجمع بين المتنافيين او امر بشيء يلزمه من الاتيان به الجمع
بين المتنافيين الاول ممنوع والثاني مسلم اما قوله ما ذكرتم يقتضي ان يكون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق [illegible] قلنا
قوله وذلك لم يقل به احد قلنا ونحن نقول به والقواطع العقلية لا تترك بامثال هذه المعارضات الضعيفة والجواب
من [illegible] به ظاهر في المتن اما قوله المحال غير متصور قلنا لا نسلم بل المحال له صورة ذهنية ولهذا الحكم عليها بعدم مطابقتها
للخارج ولعلم ان الاحكام والتصديق بدون تصور المحكوم عليه محال لما بين في المنطق ان من شرط التصديق او شطره
والجاهل من قولنا الواحد نصف الاثنين ومن قولنا الوجود والعلم يجتمعان [illegible] حكم على الاول بالصدق وعلى
الثاني بالكذب ولولا تصور كل واحد من هذين المفهومين والا لاستحال التمييز بينهما واعلم ان صاحب الاحكام قال الجمع
المتضاد المحكوم بنفيه عن الضدين انما هو الجمع المعلوم من المختلفات التي ليست بمتضادة ولا يلزم من تصوره منفيا عن
الضدين تصورهما ثابتا لهما [illegible] دقيق فليتامل وقيل ان تصور اجتماع الضدين تصور بشرايطه وذلك بان نتصور مطلق
الجمع مع السواد والبياض ثم يحكم العقل باستحالة ذلك الجمع بين هذين والحق ان المحال له صورة ذهنية وتلك الصورة الذهنية
لا تطابق شيئا في الخارج ولهذا امكننا ان نحكم على المحال بها وانه الواجب لذاته والممكن لذاته اما قوله لو جاز التكليف
بالمحال لجاز امر الجمادات قلنا [illegible] ولا يدخل القياس في الامور العقلية كيف وانا نقول المعنى بقولنا التكليف بالمحال
انه يجوز من الله تعالى الامر بالمحال لذاته لا بمعنى انه يتصور الطاعة منا في ذلك بل بمعنى انه يجوز من الله بان يجوز
قطعا وانه متى امر به فقد حصل الاعلام بنزول العقاب وان الواقع لا محالة ولا يحصل عنه والاعلام بنزول العقاب
انما يتصور في حق العاقل دون الجمادات هذا هو جواب المصنف وفيه نظر وذلك لانه يغير محل النزاع الى مذهب الشيخ ابي حامد
والامام الحرمين وفيه من الاشكال ما اورده امام الحرمين وقد ذكرناه وفيه اشكال آخر وهو انه ليس هذا محل النزاع بين
الاشاعرة والمعتزلة والغزالي ايضا لا يخالف القوم على هذا التفسير وفيه اشكال آخر وهو انه قد سبق ان الامر النفساني
هو الطلب النفساني في فصل الامر بالمحال محال فانه يستحيل ان يقوم بذات الامر باستحالة الشيء لذاته طلب ادخاله في
الوجود حقيقة وهذه القضية وجدانية فيلزم من هذا ايضا استحالة قيام الطلب النفساني بذات الامر اذا كان الشيء مستحيلا
لغيره والامر عالم باستحالته ولا فرق بين المستحيل لذاته لغيره مع استحالة وجودهما فلا يتجه تحقق الطلب النفساني الا في
قسم واحد من الممكنات وهو الذي لا يمتنع لغيره فيتصور الطاعة والامتثال في هذا القسم لا غير فان دل الدليل على وقوع التكليف
بالاحكام البتة فلا خلاص الا بالتفويض الى الله امر العباد في الاشقاء والاسعاد والتفرد في الابعاد **تنبيه** انه يجوز
التكليف بالممتنع لغيره لا لان الطلب النفساني يتعلق به بل الالطاف التي يتقدم بها توطين النفس على الامتثال والعزم والتهيئة
ودفع الشواغل والعوائق وفيه بحث والله اعلم ان صاحب التلخيص اعترض على هذا الدليل ولذلك اجاب الشيخ باسولة ولم
احاط بالجواب عنها [illegible] اسولة واقعة مفسدة للدليل وليس الامر كذلك ولا بد من التنبيه على الجواب فنقول قال صاحب
التلخيص [illegible] المصنف ونقول ما ذا تعني بقوله تكليف ما لا يطاق جائز تعني به ان الله يامر بما يمتنع لاسباب متقارنة
ما يعرف الاتيان به او تعني به ان الله قد يامر المكلف بما يكون ممتنعا لذاته امتناعا ذاتيا الاول مسلم والثاني ممنوع
ولم [illegible] بالدليل على هذا فان جوازه هذا يمنع اكثر قواعد الشرع ومع ذلك فنقول قوله جاز عندنا ان يعني به نفسه فذلك
جائز ولكن الغزالي ليس منه وايضا [illegible] لم [illegible] الى المعتزلة بل كل الفقهاء واقوى [illegible] لمذهب الشافعي بل العلما [illegible]
الاشعرية ومن يسمي البدعة يقول احدا في المسألة التي قيل هذا ان الامر بالشيء [illegible] الا به وانه ساقط القول في تكليف
ما لا يطاق لجواز ان يامر الشرع بالصلاة ويجعل الوضوء شرطا ثم ينهى عن الوضوء ثم يقول لم قلت بان صدور الايمان من الكافر
محال على انه [illegible] ولم يؤمن قلنا صدور الايمان منه كان ممكنا لذاته قوله ما علم الله عدمه يمتنع
وقوعه قلنا نعم ولكن لا لكونه ممتنعا لذاته بل لكونه يمنع منه سبب خارج بعلمه ممكنا لذاته ممتنعا لغيره فان قلت
لا فائدة في تكليف الممتنع لغيره فاذا جاز التكليف بما لا فائدة فيه جاز التكليف بالمحال ايضا قلت الجواب عن ذلك
يتوقف على اسرار غامضة يعسر شرحها بالتفصيل لكان الشرح كذلك اشارة حقيقة الحق لا يخفى عليه الرمز فنقول لما لا يكون

امتناعه لذاته بل للغير لا يبقى ذلك الامتناع ابدا الآباد لامكان انفكاك ذلك الغير واجتماع اسباب الوقوع في
بعض الاطوار والازمان ثم قد علمت ان المخاطب بالايمان هو الروح وانه لم يحصل لها اسباب الايمان في بعض الاطوار
والازمان لا يحصل السقوط والناس عن ذلك بالكلية بل غاية الذنوب جميعها بعض الكفر والشرك من المشركين
المرتين على انفسهم بازالتها ومواد اسبابها ومن جملة الاسباب تكليفهم بالايمان وتعذيبهم على تركه الى ان يدل
عن النفس الرذيلة المانعة من وقوع الايمان وتحصيل الايمان على مقتضى الامكان واجتماع الاسباب وقيل هذا لا ينافي
في التكليف بالمحال لذاته ولهذا ذوق من اطلع على السر من الناس وانت تعلم ان الدليل الثاني والثالث من هذا
القبيل هذا اعتراض صاحب التلخيص واما صاحب السفح فقد قال الكافر قادر على الايمان والمعرفة والنظر و
الآلة التامة والسبب ممهد والامكان حاصل وعلمه تعالى بانه تركه تعنتا وعنادا مع التمكن منه لا تقلبه مستحيلا
فان العلم لا يغير المعلوم وان كان من وصف المعلوم انه متروك عن اختيار فلو علم محالا لكان ذلك العلم جهلا ولكان
ذلك علمه قبل الحصول الكائنات موجبا وجوب الواقفة واستحالة المعدوم في الممكنة وهو محال هذا ما اورده
صاحب السفح واعترض بعضهم بكلمات اخرى وهي واهية جدا فلم نذكرها وبين وهاها وفسادها يطول كلا نقال
قوله يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف لم يحرر هذه العبارة محل النزاع لان ما لا يقدر عليه المكلف قد
يكون محجوزا عنه متعذرا عنه عادة لا عقلا كالطيران في الهواء فانه متعذر عادة ممكن عقلا وقد يكون
متعذرا عقلا ممكن عادة كمن علم الله عدم ايمانه فانه يستحيل وقوع الايمان منه عقلا لاستحالة خلاف المعلوم
واذا سئل عند اهل العادة ما له لا يمكنه الايمان وكذلك جميع الطاعات المقدار عدمها والمخبر عن عدمها وقد يكون
متعذرا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض محل النزاع اما هو حيث يتعذر الفعل عادة كان مع التعذر العقلي
ام لا وهو قسمان المتعذر عادة فقط والمتعذر عادة وعقلا واما المتعذر عادة فقط فلا خلاف فيه وسهل على ذلك
ان المعتزلة من ابعد الناس عن التكليف بالمتعذر لقولهم بالحسن والقبح ومع ذلك فقد اجمعوا معنا على امور منها
ان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان ومنها ان الله علم ان اكثرهم لا يؤمنون واخبر عنهم بذلك بقوله تعالى وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين ومنها ان خلاف المعلوم محال وقوعه عقلا ومع تسليمهم هذه المقدمات فقد قالوا لو وقوع
تكليف ما لا يطاق عقلا واما تنازعوا في المتعذر عادة وكيف ما كان متعذرا عقلا هذا المحصل محل النزاع
وبه يظهر بطلان اكثر ما وقع في المسئلة من الادلة ثم نقول قوله في الجواب وقوع العلم في الازل يمنع من حصول
ضد العلم قلنا قد يعلم ان تعلق العلم تابع للامر فلا ينشأ فيه ثم هذا مانع عقلي ولا نزاع فيه قوله العلم يكشف
غير موجب بل العلم مكشوف لا كاشف انما الكاشف الواقع سيطر العقل ما العقل فان عصا زيد علم ان علم الله تعالى
متعلق بعصيانه وكذا امراته وارادته وان امن تعلق العلم بايمانه فصار الواقع هو الكاشف عن متعلق الصفات
الربانية والصفات مدلوله مكشوفة لا دالة كاشفة قوله الحمار ان العلم ليس سببا لكنه يكشف عن سبب الوجوب
قلنا هاهنا مكاشفان احدهما قولكم الحمار فانه يشعر بان من العقلا احلافا وليس الامر كذلك فما علمت مكيف
يجوز ان يحامل انقلاب العلم جهلا وانقلاب الحقائق مطلقا محال وثانيهما قولكم العلم يكشف عن الوجوب فانه
قد نعلم ان العلم لا يكشف قوله اذا امر بادخال الايمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الايمان فقد كلفه بالجمع
بين الضدين قلنا لا نسلم انه كلفه بالجمع بين الضدين بل علم الله تعالى يمنع من احد النقيضين والآخر طالب للضد
الآخر وفي ذلك كالسيد اذا امر عبده بالحركة ومنعه منها فلان العقلا لا يقولون انه كلفه بالضدين بل
كلفه باحدهما فقط ومنعه منه وفرق بين ان يكون متعلق التكليف الضدين وبين ان يكون متعلقه احدهما فقط و
منعه كالنوادر بالسفر ومنعه منه بعد ذلك لا يقول احد انه كلفه بغير مقدور بل كلفه مقدور والسيد عوقه عن
الطاعة هذا هو مجموع الاسولة التي اوردت على هذا الدليل والكل مندفع اما الاستفسار فجوابه ان محل النزاع قد
صرح به المصنف جواب السوال الذي اورده على نفسه حيث قال دل الكلم على ان التكليف بالمحال الغير جائز ولا يدل على جواز

التكليف بالمحال لذاته واجاب عنه بان قال بل دل قلنا يدل على ذلك ان علم الله تعالى الازلي المستمر تعلقه بكفر زيد مناف
للايمان فاذا امر بالايمان فقد امره بالجمع بين المتنافيين وهو محال لذاته فهذا المحصل ما يدعيه المصنف دافع لسوال
الاستفسار واما المناقشة في قوله عندنا فناشئة باردة وذلك لانه من الواضح البين انه مورد له نفسه والاشاعرة
الذين يعتقدون جواز التكليف بالمحال واما قوله اختيارا ذه في هذه المسئلة ما ذهب اختياره في المسئلة التي هي قبل هذه
وهي ان الامر بالشئ امر بما لا يتم ذلك الشئ الا به قلنا لا تناقض بل غاية ما يقولون نوع تلك المسئلة على اصل لا يعتقد تلك المسئلة صحته
وحاصله انه يقول اذا سلم ان التكليف بالمحال لا يجوز فالامر بالشئ امر بما لا يتم ذلك الشئ الا به والحق انه ان لم يكن تفريع
تلك المسئلة الا على هذا الاصل فمن لا يختار ذلك الاصل ينبغي ان لا يختار تلك المسئلة اللهم الا ان يكون المقصود بيان صحة
التفريع واما قوله وصدور الايمان منه ممكن لذاته والله تعالى يعلم لا يقع لا لكونه ممتنعا لذاته قلنا هذا الكلام يدل على
ان هذا المعترض وغيره من المعترضين لم يفهموا وجه هذا الدليل على المدعى وتوهموا ان المصنف يدعي انه اذا تعلق
علم الله تعالى بكفر زيد صار ايمانه ممتنعا لذاته والمصنف ما ادعى ذلك بل يقول علم الله تعالى المتعلق بكفر زيد
مثلا صار ايمانه ممتنعا لذاته منافيا لايمانه فاذا امره بالايمان فقد امره بالجمع بين المتنافيين وهذا هو الدليل على المدعى وننبه
ان المقدمات المتقدمة انما ذكرت لا شيئا انها الى الجمع بين المتنافيين فلينتبه الناظر في هذه الجملة الى ما ذكرنا فان هؤلاء الذين
اعترضوا على المصنف غفلوا عن هذا الموضع ولهذا وقعوا في هذه الاسولة واما الجواب عما اورده على نفسه من كون هذا التكليف

لا فائدة فيه وان الجواب عن هذا لا يتأتى الا بالرموز وان الجواب عنه متوقف على اسرار غامضة يعسر شرحها فاعلم انه يشير
بهذا الرمز وهذه الاسرار الى التناسخ وان شئت شرح ان يقول ان المخاطب هو الروح والنفس وهما بمعنى واحد في هذا الموضع
وايمان النفس التي لم يوجد ايمانها مع تعلقها بهذا البدن المخصوص فانه وان لم يحصل لها الايمان في هذه المدة وفي هذه الاطوار
الا ان استحالة ايمان هذه الروح لم لا يمكن استحالة بالذات بل بالغير فلذلك الاستحالة لا بد وان يزول بانتقال هذه الروح
من جسد الى جسد ولا بد من الانتهاء في الانتقالات الى جسد يحصل لها الايمان حال تعلقها بهذا البدن ولو كان ايمان هذه النفس
مستحيلا لذاته لاستحال ان يحصل لهذه النفس الايمان في طور من الاطوار وبهذا يظهر الفرق بين الممتنع لذاته والممتنع لغيره
هذا هو مراد هذا المعترض من هذا السر ونحن انما حملنا هذا السر لكون هذا المعترض كان معاصرا وفهمنا منه اختياره لمذهب التناسخ
ولسنا قائمين لتصحيح هذا المذهب بل فاسد والجواب عن اصل السوال انه قد علم من اصلنا انا لا نعلل احكام الله تعالى وافعاله
بالحكم والمصالح بل ذلك من اصل المعتزلة فلا حاجة الى هذا الجواب والرأي السابع واما مسئلة السابع فهي مسئلة كلامية لا يليق
الكلام فيها بهذا الفن وقد اندفع بما ذكرنا الاشكال عن الدليل الثاني والثالث فان هذا المعترض اعتقد ورود هذه الاسولة
على الدليل الثاني والثالث اما قوله من قال ان المصنف لم يحرر محل النزاع وان المتعذر اقسام بلده وانه اذا لم يحصل محل النزاع على الوجه
الذي ذكره يظهر بطلان اكثر ما وقع في هذه المسئلة من الادلة وكلام من لم يحط بمحل النزاع ولا ينتبه لوجه دلالة الدليل المذكور
على محل النزاع اما محل النزاع فقد اتضح غاية الاتضاح من كلام امام الحرمين وبه يظهر ان محل النزاع ليس كما زعمه هذا المعترض
ثم عبارة المصنف بسبب صور النزاع التي فصلها امام الحرمين فانه قال ورود الامر بما لا يقدر المكلف عليه وبما ذكرنا تبين
ان الادلة المذكورة لا تبطل فانه توهم هذا المعترض ان الاستدلال بالمستحيل لتعلق العلم بضده ولم يعلم ان هذه مقدمة وانما
مع غيرها مساق الى الجمع بين المتنافيين وان الجمع بين المتنافيين هو محل النزاع والذي يقتضي منه العجب ان هؤلاء المعترضين
لم يفهموا وجه دلالة هذا الدليل على المدعى المتنازع فيه ومما ذكرنا ظهر قوله هذا مانع عقلي ولا نزاع فيه واما قوله الواقع
يكشف عن تعلق العلم لا العلم يكشف قلنا قد شرحنا كلام المصنف بما يدفع هذا الكلام ونزيد ايضاحا ونقول لا شك
ان تعلق العلم الازلي في الازل بوقوع الشئ ووقوع الشئ الذي تعلق بوقوعه علم الله تعالى في الازل امران متغايران
مثلا زمان فانه يلزم من تعلق العلم بوقوعه في الوقت الفلاني وقوعه ولا يلزم من وقوعه في الوقت الفلاني ان يكون علم الله تعالى
متعلقا في الازل بانه سيكون كذا في الوقت الفلاني وهذه القاعدة مقررة في علم الكلام بعد ابطال مذهب هشام بن الحكم
ومذهب ابي الحسين البصري ومذهب الفلاسفة تعلق العلم في الازل بانه سيكون كذا في وقت كذا يلزم لكون كذا في وقت كذا

في وقت كذا معلوم لتعلق علمه به في الازل بانه سيكون كذا في وقت كذا فمتى علمنا الاول علمنا الثاني ومتى
علمنا الثاني علمنا الاول فالمصنف جعل العلم بالاول يكشف عن الثاني والمعترض جعل العلم بالثاني يكشف عن الاول فاذن
ما قاله هذا المعترض صحيح لكنه غير وارد على المصنف بل لا منافاة بينهما لوجوب تلازمهما والمتلازمان يستحيل ما بينهما
واما قوله ورد على قوله الجبار ان العلم ليس سببا للوقوع فاعلم ان المناقشة الاولى وهم محض وذلك لانه ليس في كثير من النسخ
لفظة الجبار ولا لفظة جبار في بعض النسخ وفي النسخة التي بخط الفقيه تاج الدين عبد الجبار الحلبي ...
المصنف قدس الله روحه وذكر انه نقلها من نسخة بخط المصنف وقابله بها ونحن وجدنا في تلك النسخ لفظ جبار ...
انه لما اورد على الدليل في مقام الاعتراض العلم اما سبب للوقوع او لا اجاب المصنف عن هذا السوال بان ...
هذا المعترض التقسيم المتقابلين وهذا لا يشعر بان في المسئلة خلافا اصلا لان هذا السوال وهم محض واما المناقشة الثانية
فقد سبق الجواب عنها واما ما اورده على ما زعمه ان المصنف قال يلزم الجمع بين الضدين فممنوع وذلك لان المصنف
لم يقل يلزم الجمع بين الضدين بل قال يلزم الجمع بين المتنافيين والمتنافيان اعم من الضدين لان المتنافيين ...
المتضادان والجمع متنافيان اما الطرفين جميعا انتفى احد الطرفين وهذا امر سهل والغرض ان المعترض يسلم ان
الامر طالب لاحد الضدين ويتعلق عليه بالفعل الاخر مانع مصر اذا امر السيد عبده بالحركة ومنعه منها ...
ما ادعاه المصنف وذلك لانه اذا امر السيد عبده بشيء فقد طلب وجود الشيء واذا منعه منه فقد طلب عدمه فيلزم
ان يكون طالبا لوجود الشيء ولعدمه في وقت واحد ولا معنى للتكليف بالمحال الا هذا فقد تبين ان الذي اعترض به ...
ممنوع والله اعلم **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثاني ان الله تعالى اخبر عن اقوام معينين انهم
لا يؤمنون وذلك في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقال تعالى لقد حق
القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون الى اخر هذا الدليل **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان الدليل الثاني الذي
ذكره المصنف على ان التكليف بالمحال جائز مركب من الدليل الاول وبيانه ان نقول ان الله تعالى اخبر عن اقوام معينين
انهم لا يؤمنون بيانه قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله تعالى لقد حق
القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون هذه الايات ظاهرة في الدلالة على ان الله تعالى اخبر عن عدم ايمان اقوام معينين وانهم
قد كلفوا بالايمان بالاجماع وايمانهم محال اذ لو امنوا مع ان الله تعالى اخبر عن عدم ايمانهم لانقلب خبر الله الصدق كذبا
ضرورة عدم مطابقته المخبر عنه والكذب على الله تعالى محال اما عندنا لنقص كونه كذبا واما عند المعتزلة فلافضائه الكذب
الى الحاجة او الى الجهل فان الكذب قبيح عندهم لذاته ولا يرتكب الكذب الا للحاجة او للجهل بقبحه وهما محالان على الله تعالى
وعدم وقوع المخبر عنه يفضي اليه والمفضي الى المحال محال فايمانهم محال وقد امروا به فقد امروا بالمحال فان قيل
ايمانهم محال لذاته او لكون خبر الله تعالى وقع عن كفرهم الاول ع والثاني مسلم قلنا الجواب عنه بيانه هو انه من
المعلوم ان خبر الله عن كفرهم مناف لايمانهم فاذا امروا بالايمان فقد امروا بالجمع بين المتنافيين والجمع بين المتنافيين
محال لذاته فقد وقع التكليف بالمحال لذاته هذا هو تقرير هذا الوجه وفيه نظر وبيانه من وجوه احدها ان احدى مقدمات
هذا الدليل ظاهر الاية وهو لا يفيد الا الظن على ما تقرر في اول الكتاب وتقرر ايضا ان احدى مقدمتي الدليل اذا
كانت مظنونة فالنتيجة مظنونة كيف ما كانت الاخرى وثانيها المنع الذي وجهناه على الدليل الاول واعلم ان صاحب التلخيص
اورد على هذا الدليل ما اورده على الدليل الاول وكذا صاحب التنقيح وقد سبق الجواب عن ذلك في شرح الدليل الاول
فلا نعيده واعترض بعضهم وقال قوله اخبر عن قوم انهم لا يؤمنون قلنا المانع حسي عقلي ولا نزاع فيه قلنا قد سبق الجواب
عنه من شرح الدليل ولا بد من مقدمة اخرى وهي قولنا خبر الله عن كفرهم مناف لايمانهم وقد امروا بالايمان فقد امروا بالجمع
بين المتنافيين وهذه محذوفة عن هذا الدليل لم يصرح بها بعد ذكرها في الدليل الاول واحال هذا الدليل على ما ذكر في الدليل
الاول سوالا وجوابا **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن
الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر انه لا يؤمن فقد صار مكلفا بانه يؤمن بانه لا يؤمن ابدا وهذا هو التكليف

بالجمع بين الضدين **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات الاولى ان الله كلف ابا لهب
بالايمان بالله وهي مقدمة واضحة ثابتة بالاجماع وبغيره من الادلة الثابتة ومن امن بالله يلزمه ان يكون مؤمنا بانه واجب
الوجود لذاته منزه عن النقائص فيلزم ان يكون مؤمنا بان الله صادق في اخباره ومن جملة اخباره ان ابا لهب لا يؤمن
... لان الرسول الصادق صلوات الله عليه اخبر عن الله ان الله اخبره بذلك فيلزم ان يؤمن بهذا الخبر الخاص لانه من جملة اخباره
... يصدق هذا الخبر الخاص يلزم ان يكون يصدق الله تعالى في ان لا يصدقه وذلك امر بالجمع بين الضدين وهو محال هذا
ملخص هذا الدليل وفيه اشكال اورده صاحب التحصيل فلنورده فنقول لا نسلم ان من الايمان تصديقه في كل ما اخبر عنه بل في
كل ما علم انه اخبر عنه ولا يلزم من التكليف بتصديقه في كل ما علم اخبر عنه التكليف بتصديق هذا الخبر الا اذا علم وجود
هذا الخبر ولا يعلم وجود هذا الخبر منه الا اذا علم صدق الرسول عليه السلام لان علم صدق الرسول صلوات الله عليه لم يوجد
... الخبر لا يسند له الكذب فلو لم يوجد هذا الخبر لم يكلف بتصديق هذا الخبر والتكليف بتصديق هذا الخبر يستلزم
... التكليف به وكان ممتنعا او نقول ان من الايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه تصديقا اجماليا اي يعتقد
... الاجمال ان كل خبر صادق واما التصديق التفصيلي فهو مشروط بالعلم التفصيلي فيلزم من هذا التكليف
... هذا الخبر اجماليا فان التصديق مشروط بوجود هذا الخبر وقد عرفت ان التكليف به محال والتكليف ...
... انما يلزم من التكليف التفصيلي وهذا لما قاله وهو منع حسن واعلم ان صاحب الاحكام منع اخر وقال
... وجود الاخبار بعدم الايمان واما الايات فيحتمل انهم لا يؤمنون ... بعدم الهداية ... ذلك ولكن لا
... انهم كلفوا بتصديق الرسول عليه السلام فيما اخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه وهذا مما ... التكليف بالجمع بين
الضدين ولا باس بهذا المنع ايضا واعلم ان صاحب التلخيص والتنقيح عولا في تزييف هذا الدليل على ما سبق من كون
الايمان ممكنا لذاته فلا ينقلب محالا بالاخبار عن عدمه وقد سبق جوابنا عنه فلا نعيده وقد يتمم هذا الدليل
... اخرى ... على ... فنقول ... لا نسلم ان الله اخبر عن ابي لهب بانه لا يؤمن
واما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلا مستند فيه لان هذه الاية
... التخصيص فان قلنا العام المخصوص ليس بحجة فلا تمسك بالاية وان قلنا انه حجة فابو لهب يجوز ان يكون مخصوصا به
واما الظهور ... والوعيد القاطع يحمل على الايمان واذا امتنع الظاهر والقاطع قدم القاطع ضرورة ...
ان الكلام دل على ذلك ولكن هذه مقدمات نظرية ... ابي لهب عنها فلا يكون ذلك ... الايمان عادة قوله
صار مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كلف بجعل الخبر صدقا ... بالتصديق
... جعل الخبر صادقا فان جعل الخبر صادقا ... وقوع المخبر عنه وذلك غير لازم في التكليف بالتصديق الا ترى انه اذا
اخبرك الصادق ان زيدا سيدخل الدار فانما تصدق ... واما ان تكلف ... دخول الدار حتى
يصير الخبر صادقا فلا فابو لهب انما امر بان يؤمن ان لو كلف بجعل الخبر صادقا حتى يسعى في عدم ايمانه واما هو تصديق
الخبر فقط فيتعلق التكليف انما هو الايمان فقط لا بعدمه فان كلف بالتصديق بالخبر الدال عليه فقد بطل قولهم كلف
بان لا يؤمن لان هذه اشارة الى التكليف بجعل الخبر صادقا لا بتصديق الخبر فما تعلق التكليف بالمحال واعلم ان المنع الاول
لصاحب الاحكام وقد سبق بيانه واما الكلام على الاستدلال بالاية فلم يستدل المصنف بالاية فلا يرد الاشكال على
الاية الا على من استدل بهذه الاية نعم قال امام الحرمين في الشامل ذهب ذاهبون الى ان التكليف بالمحال واقع في الشرع وهولاء
زعموا ان ابا لهب اخبر انه من اهل النار وانه لا يؤمن ثم كان مامورا بان يصدق الله تعالى في جميع ... ومن جملته انه لا يصدق وزعموا
انه كلف جمع بين الضدين في الاقدام على التصديقين فان تمسك احد بهذه الاية فلا وجه لمنع عدم ايمان ابي لهب فانه مات كافرا
جزما ولم ينقل انه امن وكان الرجال ... برهم فلا يخفى ايمان مثله اما قوله هذه مقدمات نظرية يجوز
ذهول ابي لهب عنها فلا يكون ذلك ... الايمان عادة والعادة ان هذا المعترض يسلك ما يسلك به المصنف ...
والمعترض عليه ... اما قوله كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن فقد منعه هذا المعترض وقال انما يلزم ذلك ان لو كلف بجعل

... فامتناع اندفاع هذا فانه ليس المراد من قول الامام كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن ما فهمه هذا المعترض ولا يشعر
... القاصد بل معناه ما شرحناه وهو انه اذا صح ان الله اخبر عنه بانه لا يؤمن ابدا وهو مكلف بالايمان بالله فقد
يصدق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يصدق الله بانه لا يصدقه وذلك تكليف بالجمع
بين المتناقضين وهو محال وبالجملة هذا الكلام على هذا الوجه يدفع هذا الخيال **قال المصنف رحمه الله** الدليل الثالث
هو ان صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى في العبد الى اخره **الشرح قال رحمه الله**
ان هذا الدليل تمسك به المصنف على نفي الجبر والمسح العقليين في اول الكتاب وقد شرحناه وبينا اندفاع ما اورد عليه
من الاسولة الضعيفة وتوجيه السؤال القوي الذي لا دافع له وقد طول المصنف هذا الدليل وطوله كرره في مواضع
انه وهو ضعيف وحاصله ان الفعل الذي ليس باتفاقي كالسقطة والوقعة يتوقف على داعية وقدرة وقد سبق تقرير الداعي
ويتوقف الفعل على الداعي عليه وكذلك الداعية مما فيها مخلوقة لله تعالى دفعا للتسلسل وكذا القدرة فيهما من الله تعالى وعند
... الفعل على ما تقرر فيلزم ان يكون الفعل واجب الصدور من العبد بسبب ليس هو منه فيمتنع الصدور من العبد قبل
ذلك السبب والواجب صدوره من العبد لا قدرة له عليه وكذلك الممتنع هذا حاصل هذا الدليل وهو ضعيف وذلك لان
القدرة والداعية التي هي الارادة الجازمة فاعارنه وقيامهما بمحلهما يوجبان لمحلهما الاختيار والاختيار حتما وا لا
يلزم الجبر لكون وجوب الفعل لازما من القدرة والداعية القائمتين وان لو وجب هذا الجبر يلزم الجبر في افعال الله تعالى وذلك باطل
فهذا الدليل ضعيف وقد بينا في كتاب القواعد ان العبد مجبور على اختياره فهو مختار باعتبار ومجبور باعتبار آخر لا يقال
سلمنا لزوم الجبر عند خلق الداعية والقدرة ولكن هذا متعذر عقلا ولا نزاع فيه لانا نقول قد سبق الجواب عن هذا وقد تبين
محل النزاع من كلام امام الحرمين فلا اعتماد على ما نقوله غيره **قال المصنف رحمه الله** الدليل الخامس التكليف
اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك الى اخره **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان هذا
الدليل مبني على ان الفعل يتوقف على داعية وقد سبق تقرير الداعية وبيان التوقف فنقول اما ان يتوجه التكليف على
المكلف حال استواء الداعي الى الفعل او حال رجحان داعية الفعل على داعية الترك فان كان الاول لزم ان يكون مكلفا بترجيح
الفعل على الترك حال استواء الداعي اليهما وذلك محال وان كان الثاني فنقول مقتضى الداعية الراجحة واجب الصدور من
العبد والا لما كانت الداعية راجحة ومقتضى الداعية المرجوحة ممتنع وذلك لتوقف الفعل على سلامة الداعية عن المعارض
الراجح فيلزم وقوع التكليف اما بالواجب او بالمحال وكل واحد منهما لا يطاق هذا شرح هذا الدليل وهو ضعيف وذلك
لانا لا نسلم الحصر وذلك لانه اهمل قسما وهو حال عدم الداعي وبيان ذلك ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال وجود
الداعي الى الفعل او الترك او حال عدم الداعي الى واحد منهما فان كان الاول لزم ان يكون ذلك اما حال الاستواء او حال الرجحان
كما ذكره المصنف فان كان حال العدم الداعي فلا يلزم ما ذكره وتوجيه المنع ان يقول لا نسلم ان التكليف اما حال استواء الدواعي
او حال الرجحان وانما يلزم ذلك ان لو كان هناك داعية ونحن لا نسلم ذلك ولا يتوقف الاتيان به والفعل عدم الداعي محال فلا
اشكال لانا نقول لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يجوز الداعية بسبب العلم او الظن بالتكليف مثاله في الشاهد واضح ورد
على هذا الدليل ما اوردناه على الرابع واعلم ان صاحب التلخيص نقض هذا الدليل بقول الله تعالى وفيه نظر لا يقال زمن
ورود التكليف لا يطلب منه الفعل فيه بل في الزمن الذي يليه وهي الازمنة المستقبلة ولم يعين الازمنة المستقبلة لوقوع التساوي
ولا للراجح ولا للمرجوح وحينئذ يختار انه ورد حالة التساوي بالترجيح في المستقبل ولا يلزم محال لو ورد حالة
الرجحان ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا الجمع بين المتناقضين لانه امر في وقت الرجحان ان يحصل مثله في الزمن المستقبل وحينئذ
لا محالة وتوجه حالة المرجوحية وتكليف بان يحصل الرجحان في الزمن المستقبل والاستحالة تعلق كل بعد بلا استحالة واند
الثلاثة لانا نقول هذا غير دافع للثلاثة وذلك لانا نقول الحالة التي طلب منه الفعل لا تخلو عن احد الامرين وهو اما حال
استواء الداعية او حال ترجيح احدى الداعيتين على الاخرى فلم ينفع ما جعله من صرف الطلب الى الاستقبال **قال
المصنف رحمه الله** افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كلفنا بالايطاق الى اخره **الشرح**

قال رحمه الله اعلم ان هذا الدليل مبني على قاعدة كلامية وهي ان افعال العباد مخلوقة ... وهذا المذهب
... مشهورة واختيار الاشعري ان لا اثر للقدرة الحادثة في الفعل الصادر من العبد بل القدرة والداعية مخلوقتان
لله تعالى وكذلك الفعل الحاصل عقيبهما مخلوق لله فلا اثر للقدرة القائمة بالعبد في الافعال والخلاف في هذه المسئلة
مع المعتزلة وجمع من الاشاعرة منهم القاضي ابو بكر وابو اسحق الاسفرايني واختيار الاشعري ما ذكرناه وهذه المسئلة تحقيقها
في الكلام والمصنف اشار الى تقريرها هنا فلنشرع في ذلك ونقول لو كانت افعال العبد مخلوقة له لكان عالما بتفاصيلها
واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انه لو كان موجدا للافعال بنفسه لكان ايجادها بالقدرة القائمة به
وتلك القدرة صالحة ان يوجد بها مقدارا معينا من الفعل وازيد منه او انقص فاختصاصه بايجاد قدر معين دون غيره
من قصد واختيار واختيار الشيء دون المعتقد به محال وهذا معنى قوله تعالى الا يعلم من خلق فقد صحت الملازمة
واما بيان انتفاء اللازم فذلك لوجهين احدهما ان النائم والمغشي عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الاخر وليس له علم ولا شعور
بتلك الافعال ولا بكيفيتهما وثانيهما ان من حرك اصبعه فاصبعه مركبة من الاجزاء وهو متحرك على اجزاء والمتحرك لاصبعه
لا يعلم عدد اجزاء الاختيار ولا اجزاء اصبعه بل ليس عالما بتفاصيلها فثبت ان العبد غير موجد لافعال نفسه فالله موجد
فعله فان اوجد فيه الفعل كان الله فاعلا والعبد محله وان لم يوجد فيه الفعل فليس العبد محلا ولا فاعلا فلا قدرة للعبد
بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك فان قلت وان قلنا انه لا قدرة للعبد على الفعل والترك ولكن الله اجرى عادته بانه
يخلق الفعل عقيبه وان اختار الترك لا يخلق الفعل عقيبه قلت هب انه كذلك ولكن العبد لا يخلق اختياره لما يلزم من
التسلسل بل العبد خالق اختياره فالعبد مضطر في اختياره فلا فعل له وهذا معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
هذا هو تمام تقرير هذه الحجة وفيه نظر وذلك لانه لقائل ان يقول لا نسلم انه غير عالم بتفاصيل الفعل الاختياري ولعله شعر
بتفاصيله ولكنه لا يشعر بذلك الشعور ان شعر به فلا يثبت ذلك الشعور في ذكره والشعور بالشيء غير الشعور بالشعور به
وثبات ذلك الشعور غير فلا يلزم من نفي الاخر نفي الاول لا يقال ان هذا متعذر عقلا والنزاع في المتعذر عادة لانا
نقول قد بينا سقوط هذا السؤال فلا نعيده قال صاحب التلخيص ان اراد بهذا ان حركة العبد كحركة الجماد والمرتعش فذلك
ممنوع وان اراد به ان فعل العبد يستند الى قدرته وارادته وهما مخلوقتان لله تعالى فلا نسلم ان ذلك ينافي اضافة الفعل
الى العبد وان اراد به معنى ثالثا فلا بد من بيانه قلنا اراد به معنى ثالثا وقد عينه وهو ان القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى
وكذا الفعل فلا فعل للعبد اصلا **قال المصنف رحمه الله** الدليل السابع الامر وجد قبل الفعل والقدرة
غير موجودة قبل الفعل بالامر وقد وجد عند عدم القدرة **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان هذا الدليل
ايضا مبني على قاعدة كلامية مختلف فيها بين المتكلمين ولينقل مذاهب المتكلمين فيها ثم يعطف الى شرح الدليل المبني عليها
فنقول قال امام الحرمين في الشامل مما صار اليه اهل الحق ان القدرة الحادثة تتعلق بالفعل في حدوثه ولا تتقدم على حدوث
الفعل وجودا اذ لم تتقدم وجودها كيف يحظر للمحصل تقدير تعلقها والى ذلك صار الحسين النجار ومحمد بن عيسى برغوث
... السالكين هذا المسلك من زعم ان القدرة الحادثة توجب مقدورها وقد انكر سحنون رضي الله عنه ذلك على ما صحح
... ولا ذهبوا الى ان القدرة المقارنة لمقدورها تتعلق بمقدور واحد وذهب المعتزلة قاطبة والكرامية وكثير من الزيدية
وطوائف من المرجئة كابي شمر وضرار وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلقها بالحادث كما يستحيل تعلقها بالباقي وانما تتعلق
بالفعل قبل وجوده والنجار وان وافق اهل الحق في منع تقدم القدرة فانه يصير الى ان الاستطاعة تتقدم على الفعل وتقدم
ويوجد مقدورها في الحالة الثانية ومما يجب الاحاطة به ان اهل الحق لم يمنعوا تقدم الاستطاعة على الفعل لعدم رجع
الى احكام القدرة ولكنهم لما علموا وجوب تعلق القدرة بالحادث وعلموا استحالة بقائها ولو تقدمت القدرة لعدمت
واستحال تعلق المعدوم في حال الحدوث ولو سبق لها وثم القاطع القول بنفي القدرة لما صده موجب العقل وحكمها على تعدد
على مقدورها مع اعتقاد دوامها الى مقارنة الفعل وكيف يخفى ذلك وقدرة القديم ازلية والمقدورات متأخرة عنها هذا ما قاله
امام الحرمين في كتابه الموسوم بالشامل في اصول الدين وقال في البرهان ومن انصف نفسه علم ان معنى القدرة التمكن من الفعل واما تعقل

بقي الفعل وان قدر خلافه في الباب في القاعدة التي عليها الدليل بل نشرح الدليل فنقول الامر بالفعل موجود قبل الفعل
بل وجوده قبل الفعل بالمامور به غير مقدور وذلك هو المطلوب اما ان الامر موجود قبل الفعل وذلك لان
بالاجماع للامه اما ان القدره غير موجوده في تلك الحاله وذلك لان القدره على الايمان الحادثه
بالاتفاق على اصل الاشاعرة والدليل عليه ان القدره صفه من شانها التعلق بالمقدور ومتعلق القدره
اما المعدوم والثاني باطل فتعين الاول بيان بطلان الثاني ان المعدوم نفي محض مستمر والنفي المحض
ان يكون مقدورا بمعنى انه يحصل بالقدره بالضرورة والنفي المستمر اظهر استحاله فتعين ان يكون متعلق القدره
هو الموجود وقبل صدور الفعل من المكلف لا وجود للفعل قطعا فلا قدره على الفعل قبل الفعل فثبت
ان الامر بالفعل موجود قبل الفعل ولا قدره على الفعل قبل الفعل وبيان رد الدليل المذكور الى صوره
البرهان ان نقول لو صدقت المقدمتان المذكورتان لزم التكليف بغير المقدور على ما بيناه والمقدم واقع على ما
قررناه فاللازم واقع واعلم ان هذا الدليل فاسد وبيانه من وجهين الاول ان نقول لا نسلم ان القدره صفه
لا بل هي صفه من شانها التعلق ولها صلاحية التعلق فتاره تكون متعلقه بالفعل وتاره لا تكون متعلقه بالفعل
بل لها صلاحية التعلق ولو كانت متعلقه بالفعل لزم قدم العالم وهو محال الوجه الثاني النقض بالقدره الازليه
وقد نبه المصنف عن هذا الوجه قال صاحب الملخص صفه القدره صفه متعلقه مسلم ولكن لا يجوز ان يكون متعلقها
العدم ممنوع بل المعدوم يصح ان يكون متعلق القدره بان يخرجه من العدم الى الوجود والوجود ايضا يصح
ان يكون متعلق القدره بان يعدمه او يغيره من حال الى حال والتعلق امر نسبي يجوز حصوله بين موجود
وبين موجود ومعدوم ثم نقول لو صح ما ذكر يلزم سلب القدره الازليه وهو محال واعلم ما ذكر فاسد وبيان فساده
يظهر من شرحنا لكلام المصنف واما النقض المذكور فقد اورده المصنف على نفسه وسنورد الجواب عنه
الفعل لم يطلب منه في زمن الامر بل في المستقبل بعد ذلك الزمان زمن القدره وهذا الان الا وامر لا يتعلق الا
بالازمنه المستقبله لانا نقول اذا تعلق الطلب بالمكلف حقيقه فهو مكلف به في الان التعلق جزما فلو قال افعل الان
في ان يهمل الخطاب بالزمن الحال ولا يجوز تاخيره في المستقبل ويحقق ان امر الله تعالى صفه قائمه به وصفته
منزهه عن ان يحيط بها زمان والمكلف في زمان فان كان الامر مطلقا يلزمه فعله وان كان موقتا يلزمه فعله في ذلك الزمان
والمطلق ممنوع على قولنا الامر هل يقتضي الفور ام لا هذا هو التحقيق واما ان الامر الذي لا يتعلق الا في الازمنه
المستقبله فلا ما علم ذلك والله اعلم قال المصنف رحمه الله الدليل الثامن الى اخره الشرح
قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف بنى هذا الدليل على المذهب بان العبد لا قدره له اصلا اذ لو كان
عليه لعبد عليه اما حال وجوده وهو محال لكونه ايجادا للموجود والثاني محال لان القدره في الزمان المتقدم على وجود
الاثر اما ان يكون لها اثر في الفعل ام لا فان لم يكن لها اثر في الزمان المتقدم والتقدير انه لا اثر لها في الزمان المقارن
فلا اثر للعبد اصلا وهو محال وان كان لها اثر في الزمن المتقدم فلها اثر في الفعل لان الاثر دون الاثر محال فنقول
الاثر قبل وجود الفعل موجود واثره هو الفعل غير موجود فوجود الاثر غير تاثير المؤثر والاثر ممكن الوجود
والا لكان واجب الوجود وهو محال للبرهان الدال على وحده واجب الوجود فيفتقر الاثر الى مؤثر والمؤثر في الاثر
لا بد له من اثر وذلك الاثر ممكن فيفتقر الى اثر اخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا قدره للعبد اصلا سوا قلنا
القدره على الفعل مقارنه على ما هو مذهب الاشعري او متقدمه على الفعل على ما هو مذهب المعتزلة على ما بينا من تفصيل
المذاهب واعلم ان هذه شبهه وهي من المغالطة لكونها ما نعه للعقل شاهدا وغائبا فنقول ما حلها ان نقول لم لا يجوز
على الفعل زمن الوجود قوله انه ايجاد الموجود قلنا ما ذا نعني به ان عنى به انه ايجاد للوجود بدون هذا الايجاد ونعني
به انه ايجاد الموجود بهذا الايجاد نعني به شيئا اخر فالاول ممنوع بل هو ايجاد للشي الذي وجد بهذا الايجاد وبهذا الاثر
حيث لولا هذا الاثر لما وجد وان اراد به الثاني فممنوع ولا امتناع فيه لان الامر لابد وان يحصل المامور منه زمانا وان

الزاد به معنا بالثاني فلا بد من بيانه هذا ما قاله صاحب الملخص في حل هذه المغلطه ولا بابيه ولكن ان الذي
يمكنه لا يمكن ايجادها ما حوذا معها وجودها والا يلزم ايجاد الموجود ولا يمكن ايجادها مع عدمها والا لزم الجمع بين الوجود
والعدم واما يمكن ايجاد الماهيه الممكنه من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجودها حال الايجاد وعن عدمها حال
يفرضون هذه المقدمه فنقول الايجاد من وجودها نعني به وجودها والايجاد من العدم بعد انتفى العدم
ايضا يستحيل ايجاد الماهيه الممكنه ما حوذا معها احد الامرين وكذلك ايجاد الفعل حال وجود الفعل وايجاد الفعل
من الفعل بل ايجاد الفعل من حيث هو هو مع قطع النظر عن الحالين وهذا لان الذي قد يكون ممكنا نظرا الى ذاته من حيث
هو هو ممكن الوجود نظرا الى ذاته فيمكن ايجاده نظرا الى ذاته ثم قد يعترض به مانع او يفتقر الى شرط ايجاده فلا يمكن ايجاده
لا لاستحالته في ذاته بل للعارض من خارج وسنبين بعض ما ذكرنا على قول من قال ان الوجود على الماهيه وكذلك على من قال الماهيه
ليظهر هذا الموضع فان قيل قد علم ان من اصل الاشاعرة ان القدره على الفعل مقارنه للفعل وقد بين فساد ما عول
عليه المصنف في تقرير هذا الاصل فما المعتمد في ذلك قلنا قد ذكر امام الحرمين في البرهان القدره على الفعل قبل الفعل
في كتاب الشامل في تقرير هذه القاعده على ما ذكره فلنذكرها قال الامام القدره من الصفات المتعلقه ولا بد لها من متعلق
خالف مساعي المعتزله فممنوع علمنا لا معلوم له لم يخالف في ابواب القدره فالقدره اذن متعلقه بمقدورها ومن احال
تعلقها بالمقدور حال حدوثه فقد نفى تعلقها والدليل عليه انا اذا فرضنا حالين معدوما في الحاله الاولى فذلك حادث ثم نفرض
في الحاله الثانيه وجود المقدور وحدوثه والخصم يمنع وجود المقدور في الحاله الاولى ويمنع التعلق بالمقدور في الحاله الثانيه
والحالتان متعاقبتان على ما صورنا مما لم يبق لتعلق القدره وجه معقول هذا ما عول عليه امام الحرمين في الشامل وفيه ابحاث
لا يسعه هذا المختصر ذكرها حذرا عن الاطناب والاصحاب بنوا هذه القاعده على ان القدره عرض والعرض لا يبقى زمانين والقدره
مقارنه للفعل والحق ان حال هذه القاعده في علم الكلام ونبين في هذا الفن والله اعلم بالصواب قال المصنف
رحمه الله والدليل التاسع ان الله بمعرفته الى اخره الشرح قال رحمه الله اعلم ان المدعى ان تكليف
ما لا يطاق واقع والدليل عليه ان الله امر بمعرفته والدليل عليه قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واذا ثبت ذلك فنقول
ذلك الامر واذا ثبت فنقول ذلك اما ان يتوجه نحو العارف بالله او يتوجه نحو الجاهل والاول لا يخلو اما ان يكون امرا بعين ما يعلمه
او بمثله لاستحالة ان يكون امر العالم بالله بالعلم به امرا بما هو خلاف العلم فان كان الاول يلزم الامر بتحصيل الحاصل وهو محال
وان كان الثاني يلزم الجمع بين المثلين وهو محال هذا كله اذا كان ذلك الامر متوجها نحو العارف بالله واما اذا كان ذلك الامر متوجها
نحو الجاهل بالله فهو امر بالمحال ايضا وذلك لان الجاهل بالله لا يعرف امر الله ما دام جاهلا به اذ لو عرف امر الله عرف
الله لاستحالة معرفة امر الله بدون معرفته واذا استحال ان يعرف امر الله كان توجه الامر نحو توجيه الامر الله على من يستحيل ان
يعرف امر الله ومن يستحيل عليه معرفة امر الله استحال منه امتثال امر الله وتقام ما لا يستطاع وذلك هو تكليف ما لا يطاق اعلم ان هذا
الكلام ضعيف وبيانه من وجهين الاول ان الايه امر بمعرفته وحدانيته لله وذلك غير الامر بمعرفته الوجه الثاني هو انه لو كان امرا
بمعرفة الله تعالى فلا استحاله في توجيهه نحو العارف بالله وذلك لان المعرفه على مراتب اولاها واجلها معرفة الله تعالى في
ومعاملتها معرفة اهل مخلوقاته بحيث يتصور ان يكون اول ملك المعرفه لا نا نعرض الكلام في ذلك المقدار وما
بالله وبين المومنين مراتب كثيره واذا ثبت هذه المقدمه جاز ان يكون ذلك الامر متوجها نحو العالم بامر الله بمعنى انه يحصل له مرتبه
من المعارف الالهيه وهو عادم عنها فيكون الامر متوجها نحو المعارف بالله فيحصل مرتبه من مراتب العلم ليست حاصله عنده ولا يلزم
من ذلك محال اصلا ومن الناس من منع المقدمه القائله بان من لا يعرف امر الله استحال منه امتثال امر الله وهو منع فاسد لان المراد
من معرفته الله بوجه من الوجوه ومن لا يعرفه بوجه ما لا يعرف امره ومن لا يعرف امره استحال الامر بالضروره فهذه المقدمه ضروريه
قال المصنف رضي الله عنه الدليل العاشر الى اخره الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الدليل واضح وبيانه
ان الله امر بالنظر مقبول النظر ماامور به وهو غير مقدور والمراد بالنظر الفكر وقد سبق بيان الفكر بحيث في النطق الموضوع في اول هذا
الشرح بلا شبهه اما ان النظر ماامور به فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وكقوله تعالى اولم يتفكروا ان ما يساق

اللزوم والتوبيخ وذلك يدل على ان من لم يفعل فقد ترك المامور به فيثبت ان الفعل مامور به واما انه غير مقدور وذلك لان التصورات
غير مقدوره اي غير مكتسبه لان الذهن اما ان يكون له شعور بذلك التصور او لا فان كان فذلك التصور حاصل وتحصيل الحاصل محال
وان لم يكن له به شعور بوجه ما استحال تحصيله لان ما لا شعور للنفس به البته استحال طلبه وما استحال الطلب استحال التحصيل لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه وتوجيه هذا المنع لا نسلم الحصر وسند المنع ان التصور اما ان يكون مشعورا به مطلقا
او لا يكون مشعورا به مطلقا او يكون مشعورا به من وجه دون وجه لانا نقول القسم الثالث باطل جزما واعلم انه اورد المصنف
على نفسه في المحصل سوالا وقال نحن نجد من انفسنا طلب ماهية الروح والنفس والملك واجاب عنه بان ذلك انما طلب تعريف المطالب
البرهان على وجود التصور وكلاهما تصديق وهذا الجواب فاسد بعلم الامتناع فساده بالرجوع الى وجدانه فثبت ان التصورات غير
مقدوره ولكسبه ويلزم من ذلك ان لا يكون التصديقات البديهية مكتسبه مقدوره وذلك لان تلك التصورات اما ان كانت
يلزم من حضورها مع الجزم في الذهن الجزم بحصول النسبة التصديقية او لا لا سبيل الى الثاني فان لم يكن تلك علوما بديهيه
بل اعتقادات تقليديه فتعين الاول فثبت ان التصديقات البديهية غير مقدوره واذا لم يكن التصديقات البديهية مقدوره لم يكن
التصديقات النظريه مقدوره لان لزوم النظريات عن البديهيات اما ان يكون واجبا او لم يكن فان لم يكن واجبا لم يكن ذلك الاستلزام لا
مفيدا للغير جزما وان كان لازما فتحصل النظريات واجب الحصول عند حصول البديهيات فمتبعة الحصول عند عدمها فلا قدرة على
تحصيل النظريات ولا اختيار لنا في اكتسابها بمعنى انه ان شا اكتسبها وان شا ترك اكتسابها هذا هو بسط ما قاله المصنف
وهو فاسد وبيان فساده من وجوه ثلاثه الاول انه يجوز ان يكون الشيء مشعورا به باعتبار من عوارضه ويكون مجهول
الكنه فيسبب الشعور بتلك العوارض يطلب الكنه ويجوز ان يكون عارض من عوارضه معلوما فيطلب بعض عوارضه بسبب الشعور
بذلك العارض الثاني انا لا نسلم ان تلك التصورات البديهية ان لم يكن يجب ان يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن
بالنسبة التصديقية بينهما لا يكون تلك القضايا علوما يقينية ولهذا الجواز ان لا يلزم من مجرد تصور طرفيها جزم الذهن
بالنسبة التصديقية ويكون علوما يقينية بطريق والنظريات بالبرهان الثالث ان حضور المقدمات في الذهن كيف كان
لا يوجب حصول النتيجة بل لا بد من ترتيب خاص والترتيب الخاص مقدور واذا عرفت ذلك امكنك توجيه المنع على اي موضع
من شئت من الترديد واعلم انه قد تبين ضعف جميع ما استدل به المصنف في هذه المسئلة وقد بينا ذلك انا اذا ثبت انه الحق
ان التكليف بالمستحيل لذاته مع العلم بانه مستحيل لذاته غير واقع بل هو غير جائز والدليل عليه ما اسلفنا عليه وهو ان
قيام حقيقة الطلب النفساني بالعالم باستحالة المطلوب متعلقا بالمستحيل لذاته يكون حال العلم باستحالة المحال والتفصيل
بديهيه ومن راجع نفسه وانصف تحقق عنده علم صحة ما ذكرناه اللهم الا ان يقال حقيقة الطلب غائبا غير حقيقة الطلب هاهنا
فيقال ذلك بحدث فاعل كلام البعض واستامه الله تعالى وفيه تفصيل سوف نبينه **خاتمة** واعلم ان صاحب التنقيح
اختار جواز التكليف بالمحال واحتج عليه بان الطلب الذي هو ماهية التكليف ليس من جنس الشعور ولا تعلقه تعلق التاثير — في جواز الطلب بالمحال
كتعلق القدرة بل لصحة التعلق بالمعدوم وتعلق المعتبر مجاز تعلقه بالمحال كالعلم هذا ما احتج به وهو ضعيف لانه قياس
في المطالب العلميه وهو لا يفيد العلم بل لا يفيد الظن الا اذا بين ان الحكم معلل بكذا او هو مشترك بين الصورتين وذلك
معدوم والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية** قال الاكثرون من اصحابنا ومن المعتزلة الامر
بفروع الشرائع لا يتوقف على الايمان الى اخره **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انا سنقل مذاهب
العلماء في هذه المسئلة ثم نعطف بعد ذلك على شرح المتن فنقول قال امام الحرمين ذهب بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله
الى ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشرائع وظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه انهم مخاطبون بها وفصل قاصلون — الكفار مخاطبون بفروع الشرائع
بين المامورات والمنهيات وقالوا انهم مخاطبون معاقبون على ارتكاب المنهيات غير منعا قبين على ترك المامورات ثم
نقل الامام ان الخلاف واقع في جواز المخاطبة عقلا ثم في وقوع ذلك ان يثبت جوازه ثم قال المحقق في ذلك كله
عندي ان الكافر في حال كفره يستحيل ان يخاطب بانشاء فرع على الصحة وكذلك فيما يتفرع احد من العقلا في حق
من لم يصح عقده في الاوامر وكذلك المحدث يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلاه الصحيحه مع بقاء الحدث ولكن هولاء

مخاطبون بالتوسل الى ما يقع احرا ولا يستحيل الامر عليهم بانتفاع مشروط قبل وقوع الشرط ولكن اذا مضى من الزمان
ما يسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يمتنع المعاقب على الممتنع على حكم التكليف معا فمن مضى في الفعل احرا
بالوجه عليه ناجزا فيرا بذلك يقضي عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بانتفاع المشروط قبل وجود
الشرط فقد سوغ تكليف ما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع وبين اوائل العقائد وبين صلاه المحدث فهو
منسل لمخطط ومن نقل عن ابي هاشم انه قال ليس المحدث مخاطبا بالصلوات ولو استشهد فيه دهره لقي الله غير مخاطب بالصلاه
فان عنى به اراد المحال فيما ذكرناه فيتوجه وان اراد به انه لا يعاقب على ترك الصلاه لترك التوصل اليها فعلا حرق الاجماع
فهذا هو الكلام في طرف الجواز واما الكلام في طرف الوقوع فقد قال القاضي ذلك من محال الفقها وهو مظنون
والذي اورده ان الكفار ربما مورون بالزام الشرع جملة العام بمحاله فتفصيلا فيجب وجوب التوصل اليه تفقا كما فيما
متلوما وعلى هذا التعلق مرفع عن درجة الظنون فان قيل انهم لا يعطون انهم معاقبون في الاخرة على ترك فروع الشرائع قلنا
سوا التوصل انه قد ثبت قطعا وجوب التوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب على ترك الواجب الا ان يعفو الله
والتقرير في اصل الدين ان الله لا يعفو عن الكفار هذا ما احاده صاحب البرهان وفيما ذكره في دعوى القطع في طرف
الوقوع نظر لا يخفى على المتامل وقد ساقه الناظر حال العزالي في المستصفى ليس من شرط الفعل المامور به ان يكون شرطه
حاصلا حال الامر بل يتوجه الامر بالمشروط والشرط ويكون مامورا بتقديم الشرط كما خاطب المحدث بالصلاه شرط تقديم الوضو
والملحد بتصديق الرسول شرط تقديم الايمان بالمرسل وانما صحاب الراي امكان ذلك والخلاف اما في الجواز او في الوقوع
اما الجواز العقلي فواضح واما الوقوع الشرعي فكما يجوز تخصيص خطاب الفروع بالمومنين كما خصص وجوب بعض العبادات
بالاحرار والمقيمين والاصحا ولكن وردت ادله مخاطبتهم ثم تسك ايات من كتاب الله تعالى تمسك المصنف بها ايضا وتكلم عليها بانه
ذا مات الكافر على كفره عوقب على ترك الفروع لكنه اذا اسلم عفي عما سلف بالاسلام يجب ما قبله هذا ما ذكره الغزالي
واختاره وفي تمسكه بالظواهر الداله على وقوع تكليفهم بالفروع مخالفة لامام الحرمين وقال الشيخ ابو اسحق اذا امر
الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بلفظ مطلق وخطاب جامع اختلف اصحابنا في دخول الكفار فيه فقال بعضهم يدخلون
فيه وقالت طائفة منهم لا يدخلون فيه وهو اختيار الشيخ ابي حامد وقال يدخلون في خطاب النهي دون خطاب الامر
ومعنى توجه الخطاب عليهم تعلق الوعيد بالترك واستحقاق العقاب في الاخرة على تركه وليس المراد ان الكافر مامورون
بفعل العباده مع الكفر ولا يصح منهم فعل الاسلام قال العالمي في كتابه المولف في اصول الفقه الكافر هل يخرج عن
الخطاب بالشرعيات انما حكي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الكفار لا يخاطب الخطابات الشامله بالعبادات
من العبادات وهو مذهب جماعه من الفقها وبعض المتكلمين وقيل هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وذهب بعض الفقها وبعض
المتكلمين الى انه غير داخل فيه وقيل هو قول اصحابنا ولم يتقل في هذه المسئله نص عن اصحابنا المتقدمين الا ان مشايخنا
المتاخرين خرجا هنا على ما تفرعنا منهم فان محمدا رحمه الله قال في كتاب السير ان الكافر اذا دخل مكه ثم اسلم واحرم لا يلزمه
دم لان ذلك ليس عليه وقال في كتاب الصوم ان الكافر اذا اسلم عند سلم وورد عليه يوم الفطر لا يلزمه صدقة فطره
قال لان ذلك ليس عليه وقال في كتاب النكاح ان المسلم اذا كان تحته امراه نصرانيه عادتها في الحيض دون العشر وانقطع
على عادتها حل له وطيها قبل الاغتسال بخلاف المسلمه قال لان ذلك ليس عليه فهذا يدل على ان مذهبهم ما ذكرناه
وثمرة الخلاف هي العقاب على تركها فان الامه اجتمعت على ان الكافر اذا اتى بتلك العبادات لا يثاب عليها ولو اتى بها
حتى لو اسلم لا يجب عليه القضا وقال الباجي في كتابه المسمى بجامع الاصول لا خلاف بين الامه ان الكفار مخاطبون
بالايمان واختلفوا في فروع الديانات كالصوم والصلاه والحج فعندنا انهم مخاطبون بها وكذلك هو الظاهر من مذهب مالك
رضي الله عنه وذهب ابن خويز منداد الى انهم غير مخاطبين بها وكذلك قال القاضي عبد الوهاب المالكي فصل في ان الكافر
هل يدخل في مجرد الخطاب بالعبادات اعلم ان الكلام في ذلك يتعلق بفصلين احدهما ان مجرد الخطاب هل يتناول
الكافر كما يتناول المسلم ام لا والكلام في هذا كالكلام في تناول الخطاب العبد لان الاسم يتناول الجميع وصيغة التعليق موجوده

التي يتوجه اليها الخطاب الا ان الاحم ساوى لهم والفصل الاول في ان الخطاب بفروع الشريعة التي لا يصح من
الكافر الا بعد التوحيد والشهادة بالرسالة هل يتوجه الى الكافر وهو مقيم على كفره ام لا اختلف الفقهاء في هذا الاصل
فمنهم من قال لا يصح خطابه الا بعد الاقرار بالشهادتين ومنهم من قال يصح ذلك وهو مخاطب به فسقط بينهم
وينبو الكلام في كثير من الفروع على هذا نحو سقوط القضاء عنه اذا اسلم لما ترك من الصوم والصلاة ومنهم من قال
انه مخاطب دون الكافر الاصلي واما مذهبنا اني يحتمل ان الاقوى في النظر انهم مخاطبون بها ومن جعله لا
يمنع ذلك لاجل قوله ان الكافر لا يحد اذا زنا او شرب وان المرتد لا يقضي من الصلوات ما تركها في ردته وهذا
لا يمنع الخطاب لجواز ان يخاطبوا بها والاسلام يحط عنهم قال من يرى ان اعلم انه يجوز عندنا عقلا خطاب الكفار
بفروع الايمان وهو مذهب كافة العلماء ومعظم المعتزلة ونقض عن عبد الجبار وبعض المعتزلة انهم قالوا لا يجوز ان
يخاطبوا عقلا بالفروع وقال القاضي عبد العزيز وقال قوم الكفار مخاطبون بكل الشرعيات بشرط تقدم الايمان وهو قول
الجصاص وصاحب المعتمد ونصره وقال قوم انهم غير مخاطبين بشيء من الشرعيات وقال قوم انهم مخاطبون في
المنهيات غير مخاطبين بما طريقه القربات وقيل ان مذهب الامام احمد رضي الله عنه ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام
قال المصنف رحمة الله لا اثر لهذا الاختلاف في احكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام الكافر كافرا يمتنع منه
الاقدام على الصلاة واذا اسلم لم يجب عليه القضاء واما ثمرة الاختلاف احكام الاخرة وهو ان الكافر اذا مات على
كفره فلا شك انه يعاقب على كفره وهل يعاقب مع ذلك على ترك الصلاة والزكوة وغيرهما ام لا ولا معنى لقولنا انهم مأمورون
بهذه العبادات الا انهم كما يعاقبون على ترك الايمان يكون كذلك ايضا يعاقبون بعقاب زائد على ترك هذه العبادات ومن انكر
ذلك قال انهم لا يعاقبون الا على ترك الايمان فيقيد دهنفه لا بد من صحتها واعلم انه قد تبين بما نقله العالمي عن محمد صاحب ابي حنيفة
رضي الله عنهما ان العقوبات على هذا الاصل قد يظهر اثر هذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا فصار ما نقله العالمي مناقضا
لقول المصنف لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا والجمع بين الكلامين لمن اراد الجمع ان يقال كلام المصنف
وان كان عاما لكنه محمول على الخصوص وهو ان يقال لا اثر لهذا الاختلاف في العبادات الواجبة كالصلاة والصوم والحج
فانه يمتنع الاقدام عليها حال الكفر وبعد زوال الكفر لا يجب عليه قضاؤها ولا ندعي انه لا اثر لهذا الاختلاف في شيء من الاحكام
المتعلقة بالدنيا بل انما ندعي عدم ظهوره في تلك العبادات فقط ويدل على هذا ان هذا هو وجه الجمع والمناقضة تشعر
بما ظاهره كلام المصنف بل يظهر اثره في الاحكام المتعلقة بالدنيا وبيانه وجوه اخرجها ذكره العالمي من تفريعات محمد بن الحسن
صاحب ابي حنيفة وبيانه من وجوه احدها انه يكون ذلك سببا للاسلام لانه جاء في الحديث ان الرجل يحتم له بالكفر بسبب كثرة
ذنوبه ومعصيته وكذلك انه يختم له بالاسلام بسبب كثرة حسناته وتابعا ان الاسلام يكون ونفع ما في صدره اذا كان كثير العبادة
والفسوق مضافا الى الكفر فانه اذا علم ان الاسلام يجب ما قبله كان ميله الى الاسلام اشد وثانيها انه يجب اقامة الحدود عليهم لا سيما
الرجم عند الشافعي رضي الله عنه فان العقوبات مع المخالفات والمعاصي سبب اما عاقبة ومنهم بعض يقول بعيد من التقييد
وثالثها استحباب قضاء الصوم اذا اسلم في اثناء الشهر بلا خطر لتقدم الخطاب في حقه لانا نقول لكونه مخاطبا بالفروع ان قضى
الا انه يحتم له بالاسلام فلم يصح الايصاد ولا احتم بالخير الاحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا والمراد بقولنا له اثر ولا اثر له انما هو
الامر الراجع الى الاحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا وبه يظهر فساد الوجه الثاني لان زيادة الميل الى الاسلام ليست من الاحكام الشرعية
المتعلقة بالدنيا واما الوجه الثالث فذلك يقتضي شرعية اقامة الحدود وكلها عليهم تفريعا على قولنا انهم مخاطبون بالفروع وذلك
باطل بان يحد شرب الخمر لا يقام عليهم واما الوجه الرابع فذلك يقتضي وجوب قضاء الصوم اذا اسلم في اثناء الشهر وذلك باطل اجماعا
ومن فروع هذا الاصل من الاحكام المتعلقة بالدنيا انما الكفار لما كانوا مخاطبين كانت معاملة الكفار والعقد الشبهة من معاملة الكفار
وذلك ظاهر فلان ما مدتهم من المغصوب والربويات يعتبر ما يدعيه بعد الاسلام اذا مات ويمكن ان يتفرع على هذا الاصل ما اذا طلق الكافر
او اعتق في حال الكفر ثم اسلم انه هل يعتقد الفساد ومن شبهه حال الكفر لا يعتقد شيئا في حال الاسلام واعلم انما ذكرنا في ذلك
الجواب عن اسئلة هذه الوجوه فاحكمها والله اعلم قال المصنف رحمه الله لنا ان المقتضي لوجوب هذه العبادات على

الكفار قائم والمانع زائل ويلزم من ذلك الوجوب اما ان المقتضي لوجوبها عليهم قائم فذلك لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
الاية انه امر الناس بالعبادة والناس يتناول المسلم والكافر فيلزم قيام المقتضي لوجوبها عليهم اذ لا معنى بالمقتضي الا ذلك
ولقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وجه التمسك ظاهر واما ان المانع زائل وذلك لان الكافر يمكنه ان
يأتي بالايمان والاسلام اولا ثم بالاتيان بالفروع ثانيا وبهذا المعنى مثلنا الدهري المكلف لوجود واجب الوجود مكلف بتصديق
الرسول صلوات الله عليه وذلك بمعنى انه يؤمن بالله تعالى ثم بالتصديق بالرسول وبهذا المعنى ايضا مثلنا المحدث مأمور بالصلاة بمعنى
انه مأمور بازالة الحدث اولا ثم بالاتيان بالصلاة ثانيا فكذلك هاهنا هو مأمور بالاتيان بالايمان اولا ثم بالاتيان بفروعه ثانيا
قوله ان المانع زائل ثبت الوجوب عليهم قلنا المقتضي السالم عن المانع فان حصل لا نسلم قيام المقتضي وهذا لان المراد بالمقتضي
هنا ان يكون هو الاشخاص والازمنة او العام في الاشخاص دون الازمنة فان ادعيتم الاول فلا نسلم اليه لان الاية عامة
في الاشخاص مطلق في الازمنة وان ادعيتم الثاني فمسلم ولكن لا يفيد ما هو المدعى في هذه المسألة فان المدعى هو الاول دون
الثاني سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان المراد بالعبادة المأمور بها فروع شريعتنا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المانع زائل قوله
الكافر يمكن من ازالة كفره واثما يكونون كذلك ان لو لم يكن علم الله تعالى بدوام كفره الى الموت وتمام تقرير هذا السؤال في مسألة
تكليف ما لا يطاق قوله المحدث مأمور بالصلاة يتقدم ازالة الحدث اولا ثم الاتيان بالصلاة ثانيا قلنا قد علم ان مذهب ابي هاشم
ما دعلنا في صدر المسألة فلتوجه المنع على هذه المقدمة ويسنده مذهب ابي هاشم قلنا الجواب عن الاول انا لا ندعي الا العموم في الاشخاص
واما في الاحوال فلا ندعيه وقد ثبت ذلك وبه يحصل المقصود لان المقصود اقامة الدليل على ان كل واحد من افراد الكفار
مأمور بفروع شرعنا التي تسمى عبادة واما انهم مأمورون به في كل حال فلا ندعي ذلك والخصم لا يقول به لا بسبب الخلاف مع التخصيص الذي
يكون وجوب شيء من فروعنا الذي يسمى عبادة على الكافر الكافر واما تفصيل الثاني فلا ندعي اثباته على الخصم بهذا الدليل
والجواب عن الثاني ان العبادة في اللغة عبارة عن التذلل وفي الشريعة عن اتيان الانسان لاجل الهه ما امر الهه مرضيا له
فيكون معنا عاما في جملة صور الاستعمال العبادة فانه يقال للصوم والصلاة والحج عبادة وهذا المعنى شامل هذه الصور
واذا كان معنى عاما كان حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز ولا يجوز حملها على فروع شريعة غيرنا لان لفظ العبادة لفظه
صادرة من الشارع ولها مفهوم شرعي والاصل في الالفاظ الشرعية حملها على مفهوماتها الشرعية اما قوله لا نسلم ان الكافر
يمكن من ازالة كفره اولا قلنا نحن لا ندعي في هذا المقام الا ان الايمان فعل ممكن لذاته ومما اشير اليه انما هو الامتناع عن
الغير وذلك لانا في الامكان الذاتي وبهذا الطريق في ازالة الحدث ممكنة واما المنع المتوجه على مذهب ابي هاشم فقد اجاب
امام الحرمين عنه وقد ذكرناه في صدر المسألة فلا نعيده قال المصنف رحمه الله الدليل الثاني قوله تعالى
ما سلككم في سقر الى اخره الشرح قال رحمه الله اعلم ان هذا الدليل اصح واسولته واجوبته الا انه يحتاج الى
تبيين الاول ان الدليل الاول انما يحتج به على الخصم الذي هو يقول الكافر غير مأمور بشيء من الاوامر والنواهي وهذا لان
الاول دال على انهم امروا بشيء من الاوامر وهذه موجبة جزئية ودعوى الخصم سالبة كلية ولا شك ان الموجبة الجزئية تنقض السالبة
الكلية فالدليل الاول يبطل النقض واما الدليل الثاني فانه يدل على انهم ادخلوا النار لتركهم بعض الاوامر وخوضهم مع
الخائضين وهو منهي عنه فيلزم ان يكونوا بتركهم بعض الاوامر وارتكابهم بعض المناهي واذا ثبت ذلك فيقول للمستدل
ان تلك الطريقة التي سلكناها في الدليل الاول وسلك طريقة اخرى فيقول انهم تعبدوا ببعض الاوامر وبعض النواهي
فيلزم ان يكونوا متعبدين بجميع الاوامر والنواهي التي في شريعتنا لعدم القائل بالفصل فيكون الدليل الاول مفيدا للنقض
والثاني مفيدا للضد فافهم ذلك وما ذكرنا يندفع خيال من يتوهم ان الدعوى عامة والدليل وان هذا الاصح واعلم ان هذا الدليل
ان يتوجه عليه الاسولة الركيكة من اسولة العراقيين وهو غير متوجه على اصطلاح المحاسنين لانه خارج عن المنع والمعارضة
والثاني انه ذكر المصنف من جملة الاسولة ان قوله تعالى لم نك من المصلين معناه لم نكن من المؤمنين لان الدليل دل بعض حمله عليه بحث
حمله عليه صيانة للدليل عن اول التركة وسائله الاول هو ان اهل الكتاب كانوا يصومون ويصلون ويتصدقون فلو كان المراد ما ذكروه
انهم لم يكونوا من المصلين لزم كذبهم وهو لا يليق بهذا الموضع ثم ان المصنف اجاب عن هذا السؤال في المحصول بان قال هذا التأويل

الخصوص

لا يتناول قوله تعالى لم نك نطعم المسكين وقوله اهل الكتاب فصلوا واطعموا لان الصلاة في عرف الشرع عبارة عن الافعال
التي في شرعنا فقد تبين ان المصنف اجاب في المحصول عن هذا السؤال وهو جواب صحيح واذا ثبت فنقول ذكر بعضهم ان هذا السؤال
لم يورد المصنف جوابه في المحصول وقد اتضح انه ذكر الجواب فيه وربما كان هذا الجواب ساقطا عن نسخ بعضهم او حصل له
وهم والله اعلم وقد وجدنا هذا الجواب في جملة ما رايناه من نسخ المحصول ووجدناه ايضا في النسخة التي هي بخط
المصنف العامله … الاصل اما الدليل الثالث فقد اتضح مما ذكرناه في الادلة المتقدمة واما الدليل الرابع فقد اجاب القاضي
… نظر وبيانه من وجهين الاول منع وجوب الحد على الكافر اذا زنا على مذهب مالك وقول القاضي عبد الوهاب في الملخص
… انه يحد في الرجم واتفق مالك على ذلك الثاني الجواب المذكور عن الفرق بين الاوامر والنواهي ضعيف وذلك لان ما ذكر
عن المواخذة على فعل المنهي جزما وان لم يكن تركه بقصد امتثال النهي بل لو ترك … الاجل …
امن المواخذة على ترك المحرم بخلاف الاوامر فانه لا يعتد بفعلها دون نية من الفاعل فتعذر وجود …
انه اذا اخذنا بالدليل المذكور الاحتجاج على من سلم ان النواهي تتناول الكفار لسقط الدليل الاول

المصنف رضي الله عنه احتج المخالف بامرين الى قوله المسألة الثالثة الشرح قال

… مع الجواب عنه اما المعارضة فمن وجهين احدهما انه لو وجبت الصلاة على الكافر … فاما ان
… الاول لانه يمتنع امكان الاتيان بها حالة الكفر والامكان … مكلفا بالمحال
… حالة صدور الصلاة الصحيحة من الكافر ولا سبيل الى الثاني لانعقاد الاجماع على …
وجوب … اجاب المصنف عن هذا بان قال قد بينا ان اثر هذا الخلاف انما يظهر في الاحكام الاخروية
وهو تضاعف عقاب الكافر اذا مات على كفره ولا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية واعلم ان تحرير هذا الجواب ان يقول
عن المدعى اصلا الا مضاعفة عقاب الكافر اذا مات على كفره وذلك لا يستلزم هذا … اصلا فاذن قد … على
محل النزاع فلا يتجه ما ذكرتم معارضة لما ذكرنا وفيه نظر وبيانه انا نذكر المعارضة على وجه يتناول ما ذكرتم من الدعوى
فنقول لا تضاعف عذاب الكافر اذا مات على كفره بل لا يعاقب الا على ترك الايمان فقط والدليل عليه هو انه لو عوقب على
ترك الصلاة فاما ان يعاقب عليه مع وجوبها عليه زمن الكفر او مع وجوبها عليه بتقدير الاسلام ولو عاش واسلم او لا مع
الوجوب بوجه ما لا سبيل الى الاول والثاني بعين ما سبق ولا سبيل الى الثالث لكون الخطاب بالوجوب محالا …
مما اختاره امام الحرمين يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاشكال وهذا لانه اختار ان الكافر انما خوطب بالتوصل الى فعل الصلاة
وهو الايمان ولم يخاطب الكافر بالصلاة حال كونه كافرا خطابا بايجاب على ما نقلناه في صدر المسألة ثم قال اذا مات الكافر على كفره
فلا يستحيل ان يعاقب على ترك الصلاة عقاب من يتجه له الخطاب بفعل الصلاة وما ذكره فيه نظر وذلك لان الكافر اذا لم يكن
مخاطبا الا بالتوصل الى فعل الصلاة وهو ان ياتي بالايمان فليس في تلك الحالة خطاب بالصلاة اصلا فاذا مات على كفره
كيف يعاقب عقاب من خوطب بالصلاة وللملازم ان يمنع هذا واما الغزالي فانه اجاب عن هذا السؤال بان قال اذا مات على الكفر
ضوعف عقابه فاذا اسلم وجب … سقط بحكم الاسلام واعلم ان في مضاعفته ما ذكرناه من النظر وفي الوجوب في السقوط عدم ظهور
اثر الخلاف اصلا والاجوبة عن هذه المعارضة ضعيفة … لا يلزم من وجوبها حال الكفر امكانها حال الكفر وهذا لان زمن
الكفر ظرف للايجاب لا لايقاع الواجب … لو قلنا انه ظرف للايجاب ولايقاع الواجب قلنا ان نقول زمن الكفر ظرف للوجوب وفرق
بين كونه ظرفا للوجوب وبين كونه ظرفا لايقاع الوجوب كما نقول ظرف زمن الحدث ظرف لايجاب الصلاة لا لايقاع الصلاة
… الوجوب … الاول بان … المانع … بفعل الصلاة … لذلك ههنا للايجاب … زمن الكفر لانا نقول ايجاب
الفعل في زمان معناه ايجاب ايقاعه في ذلك الزمان ولا يتصور ايجاب الفعل في زمن يكون ايجاب ايقاعه في ذلك الزمان وهو واضح
غاية الوضوح لمن يعرف ايجاب الصلاة في زمن من الازمان واما المحدث ومن يجري مجراه من الامثلة المذكورة في هذه المسألة فعلى
مذهب امام الحرمين في ذلك وهو ان المحدث كمامور بالصلاة بالعزم المذكور ومذهب امام الحرمين وانفع في الاستشهاد … تلك
الامثلة قال صاحب … اعلم ان اصحاب الراي … ان حقيقة الطلب وان اداة الطلب لنفس الطلب …

التي مع ارادة ان لا يفعل طلب لان لا ينعقل في الفرق اظهار والامر بما اراد ان لا يفعل لعذب انما هو في نفسه طلب العذاب لا
طلب الفعل والكافر اذا كان على تقدير الاسلام لا يطلب منه وجعله لا تنافي فلا معنى للطلب فيه والله لما توقف على شرط اذا فعل
لم يطلب منه واذا كان كذا فلا بد من مساواة له بهذا ما ذكره السهروردي وهو زيادة يفتقر … لدليل … ونظر يظهر
… المتامل للفرق بين الارادة والطلب على راي الاشعري **تنبيه** اعلم ان بعضهم ذكر في صدر هذه المسألة ان
الكفار … اقسام كافر بكفر باطنه وظاهره وهم الجحود وكافر بظاهره وباطنه وكفر بعدم الاذعان للفروع
… بان يعتقد صحة الرسالة ويصرح بذلك بلسانه ويقول … عن … لا … كما … طالب فان كان
لا يعتقد صدق النبي صلى الله عليه وسلم ويفرح بذلك طول عمره ويقول لولا ان يعيرني نساء قريش لاسعدتك وكافر بكفر باطنه دون
ظاهره وهو المنافق وكافر بكفر بظاهره دون باطنه وهو المعاند وكافر بكفر بفعله وامن بظاهره وباطنه كمن القى المصحف
المكرم في القاذورات وامن بظاهره وباطنه وكافر بكفر بارادته الكفر لا بنفس الكفر فان ارادة الكفر كفر عند الاشعري
… الكافرين يكفر منهما من يكفر واذا تقررت هذه الاقسام فنقول ان عنى بقوله الكفار لا يخاطبون بالفروع
لعدم امكان ذلك منهم لان من لا يعتقد صحة التي يبعد عليه الطاعة به وكان هذا هو المدرك في المنع بطل ذلك …
… من الكفار وهو مومن بباطنه من جميع تلك الاقسام وهم اربعة منها فان الصديق …
… الطاعة به ومنهم ان المامورات منها ما اشتركت فيه الشرائع كالكليات الخمس …
والانساب والعقول والاعراض ولذلك الزنا والسرقة والقذف والقتل حرام في …
وامكنهم ان يطيعوا في هذه الكليات وظاهر كلام الاصوليين ان المدرك هذا …
ثم اعلم ان هذا الايراد اشكالا على المصنف فانه اختار القول بان الكفار مخاطبون وضعف مدرك المخالفين …
… لمنعه وبه … اندفاع المعارض وكذلك لا يرد على هذا الراي الذي اختاره نعم يرد ذلك اشكالا على من …
الكفار غير مخاطبين بالفروع ويكون مدركه ما ذكر هذا القائل مع انحصار المدرك فيه عنده فان هذا المدرك … عن
الصور وهو ما يمنع في جميعها مجازان يكون هذا مدركه في البعض دون البعض ثم انه وضع هذا الكلام في صدر … المسألة
لا معنى له اصلا وهذا الكلام سخيف جدا والله اعلم واعلم ان المنقول في هذه المسألة من المنع على الاستحالة ما تقدم نقله
… لتجديد العهد ههنا وهو ان الناس اختلفوا في انه هل يجوز عقلا خطاب الكافر بالفروع وهو كلام لا … له …
انه لا يجوز ذلك عقلا فيكون مستحيلا عقلا حينئذ فلا يمكن القول بوقوعه حينئذ والثاني انه ليس بمستحيل عقلا بل هو جائز
عقلا وهم القائلون بالجواز العقلي اختلفوا في الوقوع ولا اشكال على هذا اصلا والله اعلم قال المصنف

رحمه الله المسألة الثالثة في الاتيان بالمامور ببعض الاجزاء الى قوله احتج المخالف الشرح قال رحمه الله

اعلم ان ارباب التصنيف في علم الاصول مختلفة في هذه المسألة وغيرها وكذلك اختياراتهم فلننقل ما قاله المصنفون في علم الاصول
… كل واحد منهم ثم نتعلق بعد ذلك الى شرح المتن فنقول قال الشيخ ابو بكر بن فورك الاصفهاني ذهب بعض مخالفينا
في الاصول الى ان الامر لا يقتضي كون المامور به مجزيا الا بدليل وهذا خلاف الاجماع وقال امام الحرمين اذا وقع المامور به
المقتضي على حسب الاقتضاء وكفى في المسألة موجبه بان … الامر يتضمن الاجزاء وذهب بعض المشايخ في علم الاصول من الفقهاء الى
الاجزاء الى ان الاجزاء لا يثبت الا بقرينة وان وقع الفعل على حسب المامور به للاقتضاء وسقوط هذا المذهب واضح لا يحتاج
الى مزيد تكلف وقال الغزالي ذهب الفقهاء الى ان الامر يقتضي وقوع الاجزاء بالمامور به اذا امتثل وقال بعض المتكلمين
لا يدل على الاجزاء لا بمعنى انه لا يدل على كونه طاعة وقربة وسبب ثواب وامتثال بل بمعنى انه لا يمتنع مع الامتثال وجوب
القضاء ولا يلزم حصول الاجزاء بالاداء لا بدليل ان من افسد حجه فهو مامور بالاتمام ولا يجزيه بل يلزمه القضاء ومن ظن انه متطهر
فهو مامور بالصلاة وممتثل ومطيع ومتقرب اذا صلى ويلزمه القضاء ولا يمكن انكار كونه مامورا بالقضاء … امور مقطوع بها
والصواب عندنا ان يفصل ونقول اذا ثبت ان القضاء يجب بامر متجدد وانه مثل الواجب الاول فالامر بالشيء لا يمنع ايجاب مثله بعد
الامتثال وهذا لا … لكن ذلك المثل انما يسمى قضاء اذا كان فيه تدارك لفائت من اصل العبادة او وصفها فان لم يكن

ان ولا حاجة الى ... قضا فيقول الامر يدل على الاجزا اذا ادى المامور بكماله ووصفه وشرطه من غير خلل وان
... في الحج الفاسد والصلاه الفاسده على ظن الطهارة فلا يدل الامر على اجزائه بمعنى منع ايجاب القضا وقال
... ثم ذهب الفقها باسرهم الى ان الامر يدل على اجزاء المامور به وقال قاضي القضاه انه لا يدل عليه ثم قال ان
... تصف العباده بانها مجزيه انه قد سقط بها التعبد فمعلوم ان الامر يدل على ان اتيانه وله اذا فعل على حد ما
امر به مع تكامل الشرايط فهو مجزى لانه ممتثل لان الامر بعيد وَلهذا نقول ان المضي في الحج الفاسد يجزى في اسقاط
التعبد بحجه صحيحه لان ذلك العبد قد امتثل واما القول بان الامر يدل على اجزاء المامور به على المعنى انه يمتنع من لزوم
القضا فصحيح ايضا لان قضا العبادة الموقته هو فعل واقع بعد خروج وقتها بدلا من فعلها في وقتها على الوجه المامور به
واما يكون ذلك امالان العبادة ما فعلت في وقتها او فعلت على وجه الفساد وذلك عنها حاصل واذا فعلها الانسان على
وجه الصحة اللهم الا ان يقال يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله في الوقت فلا يكون قضا لما فعله وذلك غير ممكن والامر
لا يدل على نفي الوجوب ذلك وقال الغزالي ذهب الفقها وجماعة من المتكلمين الى ان الامر يدل على الاجزا وذهب
بعض المتكلمين الى ان الامر لا يدل على الاجزاء مر احتار ان ظاهر الامر يدل على الاجزاء وقال القاضي عبد الوهاب
المالكي في الملخص اختلف الناس في ان الامر هل يدل على الاجزا ام لا الذي تقتضيه مذهب اصحابنا انه يقتضيه
وذهب الكرخي بكلم في الاصول الى انه لا يقتضيه والمراد بالاجزاء انه يقع صحيحا لا يلزم المكلف بفعل مثله على وجه
وفصل بعضهم فقال ما وقع مستجمعا للاركان وشرايطه فالامر فيه يدل على الاجزا واما اذا وقع مستعملا على نوع
من الخلل فلا يدل الامر على الاجزاء واختار ان الامر الناجز ايضا ذلك بمعنى انه امتثل وسقط التعبد به
وقال ابن برهان ذهب معظم العلما الى انه يدل الامر على الاجزا وذهب عبد الجبار الى انه لا يدل عليه وانما الاجزا
يستفاد من دليل يدل على الاعاده واختار انه يدل على الاجزاء وقال صاحب السبحان يمنع اسال ... يقع
به اجزا وقال القاضي عبد الجبار في كتابه المسمى بالعمد اعلم ان الصحيح ان الامر لا يقتضي كون المامور به مجزيا وانما
يعلم ذلك بدلاله والفقها باسرهم على خلافه ثم قال لا يمتنع ان يقول الحكيم امرتك بكذا واذا فعلت اثبت عليه
وادبت الواجب ولم يلزمك مع ذلك القضا وهذا غير بعيد وهذا معنى قولنا انه غير مجزئ ولا نعني به انه لا يحل واما
نعني به انه يجب القضا فيه ولا يمتنع موقع الصحيح الذي لا يقتضي هذا الكلام للقاضي عبد الجبار في العمد وقد
نقلناه بعبارته اعلم وبعد الله تعالى ان الخلاف في هذه المسئله وبعضهم نصب الخلاف مع القاضي عبد الجبار وهو
صحيح وهذا القاضي عبد الجبار بن احمد الاسد اباذي احد فضلا المعتزله وهو تلميذ لابي عبد الله الحسين ابن البصري
وابو اسحق ابراهيم بن عياش وهما تلميذا ابي هاشم فعبد الجبار تلميذ تلميذ ابي هاشم ولعل كان يميل الى ابي هاشم ناصر
المذهب مقرر الاقوال هكذا نقله المصنف في مصنف له يتضمن بيان العلما الباحثين عن العلم الالهي فاذا عرفت ذلك
فنقول للاصحاب انا ذكرهما المصنف في اول الكتاب احدهما سقوط القضا وثانيهما كون الاتيان به كافيا في سقوط
التعبد واختار المصنف التفسير الثاني وابطل الاول بما سبق بيانه في اول الكتاب واعاده هنا واذا اتضح هذه
المقدمة فنقول من البين الواضح ان الخلاف في ان الامر هل يقتضي كون المامور به مجزيا ليس بمعنى ان الاتيان بالمامور
به كاف في سقوط التعبد وحصول الامتثال وانما الخلاف مع ابي هاشم وعبد الجبار في كون الاتيان بالمامور به
على الوجه الذي امر به هل حصل الامتثال وسقط التعبد فلا خلاف فيه اصلا واعلم ان عبارة بعض الفضلاء
ان الامر يقتضي الاجزا وعند اخرين منهم ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزا والعبارتان متفاوتتان وهذا لان
الامر يقتضي وجوب الاتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزا فمنهم من اضاف الاجزا الى السبب
القريب ومنهم من اضافه الى السبب البعيد واما المصنف فقد جعل هذه المسئله من مسائل المعنويه فلاجل هذا
قال الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزا فافهم واذا قد لخص محل النزاع فلنعد الى شرح المتن فنقول اختار المصنف
تفسير الاجزاء بكون الاتيان به كافيا في سقوط التعبد وابطل التفسير الاخر بوجوه ذكرها في اول الكتاب

مضى رحمها ... فلا اشكال فلا حاجة الى الاعاده عن ان صاحب الاحكام اورد على ... تفسير اجزاء الاتيان بالمامور به
... فيقول قال المصنف تفسير الاجزا بسقوط القضا وبيانه من وجوه الاول انه لو اتى بالمامور به على الاختلال ...
... ثم مات في اثناء الصلاه لم يكن مجزيا مع سقوط القضا وثانيهما ان القضا يجب بامر مجدد وثالثها انا نعلل
وجوب القضا بان الفعل الاول لم يكن مجزيا والعله مغايره للمعلول اعترض صاحب الاحكام على وجهين قال
الوجه الاول في ابطاله ثم ان قال اما الاول فلان الاجزا الذي هو نفس سقوط القضا مطلقا فلا يلزم ما قيل
من سقوط القضا بالفعل في حق من تصور في حقه وجوب القضا وذلك غير متصور في حق الميت واما الثاني فلان
وجوب القضا انما هو مستند الى مصلحه ما فات من اصل الفعل او صفته او مصلحه ما يعتقد سبب وجوبه ولم يجب
المانع لا لما قيل هذا ما قاله صاحب الاحكام وفيه نظر وبيانه ان اعتبر في هذا التفسير مقدار الابدال ومود انه لا اشكال
عن التفسير المعتبر به هذا القيد والاشكال وارد على التفسير الذي لم يعتبر فيه هذا القيد واما ما اورده على الوجه الثاني
فمدفوع لانا لا نسلم انه اذا علل بوجوب القضا ما يستند الى فوات المصلحه المذكوره لا يجوز تعليله بكون الفعل لم
يكن مجزيا وهذا لان الاضافه الى الحكمه لا ينافي الاضافه الى منشا الحكمه والمصلحه الا ترى انه يصح ان يقال شتمه
لانه سفيه ويصح ان يقال شتمه لسببه للضبط ... اذا لم يكن مجزيا مست الحاجه الى القضا استدراكا للمصلحه
الفائته تنبيه اعلم ان المصنف ابطل تفسير الاجزا بسقوط القضا صح عنده تفسيره الثاني وهو كون الاتيان
بالمامور به كافيا في سقوط وحاصله انه اشتهر في الدلاله على ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزا بالتفسير
الثاني واستدل بالوجوه الثلاثه المذكوره في الاصل وهو وصح عن ... ما ل محل النزاع واما ساول محل الوفاق
وابطل تفسير الاجزا بسقوط القضا لا يجري ... فان للخصم ان يقول انا ادعي ان الاتيان لا يمنع وجوب القضاء
فلا يمتنع عندي ان ياتي بالمامور به ومع ذلك يجب عليه القضا فيرى البعض التفسير الاجزا ... وحينئذ لا
... ابطال ولا الوجوه الثلثه الداله على حصول الامتثال بفعل المامور به وهذا الاشكال وارد على
المصنف وعلى امام الحرمين ومن سلك هذا المسلك وقد نبه هذا الاشكال صاحب الاحكام واعلم ان صاحب كلامه
في هذه المسئله ... فانه فرع هذه المسئله على كل واحد من تفسيري الاجزاء فقال ان كان معنى وصف العبادة
بكونها مجزيه انه قد سقط بها التعبد فمعلوم ان الامر يدل على ان اتيانه له اذا فعل على حد ما امر به مع تكامل الشرائط
فهو مجزى لان المكلف بهذا الفعل قد امتثل الامر فلو ثبت ان التعبد بهذا الفعل باق عليه استقضى القول بانه
ممتثل ولهذا نقول ان المضي في الحج الفاسد يجزى في اسقاط التعبد المضي ولا يجزى في اسقاط التعبد بحجه صحيحه
لان ذلك العبد ما امتثل وكذلك ... واما القول بان الامر يدل على اجزا المامور به على معنى انه يمنع من
وجوب القضا فصحيح ايضا لان القضا العباده الموقته هو فعل واقع بعد خروج الوقت بدلا عن فعلها في وقتها
على الوجه المامور به وذلك اما ان يكون اذا فعلت العباده على نوع من الخلل او لم يفعل اصلا وذلك غير حاصل اذا فعلها
الانسان على وجه الصحه فلم يتصور القضا اللهم الا ان يقال يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل فعله في الوقت
ولا يكون قضا لما فعله وذلك غير منكر والامر لا يدل على نفي وجوب ذلك تنبيه اعلم ان الفصل الذي
احال الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله ... وذلك لما ... من كلام صاحب المعتمد وهذا لان
المضي في الحج الفاسد يجزى عما امر به من تلك الحجه والحجه الفاسده لا تقع قضا عما وجب عليه اولا وهي التي الحجه التي
امر بها مستجمعه لاركانها وشرايطها قال المصنف رضي الله عنه احتج المخالف بوجوه الى
قوله الجواب الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان المصنف جعل هذه المسئله المعنويه ولاجل هذا قال
الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزا ولم يقل الامر يدل على الاجزا انه لما ذكر الوجوه التي هي حجه المخالف عدل الى ان دعوى
الامر لا يدل على الاجزا في الوجه الاول والثالث منها وذلك يقتضي ان تكون هذه المسئله من المسائل اللفظيه ... ما
ذكر في اول المسئله وهذا غير مطابق النظام المطلوب المجهول في الادله وما بعد ... الا ان هذا ... محرفه

وعلى هذا التقرير الى انه اذا عرفت ذلك فاعلم ان تقرير الوجه الاول من القضا دفعا ان يقال الامر لا يدل على الاجزا وذلك
لان النهي لا يدل على الفساد فلا يدل الامر على الاجزا وذلك لان الامر يجري مجرى النقيض للامر فوجب ان يكون كذلك
لغة والا لزم الفعل وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون مدلوله نقيض مدلول الامر لا غير حزما وهو مدلول النهي الزجر عن
الفعل من غير دلالة على عدم الاجزا وهو الفساد فوجب ان يكون مدلول الامر الحث على الفعل من غير دلالة على الاجزا
تحقيقا للمناقضة بين مدلوليهما لوجود المناقضة بين الدالين وربما يقرر هذا الوجه بان العرب كما تحمل الشي على نقيضه
فكذلك تحمله على ضده او نقيضه وذلك كقولهم لا النافية تحمل على ان المؤكدة في اعمالها في النصب وهو مطول لان الحمل
على الضد او النقيض خلاف الاصل فلا يحمل ذلك اصلا بغير حكم عن هذا الوجه الثاني من المعارضة هو ان يقول لو دل
على الاجزا لكان الامر بالمضي في الحجة الفاسدة دالا على اجزا الحجة الفاسدة ولو كان كذلك لما وجب عليه القضا لتحقق
الاجزا بالحجة الفاسدة واللازم باطل فالملزوم كذلك واعلم ان المصنف ذكر تمام الوجه الثاني ولم يذكر صورته
وصورته ما ذكرناه الوجه الثالث هو ان الامر بالشي لا يفيد الا كون ذلك الشي مامورا به واما ان المامور به سقط
التعبد والتكليف فلا يدل عليه الامر المجرد عن القرائن واعلم انه لما فسر الاجزا الامتثال وجب ان يكون الوجوه الدالة المعارضة
للدليل بانه للامتثال تحقيقا للمناقضة بين مدلولي الدليل ومعارضته **قال المصنف رحمه الله** الجواب
عن الاول انا لا نسلم ان النهي لا يقتضي الفساد سلمناه ولكن الفرق بين النهي والامر ظاهر وذلك لان النهي لا يدل الا على الزجر
والمنع وجاز ان يكون الفعل محرما سببا للحكم اخر كالطلاق في زمان الحيض بخلاف الامر فانه يقتضي اقتضا الفعل والجزم عليه فاذا اتى به مرة واحدة فقد اتى بتمام المقتضى فيستحيل ان يبقى
مقتضيا لشي اخر واعلم ان هذا الجواب يتجه اذا كان الوجه الذي هو جوابه مقررا بالطريق القياسي وهو ضعيف
وقد نبهنا على ضعفه بهذا القياس واما تقرير الوجه الذي هذا جوابه بالطريق الذي ذكرناه فلا يتجه هذا الجواب لان
مقدمة اخرى اليه وهي ان يقول لم قلت ان مدلول الامر والنهي اذا كانا متناقضين وجب ان لا يدل الامر على الاجزاء
وهذا الجواز ان يكون من لوازم المدلول الذي هو نقيض الفساد ثم قلت انه ليس كذلك والجواب عن الثاني انا نقول ان ههنا
امرين احدهما الامر الاول المقتضي لوجوب الاتيان بحجة صحيحة وثانيهما الامر بالمضي في الحجة الفاسدة فالاتيان بالحج
في الحجة الفاسدة يقتضي الاجزا ولكن بالنسبة الى الامر الثاني دون الاول وذلك لان الامر الاول وجوب الاتيان بحجة
صحيحة والفاسد لا يقوم مقام الصحيح واذا تقررت هذه المقدمة سقطت الملازمة الثانية من الوجه الثاني والجواب
عن الثالث مع المقدمة الثانية منه وسنده ما ذكر في المتن والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة
الرابعة** الى قوله احتج الخصم **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان العلما اختلفوا في ان الخطاب
المقتضي لوجوب العبادة في وقت مخصوص هل يقتضي وجوب القضا عند الاخلال بالادا ام لا بل القضا يجب بخطاب
جديد الثاني هو اختيار جمهور المحققين فاذا قلنا القضا يجب بالخطاب الاول المقتضي للادا يصير الاخلال بالمامور به موجبا للقضا
ومعناه ان الخطاب الاول اقتضى ايجاب الادا فان اخل بالعبادة اما باصلها او بشرطها اقتضى ايجاب القضا قال امام الحرمين
القضا يجب بامر جديد وذهب بعض الفقها الى ان القضا يجب بالاول وهو اختيار الغزالي وهو بعينه اختيار الشيخ ابي اسحق
الشيرازي في شرح اللمع وقال ذهب بعض اصحابنا الى ان القضا يجب بالامر الاول وقال ابن برهان ذهب بعض اصحابنا ومعظم
اصحاب ابي حنيفة الى ان القضا يجب بامر جديد وذهب بعض اصحاب ابي حنيفة والمعتزلة باسرهم الى انه يجب بالامر السابق واختار
الاول وقال الغزالي الامر الموقت بوقت هل يقتضي ايجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت ام لا قال بعض الاصوليين لا يدل على
ايجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت وهو المختار وهو الذي يقتضيه ورع اصحابنا فانهم وقفوا ايجاب القضا في الواجبات على امر جديد
وقال بعضهم القضا يجب بالامر السابق وعن اصحاب الشافعي ذكره القاضي حسين اجلهما هذا والثاني هو اختياره والقاضي ابو الوليد
الباجي في كتابه المسمى بجامع الاصول لا يجب قضا الفوائت الا بامر ثان وبه قال القاضي ابو بكر وشيخنا القاضي ابو جعفر
وابن خويز منداد وقال بعض اصحاب الشافعي لا يحتاج قضا الفوائت الى دليل بل يجب بالامر السابق وقال صاحب الاحكام

للقضا يجب بالامر الاول او يجب بامر ثان الاول مذهب الحنابلة وكثير من الفقها والثاني مذهب المحققين من اصحابنا
منهم القاضي عبد الجبار الكوفي الحنفي القضا يجب بامر جديد وهو المذهب لاصحابنا وبه قال الشافعي رضي الله عنه وكثير من
اصحابه وذهب بعضهم انه يجب بالاول وبه ابو زيد الدبوسي الى بعض اصحابنا وهو مختار ابي زيد الدبوسي واذا قد
عرفت ما نقلوا لابنته واختار كل واحد منهم فلنرجع الى شرح المتن فنقول قال المصنف هنا صورتان الاولى الامر
بالصلاة اذا قيل صل يوم الجمعة فالحق ان هذا الخطاب لا يقتضي ايجاب القضا اذا فاتت الجمعة وذلك لانه اذا قيل
صل يوم الجمعة لا دلالة له على وجوب الصلاة بعد فواتها لان هيئة الصيغة وضعت لطلب الفعل يوم الجمعة والموضوع
لطلب الفعل يوم الجمعة لا يدل على طلب الفعل بعد الجمعة مطابقة جزما واذا لم يدل مطابقة فلا تتضمنه وذلك هو المطلوب
فلو كان قول القائل صل يوم الجمعة موضوعا لطلب الفعل يوم الجمعة وبعد يوم الجمعة ونحن لا ننازع في ذلك اصلا الوجه
الثاني ان القضا واجب في بعض صورها وامر الشرع عند الاخلال بالمامور به وغير واجب في بعضها فلو كان الخطاب الاول
مقتضيا لايجاب القضا يلزم الترك بالدليل وهو خلاف الاصل فان قلت اذا لم يكن مقتضيا لايجاب القضا بحيث وجب القضا
يلزم خلاف الظاهر ملزم عدم ايجاب القضا عن ايجاب عدم القضا والمغايرة بينهما ظاهرة غاية الظهور ومخالفة الظاهر
اظهر في الثاني ونحن لا ندعيه دون الاول وبيانه هو انا نقول ان الخطاب الاول لم يدل على ايجاب القضا ولا نقول انه دل
على عدم ايجاب القضا واذا لم يدل على ايجاب القضا بحيث ثبت وجوب القضا بشي لم يتعرض له الخطاب الدال على ايجاب الفعل
لا نفيا ولا اثباتا وهذا الخلاف ما لو قلنا الخطاب دل على عدم ايجاب القضا فانه يلزم الترك في صور ايجاب القضا ونحن نقول
بدلالة الدليل على عدم ايجاب القضا اصلا لا بمطابقة الوجه الاول نسلم ان الامر الذي اقتضى الاتيان بالفعل يوم الجمعة
لا يتناول غير يوم الجمعة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يبقى مقتضيا للفعل اذ ليس من ضرورة اقتضا الامر الفعل اقتضاؤه
الفعل في زمان معين بل يقتضي الاتيان بالفعل واما ايقاع الفعل في زمن فذلك من ضرورات الاتيان بالفعل اذ لا يمكن
ان يكون ذلك الا في مكان وزمان واما تعيين الزمان فذلك مستفاد من دليل اخر اذ لم يكن في الامر تعيين الزمان واذا سلمنا
ان الامر بايقاع الفعل في يوم الجمعة لم يتناول غير يوم الجمعة من الازمنة فلا نسلم انه موجب لما ذكرتم لكن لا يلزم ان يبقى
الامر مقتضيا للفعل بعد ذلك لان اقتضا الامر للفعل بدون اقتضا ايقاعه في زمن معين مقصود واذا تصور ذلك
لم يكن للاحتجاج دلالة فان قال اذا سلمت ان الامر يقتضي الزمان ما دام فات الزمان فقد تعذر فعل الامر لتعذر مقتضاه بل
مقتضى الامر مسمى الزمان الذي من ضرورات الفعل المامور لا الزمان المعين والمتعذر انما هو الزمان المعين لم يتعذر
ما هو مقتضى الامر ولا منافاة هنالك مقتضى الامر مقتضيا للفعل المامور به ثبت ان هذا الوجه لا احتجاج فيه واما
الوجه الثاني فضعيف لانا لا نسلم ان امر الشرع لم يستعقب وجوب القضا بان واما الجمعة فالواجب هنالك احد الامرين على
الترتيب وهو صلاة الجمعة فان فات فالظهر والظهر ما قضى واما ما ثبت تخلف المقتضي عن المقتضي لمانع وذلك لا يقدح
في الاقتضا وكون ذلك خلاف الاصل لا يعارض ما ذكرنا من الدلالة على اقتضا الامر الفعل اذا ما ذكرنا من اقتضا الامر
الفعل لا اشكال فيه بوجه وما يمكن انكار اقتضائه وان تخلف المقتضي عنه في صور كثيرة نقول هذا فيما يصلح احالته او
نسلم هذا من ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز لان الجواز بعض مقتضيات الامر ولا يلزم من رفع مجموع مقتضى الامر
رفع هذا الجزء الجواز ان يرتفع المجموع بارتفاع الجزء الاخر وهذا الاستدلال بعينه قائم هاهنا لان ايجاب الفعل مطلقا
من بعض مقتضيات الامر الوارد بالفعل في زمان معين فاذا فات الزمان تعذر ايقاعه في الزمان المعين لا يلزم
ان يرتفع اقتضا الامر الفعل مطلقا ثم نقول الامر المتجدد الذي يثبت وجوب القضا به اما ان يقال ان هذا
الامر يرد ويتجدد عند فوات كل واجب جزئي او يقال ورد امر كلي في زمن الوحي بايجاب القضا في كل ما فات والاول باطل
لانقراض زمان الوحي واما الثاني فمسلم لكن ذلك يكون مبنيا على ان الامر الاول مع فوات الفعل عن الوقت المحدود
سبب لوجوب القضا هذا ما قاله صاحب الملخص وقال بعضهم قول المصنف افعل يوم الجمعة لا دلالة على ايقاع الفعل في
غير يوم الجمعة مسلم ولا نزاع فيه وانما النزاع في تناوله الفعل من حيث هو فعل واختيار المكلف زمانا يوقعه فيه فيكون الزمان

[illegible] فانه اتيان مطلق الفعل لا انه مدلول الامر اما قوله وان اداه مع عدم اقتضاء القضاء والاصل عدم مخالفة الدليل
[illegible] معارض باصل اخر وهو ان الاصل بقاء الفعل في ذمته والامر عليه ولم يات به هذا مجموع ما اورد على هذا الموضع
[illegible] فاسد هو انا [illegible] ان الصيغة الدالة على ايجاب الاداء مطابقة لا دلالة لها على ايجاب القضاء مطابقة وهذا [illegible]
غاية الظهور وذلك لان الاداء هو فعل الواجب في وقته المحدود والقضاء هو فعل الواجب خارج وقته المحدود [illegible]
الشارع ان الدال على وجوب فعل في وقت بعينه مطلقا لا يدل على وجوبه في غير ذلك الوقت مطابقة واما قوله [illegible]
وقوله موجه ومنع عدم دلالته على وجوب بعض الفعل قلنا الممنوع ليس هو المدعى والمدعى ما لخصناه فلا يرد ما ذكره
عليه قوله في جوابه عن السوال الذي اورده على نفسه مقتضى الامر مسمى الزمان الذي هو من ضروريات فعل المامور به [illegible]
الزمن المعين فاسد غاية الفساد فانه يحيل صورة المسئلة وذلك لان المسئلة مفروضة فيما اذا امر بصلاة يوم الجمعة ودلالته
على الزمن المعين دون مطلق الزمان دلالة واضحة اما قوله الواجب هو الجمعة اولا فان فات فالظهر واجب والظهر [illegible]
قلنا [illegible] ان صلاة الجمعة لا تقضى والامر كذلك اجماعا واما انه اذا فاتت الجمعة يجب الرجوع الى اربع ركعات اما وجوب
الظهر او بعد فوات بعد الظهر فذلك يدل على ان الجمعة لا تقضى اذ القضاء يجب ان يكون مثل الاداء عندنا قوله قد يتخلف
المقتضى عن المقتضي لمعارض ولا يقدح ذلك في الاقتضاء وكون ذلك خلاف الاصل لا يعارض الدلالة على اقتضاء الامر
للفعل بوجه ما ولا يمكن انكار اقتضائه به وان تخلف عنه المقتضى في صورة كثيرة قلنا قد بينا فساد هذا الكلام بما ذكرنا فان
الترجيح الذي ذكره انما يصار اليه اذا تعارض دليلان على مدعى واحد واما اذا كان دليل نافيا لغير المدعى فلا تعارض
بين الكلامين ولا يصار الى الترجيح فما ذكره مندفع واضح الاندفاع وبما ذكرنا تبين اندفاع ما الزمه المصنف بقوله لو وجب
اذا انتفى نفي الجواز لان المدعى المتنازع فيه ليس هو الجواز نفس الفعل بل دلالة الصيغة الموضوعة للاداء على وجوب ايقاع مثل
ما وجب اداؤه خارج الوقت ولا كذلك ههنا فان المدعى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب والجواز جزء الوجوب على ما
[illegible] اما قوله الاصل الذي يستندون اليه وجوب القضاء اليه اما ان يجعل او بعد ورود امر كلي بايجاب القضاء
عند فوات كل واجب قلنا [illegible] ذلك انه متى فات واجب بطريق ان وجدنا اجماعا على وجوب القضاء حكمنا بمقتضاه
وان لم نجد اجماعا نظرنا فان وجدنا خطابا دالا على ايجاب القضاء غير الخطاب الدال على ايجاب الاداء حكمنا بمقتضاه وان
لم نجد حكمنا بعدم وجوب القضاء بعد التزام ما ذكر واما ما ذكره بعضهم فالوجه الاول راجع الى ما ذكره صاحب التلخيص وقد
اجبنا عنه واما الوجه الثاني فالاصل الذي ذكره ليس معارضا للاصل الذي ذكره المصنف وبيانه هو ان يجوز الاصل الذي
ذكره المصنف ان نقل الخطاب الدال على ايقاع الفعل في وقت معين لا دلالة له على ايجاب القضاء وهو الفعل خارج الوقت اذ
لو كان دالا على ذلك يلزم الترك بالدليل في صورة تخص عنها الخطاب في وجوب الاداء ولم يتحقق فيها وجوب الاداء جزما
واللازم باطل [illegible] الملزوم [illegible] الواضح ان قول القائل الاصل بقاء الفعل في ذمته لا يرد على هذا الكلام ولا اتجاه له عليه
اصلا نعم لو ورد الخطاب دال على ايجاب الفعل في احد الوقتين لا يوجب فوات الفعل في احد الوقتين فوات الواجب لان
المطلوب هو الفعل في احد الوقتين وان كان الفعل في وقت بعينه لم يفت نفس الفعل في احد الوقتين [illegible] مفروضة
في الخطاب الدال على ايجاب الفعل في وقت بعينه فلا معنى لاعتبار نفس الفعل من غير اعتبار الزمان ولو كان الفاعلة في الزمان
الخاص مفوضا الى راي المكلف لكان ان يوقع الفعل [illegible] هذه الصورة قبل دخول الوقت المصرح به في الخطاب واللازم باطل
فما ذكره في غاية الفساد [illegible] لم يفهموا صورة المسئلة ولا محل النزاع بين العلماء وقول القايل انما النزاع في نفس الفعل نقل
الخلاف في هذه المسئلة لا على الوجه الذي نقله العلماء وان اراد بهذا الكلام ان سبب النزاع الى [illegible] فلا اعتبار [illegible] اصلا
قال المصنف رحمه الله الصورة الثالثة الامر المطلق وهو ان يقول افعل ولم يقيد بزمان معين الى اخرها
الشارح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذه الصورة وهي الثالثة من صور الاخلال بالمامور به [illegible]
ان يقول افعل ولم يقيد بوقت [illegible] الصيغة المذكورة الاتيان بالمامور به بعد الاخلال بالمامور به في اول
زمان الامكان بعد ورود الامر [illegible] وذلك لانا اذا قلنا الامر لا يقتضي الفور [illegible]

والمطلق

الامر

فان قلنا لا يقتضي الفور فالصيغة تقتضي ادخال المصدر في الوجود من غير تخصيص الزمان بعينه ولا تعرض [illegible]
[illegible] العهدة الا بفعله وان قلنا الامر يقتضي الفور فالقائلون اختلفوا فمنهم من يقول ان الصيغة تقتضي [illegible]
[illegible] زمان الامكان بعد ورود الصيغة فان عصى ترك في ذلك الزمان لم يبق للصيغة اقتضاء الفعل بعد ذلك [illegible]
[illegible] ومنهم من قال اذا فات اول زمان الامكان بعد ورود الصيغة فانه يقتضي الفعل بعد ذلك
[illegible] الزمان الذي يليه فان فات ففي الزمن الذي يليه وسبب الخلاف ان الصيغة تقتضي الفعل في الزمن الثاني
[illegible] بالنسبة الى ورود الامر فان عصاه ففي الزمن الثالث وهلم جرا الى ان ياتي بالفعل او تركه مطلقا تمت المسئلة
[illegible] وباقي الكلام ظاهر الى اخر هذه المسئلة **قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة**
[illegible] ان الامر بالامر بالشيء لا يكون امرا به الى اخرها **الشارح قال رحمه الله** اعلم ان الذي ذهب اليه جميع المحققين
ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء مثاله قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وقوله صلى الله عليه وسلم
مروهم بالصلاة لسبع والخلاف منقول عن بعضهم نقله العالمي وابن الحاجب من المتاخرين والدليل عليه ان امر الله تعالى
[illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم والولي ولم يتوجه نحو غيرهما لان الصيغة موضوعة لما ذكرنا [illegible] لا غير نحو
[illegible] الشارع وكلما اوجب الرسول عليكم فهو واجب عليكم كان النبي واجبا بايجاب الرسول صلى الله عليه وسلم وايجاب الولي
[illegible] في ذلك وانما النزاع في الاول فقط والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة السادسة**
[illegible] الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشيء من جزئياتها **الشارح قال رحمه الله** اعلم ان هذه المسئلة ذكرها المصنف
ولم ينقل فيها خلافا بين العلماء والفرع الذي فرع عليه مختلف فيه بين الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما ونحن نذكر [illegible]
[illegible] لان قول القائل امر بادخال الماهية الكلية في الوجود لا بمعنى كونه كليا عقليا او منطقيا بل بمعنى كونه كليا طبيعيا
والدليل ان الصيغة موضوعة لذلك وهو واضح فيكون الصيغ بالوضع دالة على طلب ادخال القدر المشترك بين [illegible]
في الوجود والدال على القدر المشترك لا دلالة له على شيء من الخصوصيات فلا دلالة لهذه الصيغة
[illegible] جزئي خاص لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لكن القرينة ان دلت على الحمل على شيء من الجزئيات وجب الحمل عليه
[illegible] والحمل على ذلك الجزئي بسبب الدلالة الخارجية لا بسبب الدلالة اللفظية ويتفرع على هذه القاعدة فرع مختلف فيه
بين الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما وهو ان الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ويملك البيع بثمن المثل
وجه التفريع ان الصيغة الموضوعة لطلب الماهية الكلية لا تدل على طلب جزء من جزئياتها [illegible] فان تعين جزئي فذلك
بسبب القرينة الخارجية لا عن اللفظ والقرينة دلت على الرضا بالبيع بثمن المثل ولم توجد بالنسبة الى البيع بالغبن
الفاحش قال صاحب الاحكام قال بعض اصحابنا الامر انما يتعلق بالماهية الكلية ولا يتعلق بشيء من جزئياتها كالبيع فانه
لا يكون امرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بثمن المثل بل انما يتعلق بالقدر المشترك ونقل الحجة المذكورة بعبارة نفسه ثم قال
وهذا غير صحيح لان ما به الاشتراك [illegible] معنى كلي لا يتصور وجوده في الاعيان والا لكان موجودا في جزئياته
فيلزم من ذلك [illegible] لاشتراك كثيرين فيه ما لا يصح الحمل وهو محال وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى
الكلي الا ان الحد المطابق للطبيعة الكلية مطابق للطبيعة الجزئية بل تصور وجوده فليس في غير الاذهان واذا كان كذلك
فالامر طلب ايقاع الفعل على ما تقدم وطلب الفعل يستدعي كونه متصورا في نفس الطالب وايقاع المعنى الكلي في الاعيان
غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب فلا يكون امرا والا لزم منه تكليف ما لا يطاق فاذا الامر لا يكون
الا بالجزئيات الواقعة في الاعيان وان سلم ان الامر متعلق بالمشترك فلا يامر بالبيع بالغبن الفاحش [illegible] البيع الموكل فيه
فوجب ان يصح نظرا الى حقيقة التوكيل فان بطل بذلك لمعارض هذا ما قاله صاحب الاحكام وقال صاحب التلخيص [illegible]
من قولنا الماهية الكلية ومن قولنا كل ماهية كلية فالعالم ان الامر بالماهية الكلية لا يكون امرا بشيء من جزئياتها ان كان
مراده ان هذا يعتبر في جميع الماهيات الكلية او ليس يجب ان يكون لكل ماهية كلية لازم ذهني من جزئياتها يدل عليه بالالتزام
فهذا حق وان كان مراده ان الحكم في كل الماهيات كذلك وان الامر بشيء من الماهيات لا يكون امرا بشيء من جزئياتها فذلك ليس بحق

فان الماهيات بما يلزمها بعض جزئياتها لزوما ذهنيا وذلك مثل قول السيد لعبده اسقني فانه يدل ذهن العبد الى سقي
الماء البارد العذب دون المالح او حتى لو سقاه ماء حارا استحق اللوم واما بسبب صيرورة هذا الجزئي لازما لتلك
الماهية الكلية هو كثرة الوقوع والتعارف وخصوص السبب لا ينافي اللزوم الذهني بل هو الذي اوجب اللزوم الذهني في ولا
يتوقف هذه الدلالة بسبب القرائن بل للعرضة العرفية لان العرف صار سببا لحصول اللزوم الذهني فكيف ينافي ان يكون
الرابعة وانت تعلم ان المولف يدل على سلب الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها بما ذكر من المثال
مع ان الدلالة الالتزامية حاصلة في بعض الجزئيات على ما تبين ثم مثل لفظ البيع للتجارة ومن سمع ان فلانا امر فلانا ببيع
ثوبه يخطر بباله انه امره بالبيع بالرابحة او المعاوضة عن الغبن فالامر بالبيع يكون دالا على الامر بهذا الجزئي بطريق الاستلزام
فلا يصح قوله وغير مستلزم هذا ما قاله صاحب التلخيص والكل فاسد اما بيان فساد كلام صاحب الاحكام فيتوقف على تمهيد
العمل بقاعدة من قواعد المنطق ذكرناها في المنطق الموضوع في اول هذا الشرح وذكرناها في مسئلة الامر بالشي على
سبيل التحرير وانما نعيدها هاهنا لكي يحصل للناظر في هذا المكان ملكة استعمال المنطق في العلوم التي هي المقصود من المنطق وتلك
القاعدة هي انا بينا ان الكلي اما منطقي او طبيعي او عقلي وبيانه انا اذا قلنا البيع كلي فهناك امور ثلثة الاول ماهية البيع
من حيث هي هي والثاني قيد كونه كليا والثالث تلك الماهية بقيد كونها كلية فالاول هو الكلي الطبيعي والثاني هو الكلي
المنطقي والثالث هو الكلي العقلي واذا اتضحت هذه المقدمة فنقول الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والدليل عليه ان
هذا البيع موجود في الاعيان وجزء هذا البيع نفس البيع بالضرورة وجزء الموجود موجود جزما فالكلي الطبيعي موجود
في الاعيان واما الكلي المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف متفرع على اصل آخر هل للعدم وجود في الخارج
ام لا وفيه خلاف من العقلاء وبهذه القاعدة يتبين فساد كلام صاحب الاحكام وذلك لان البيع وهو القدر المشترك بين
البياعات هو الكلي الطبيعي ولا شك في وجوده في الاعيان والخلاف في الكليين الاخرين وبه يندفع عدم تصوره في نفس
الطالب ولزوم التكليف بما لا يطاق واما ما ذكره صاحب التلخيص فيندفع ايضا وذلك لان المدعى ان الامر بالماهية
الكلية لا يدل على طلب شي من جزئيات تلك الماهية الكلية نظرا الى الامر بتلك الماهية الكلية من حيث هو امر بالماهية الكلية
وقوله قد يكون شي من جزئيات الماهية الكلية لازما لها لزوما ذهنيا لقرينة منفصلة لا ينافي ما ذكره المصنف لان
ذلك اللازم الجزئي ما لزمه من حيث هو امر بالماهية الكلية بل لزمه بسبب القرينة بل المصنف معترف بمثل ذلك فلا يتجه
ما اورده هذا الفاضل على كلام المصنف اصلا والله اعلم **قال المصنف رحمه الله البحث الثالث**
في المامور مسئلة قال اصحابنا المعدوم يجوز ان يكون مامورا لا بمعنى انه حال كونه معلوما يكون مامورا به فانه
معلوم الفساد بالبديهة الى اخرها **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من شرح مذاهب علماء
الاسلام في هذه المسئلة ليظهر بذلك معنى كلام المصنف خلافا لجميع الفرق فنقول ان مذهب شيخنا ابي الحسن الاشعري
ان كلام الله تعالى قديم لا مفتتح لوجوده ليس بحرف ولا صوت والحروف والاصوات دلالات عليه وهي مخلوقة اعني
الحروف والاصوات ومن جملة اصله ان كلام الله تعالى موجود وازلي يتعلق بجملة متعلقات الكلام كما ان علمه واحد يتعلق
بجميع المعلومات وكذلك قدرته وارادته واختلف اجوبة اصحابنا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ناهيا مخاطبا
متكلما فقال عبد الله ابن سعيد وطائفة من المتقدمين لا يتصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ناهيا مخاطبا متكلما وانما يتصف
بهذه الصفات فيما لا يزال كما ان القديم في ازله لا يتصف في ازله بكونه خالقا وانما يتصف بكونه خالقا اذا وجد منه
الخلق والاختراع ومن مذهب هولاء ان كون الكلام امرا ناهيا مخاطبا متكلما من صفات الافعال فاذا خلق الله المامور فيه
واكمل لهم عقولهم وجمع فيهم صفات المكلفين وافهمهم ارادة الله ان يعلمهم من كلامه ثبتت صفات الكلام عند اثبات
هذه الحوادث فان افهم المخاطبين ايجابا او ندبا اتصف كلامه عند ذلك بكونه امرا وان افهمهم من كلامه تحريما او تنزيها اتصف
كلامه بكونه نهيا وان افهمهم تخصيصا بتعلق الكلام بهم اتصف كلامه بكونه خطابا وانما قال هولاء لاستبعادهم تقدير امر
والمامور معدوم واختلف جواب هولاء في كون كلام الله في الازل خبرا فقال قائلون انه كان خبرا ولم يزل الله تعالى مخبرا عن نفسه

لزوم تجويز ان يكون [illegible] مورا

وصفاته وعما يكون ولا يستدعي الخبر مخبرا وانما يستدعي الخطاب مخاطبا وقال قائلون اتصاف الكلام بكونه خبرا
بمثابة اتصافه بكونه امرا ونهيا خطابا متكلما وذهب شيخنا الى ان الكلام قديم في الازل لم يزل امرا ناهيا خبرا
خطابا متكلما متوجها للمعدوم على تقدير الوجود هذا ما نقله امام الحرمين في الشامل واختار مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ولم يختر مذهب عبد الله بن سعيد في هذا الكتاب بل اختار [illegible] واعلم ان مذهب المعتزلة ان الكلام من صفات الافعال
والمعنى بكون المتكلم متكلما انه فاعل للكلام وليس يرجع من الكلام وصف خاص للمتكلم وانما يتصف به الفعل فليس
للفاعل من فعله صفة راجعة الى ذاته ولا معنى لكونه فاعلا الا وقوع الفعل منه هذا اصلهم شاهدا وغائبا والمعنى
بكون القديم متكلما انه فعل الكلام واحدثه وذلك هو المعنى بكون الواحد منا متكلما وعلى طرد هذا الاصل لا يتصور
ان يتكلم الواحد منا بكلام ضروري كالعلم بالعلم الضروري والتحرك بالحركة الضرورية ولو خلق الله تعالى كلاما ضروريا
في الكلام الواحد منا كان هو المتكلم به [illegible] ومن مذهب اصلنا ان كون
المتكلم متكلما لا يرجع الى صفات الافعال بل المتكلم من قام به الكلام سوا كان معتادا او ضروريا فانه كان المتحرك من قامت
به الحركة سوا كانت من فعل المتحرك او لم يكن من فعله وكذلك الكلام في العالم والقادر والكون وغيره واما النجارية من المعتزلة
فانهم قالوا الكلام من صفات الافعال سوا ان فعل الفاعل منا يقوم به ويستحيل قيام ما يفعل الله به واما الكرامية فقد قالوا
الكلام هو القدرة على التكلم ويقولون على هذا الاصل كلام الله قديم وهم يعنون قدرته على التكلم والقول عندهم
حادث والعبارات وكلام النفس عندهم ليس بكلام والعبارات يسمونها تكلما ولا يسمونها كلاما قال امام الحرمين
بعد نقله لمذهبهم الكلام في ذلك يرجع الى محض العبارة فانهم اثبتوا ما اسميناه كلاما وخالفونا في تسميته ونحن
اثبتنا القدرة على التكلم شاهدا ولم نسمها كلاما ولا يجوز وصف الرب تعالى بالاقتدار على كلامه كما لا يوصف بالاقتدار
على علمه وكلامه وعلمه قديمان عندنا واعلم ان امام الحرمين اختار في الشامل مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري اصلا وفرعا
ومال في كتاب البرهان الى مذهب المعتزلة فانه قال ان ظن ظان ان المعدوم مامور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه
مامور على تقدير الوجود تلبيس فانه اذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط كون المامور مامورا واذا لاح
ذلك فيبقى الطلب في امر بلا مامور وهذا معضل فان الامر من الصفات المتعلقات وفرض متعلق لا متعلق له محال
هذا نص كلامه في كتاب البرهان فقد تبين اختلاف كلامه في هذه المسئلة **تنبيه** اعلم ان هذه المسئلة انما
انبنت لسوال المعتزلة اذ قالوا لو كان الكلام ازليا لكان امرا ولو كان امرا لتعلق بالمخاطب في عدمه وذلك محال
واذا اثبتنا انه لا يمتنع ثبوت امر على تقدير المخاطب اندفع السوال واذ مهدنا مذاهب المخالفين في هذه المسئلة فقد
اتضح خلاف سائر الفرق **قال المصنف رحمه الله** لنا ان الواحد منا حال وجوده يصير مامورا بامر
الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان ذلك الامر ما كان موجودا الا حال عدمنا الى قوله ما ذكروه معارض بما ذكرناه الى اخره **قال الشارح**
رحمه الله اعلم انه قد اتضح ما ذكرناه من كلام الائمة ان مذهب الاشعري ان الامر بذاته وصفته في
الازل ولا مامور في الازل وعند بعض اصحابه الموجود في الازل ذات الامر دون صفة كونه امرا وقد سبق بيان
ذلك مفصلا مع بيان مذهب المخالفين في المسئلة فاذن هو مامور بتقدير الوجود واما انه يكون مامورا حال عدمه فهذا
ما ذهب اليه احد وهو خلاف ضرورة العقل على ما قاله المصنف وامام الحرمين فنقول استدل المصنف على صحة مذهب الاشعري
بوجهين احدهما ان الواحد منا اذا استجمع شرائط التكليف يصير مامورا بامر الرسول صلى الله عليه وسلم مع انه كان معدوما
حال الامر وثانيهما ان الانسان قد يجد من نفسه طلب من ولده المعدوم بتعلم العلم او صنعة اذا وجد واذا قدرنا ذلك
الطلب حتى وجد الطلب الولد صار الولد مطلوبا بذلك الطلب فقد صار المعدوم مامورا بتقدير وجود وقوله ولانه
لو قدرنا ذلك ليس بدليل ثان بل هو مقدمة لتقرير هذا الوجه واذا ثبت ذلك شاهدا ثبت غائبا اذ حقيقة
الامر هو الطلب النفساني وهو واحد شاهدا وغائبا هذا ما تمسك به المصنف وهو ضعيف اما الاول من الوجهين فقد
بين المصنف ضعفه بان الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بامر فان موجب الطاعة هو الله تعالى لا غير بل امر الرسول عليه السلم

لو كان ازلا [illegible]

[illegible] تعالى انه نبيا موسى عند وجودهم واستجماعهم شرائط التكليف بكذا وكذا امور المشوه الى
[illegible] عن محمد ... من حين بلوغه اوان التكليف وحصول شرطه وذلك لا يدل ر ذلك يدل على صحه
[illegible] انه واجب الطاعة حد لا ولكن وحل في زمنه عليه السلام من سمع الامر بعد بعثه السلام فلم يكن ذلك عبثا وانا
في الازل فلا استصور ذلك واما الوجه الثاني فقد ارتضاه امام الحرمين فقال ان قال امرنا في غيبه المامور ما اراه جائز
واما هو ... بتقدير الامر ... كيف يكون فاذا خاطب قام بالنفس الامر الكائن المتعلق به والكلام الازلي ...
تقديرا وهذا الذي ذكره امام الحرمين يعود الى منع حسن مع المستند وذلك هو ان يقول امر يقوم بذاته طلب التعلم
من الولد المعدوم بل الموجود في حال العلم فرض وجوده مع فرض طلب العلم منه وليس بذلك امر محقق بل مقدر وكون
كمن ... على وجه امر يقول الموجود في حال عدم الولد لا صدق فقولنا لو كان لي ولد لكنت امره بالتعلم فاذن التعلم
بذات الامر حال عدم الولد ليس الا هذه الوسيله ولا يلزم من صدق الشرطيه صدق المقدم ولا صدق التالي
لما ثبت في المنطق انه يجوز ان يركب الشرطية المتصلة اللزومية من كاذبين بل ... يحتمل الصدق **قال المصنف**
رضي الله عنه ثم ما ذكرتم معارض بالاخر وهو ان الامر عبارة عن الزام الفعل والزام الفعل من غير وجود
المامور به عبث **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان هذه المعارضة لها توجيهان احدهما ما ذكره المصنف وهو
ان الامر اللساني عبارة عن الصيغة الدالة على ان الامر الزم المامور بكذا والامر النفساني هو مدلول هذه الصيغة
العام بذات الامر اذ لا نعني بالامر اللساني والنفساني الا ما ذكرناه والاشعري معترف بهما والمعتزلة معترفة
باللساني دون النفساني واذا ثبت ذلك فنقول الزام الفعل بدون حضور المامور عبث ونظيره شاهدا جلوس الانسان
في موضع ليس عنده احد اصلا ويقول يا ... في كذا ... وعلى هذا الدليل ان العبث على الله تعالى
محال هذا هو التوجيه الاول للدليل المذكور والتوجيه الثاني ما ذكره امام الحرمين والتوجيه الثاني لم يذكره المصنف
وسيطلع مع الجواب عنه من بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف رضي الله عنه** الجواب الى قوله ولصعف هذه
الاشكال **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف اجاب عن قوله امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالخبر بان امر الله
تعالى ايضا اخبار على نزول العقاب على من ترك الفعل العلائي هذا على راي بعض اصحابنا وبه يندفع الاشكال لانا
نمنع وجود الامر من الله تعالى بل ذلك الذي تسمونه امرا هو عبارة عن الاخبار عما ذكرناه قال المصنف هذا اشكال
ونعني به ان قول القائل الامر عبارة عن الاخبار المذكور مشكل وذلك لوجهين الاول هو ان الامر لو كان عبارة عن
الاخبار لتطرق اليه الصدق والكذب ضرورة بالاخبار زمان الصدق والكذب بالاخبار وكون الامر عبارة عنه
واللازم منتف لانه لا يمكن ان يقال لمن قال قم صدقت او كذبت فالملزوم كذلك وهو المطلوب وهذا كلام حق
وقد سبق بيانه في اول كتاب الاوامر مع رفع حال من ... لان الامر لو كان عبارة عن الاخبار لامتنع العفو عن
العقاب على ترك الواجبات ضرورة ان الخلف في خبر الله محال هذا ما قاله المصنف وهو ضعيف لا يدفع ذلك بان يقول
نحن لا ندعي ان الامر عبارة عن نزول العقاب على ترك المامور به مطلقا بل ندعي كما اذا سلم عن المعارض وهو العفو
فالحاصل الى ان الله اخبر عن نزول العقاب على ترك المامور اذا لم يعف عنه بشرط ان يكون المامور به من جنس
ما يعفى عنه وبه يندفع الاشكال لانه لا يلزم من العفو ان لا يكون ترك المامور به سببا للعقاب وهذا ظاهر غايه
الظهور وقال المصنف الثاني من الوجهين الدالين على ان امر الله ليس عبارة عن الاخبار هو انه لو كان عبارة عن الاخبار
في الازل اما لنفسه او لغيره والاول محال اذ لا معنى ... فيه والثاني محال لعدم الغير في الازل وهذا الوجه
مما يحتمل وجهين احدهما بين على ان الخبر الازلي محال ويلزم من ذلك ان لا يكون الامر عبارة عن الخبر الاول هو
ان الرب تعالى يخبر عن تكليم موسى ومناداته ومناجاته واخبر عن اهلاك من كفر من الامم السالفه وكلامه حق
وصدق فلو كان ازليا لكان خبرا عن وقوع تكليم موسى عليه السلام في الازل وعن وقوع اهلاك الامم في الازل
الثاني وهو ان يقول فقد اخبر عن حوادث كتكليم موسى واهلاك بعض الامم السالفه فلو قلنا هذا الخبر قديم لم يخل

الامر عبارة عن الزام
الفعل والزام الفعل
من غير المامور عبث

اما ان يقال في الازل على ما هو ومعنى ذلك الى ان الرب تعالى في الازل من وقوع حادث وحزنه على خلاف ...
الازل اخبر على خلاف ما يعلمه بمن خبر اخر وجب انتفا تجدد الخبر الذي يعلمه وسوا المسمى عن وقوع الحوادث **قال**
المصنف رحمه الله ولصعوبة هذا الاشكال ذهب عبد الله بن سعيد الى ان كلام الله في الازل لم يكن في الازل امرا ولا نهيا ولا
خبرا وانما صار فيما لا يزال كذلك اى امرا ونهيا وخبرا وقد نسب الامام امام الحرمين هذا المذهب الى القلانسي في كتاب البرهان
فعلى هذا يندفع ما ذكروه وسوا امتنع وجود خصوص الامر والنهي في الازل لان هذه الخصوصيات حادثه وهي ...
الانفعال على ما ... ثم اعترض المصنف على هذا الجواب بان قال نحن لا نعقل من كلام الله تعالى الا الامر والنهي والخبر
فاذا قيل بحدوثها لزم حدوث كلام الله تعالى وذلك محال واعلم ان توجيهه وتحريره يقال ان الدليل الدال على ابطال
المذهب المنسوب الى عبد الله بن سعيد الذي ذكرناه منع المقدمة من مقدمات المعارضة ثم قال المصنف ان ادعيتم ان المفهوم
من كلام الله ... ما ذكرنا فعليكم بافادة تصوره اولا ثم اقامة الدليل ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدليل
على قدمه واجاب عنه بان القدر المشترك بين مفهوم الامر والنهي والخبر زائد على الخصوصيات
وثبوت كونه فعلا قائما بذات الله تعالى ... هو مثل التصديق واما اتصاف الباري به وقدمه فالدليل الدال عليه
هو البرهان الدال على كلام ... وقدمه قال المصنف رحمه الله ويمكن الجواب عن اصل الاشكال بان ما عدا السفه والحكمة مبنيه
على ما علم ... الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه وتوجيه الجواب ان يقول انا نسلم ان وجود الامر ولا مامور عبث ولا نسلم انه قبيح وكلام ذلك
مبني على قاعدة الحسن والقبح وقد سبق افسادها **تنبيهات** الاول انه قد تبين ضعف ما تمسك به في هذه المسأله فلا بد من
بيان ما هو المعتمد في المسأله فانه من اصول الاشاعره فنقول المعتمد في المسأله ان نقول اتفقنا الدليل على ان الله تعالى
متكلم بكلام قديم قائم بذاته وقد اشرنا اليه في هذا الكتاب في الاوامر فيلزم وجود الامر في الازل ولا مامور في الازل للبرهان
الدال على ان ما سوى الله حادث فاذا اعرض الخصم وقال يلزم وجود الامر ولا مامور والنهي ولا منهي والخبر ولا مخبر عنه وذلك
باطل بالوجهين احدهما انه عبث وما ... ان الامر من الحقائق المتعلقة وجود متعلق ولا متعلق به محال اجبنا عن الاول بمنع ...
الحسن والقبح وعن الثاني بالمنع وسندنا انا لا نسلم ان الامر من الحقائق المتعلقة بل يمكن ان يقال ان يتعلق بالمتعلق حادث وهو امر نسبي
والنسب والاضافات وجودها في الذهن دون الخارج واذا انتهى الحال الى هذا المنع وسنده اندفع هذا الاشكال وامثاله عن
كثير من المواضع وهذا المذهب شاذ في العقول ولا يعول عليه الثاني ان المذهب المنسوب الى عبد الله بن سعيد والقلانسي من اصحابنا الاشاعره
... اختاره امام الحرمين في كتاب الشامل فانه استدل الاسفرايني صاحب البرهان على ذلك بوجوه الاول انه اذا سلم القلانسي ان المسيح
من كلام الله قديم وكونه امرا من حقيقة النفس وصفه لذاته ويستحيل ثبوت الموصوف مع فقدان صفة النفس ولانه اذا لم يثبت
كونه امرا في الازل لا يثبت كونه امرا فيما لا يزال والا لتجددت الحقائق وصفات النفوس وذلك غير معقول فانه يقتضي تجدد حوادث
قائمة بذات الله تعالى وهو محال ويلزم منه ان لا يكون الصفة كلاما ثم يتجدد كونه كلاما وذلك محال هذه الوجوه التي استدل
في ابطال مذهب عبد الله بن سعيد والقلانسي هذه ضعيفة ومقدماتها ممنوعة وما دون على المطلوب وانت اذا احكمت ما سبق
... بانه ما ترك المنع على مقدماته على سبيل التفصيل وللامام امام الحرمين اوجه اخرى يستدل بها على ابطال مذهب عبد الله بن سعيد
... ان المامور انما يعلم ما يفهمه من قضيه الكلام ولو لم يكن الكلام اخبارا لم يتصور فهم الخطاب منه وان لم يكن نهيا لم يتصور فهم
الخبر منه كان العدد لم لم يكن اخبارا لم يكن فهمه منه فهذا اوجب كون كلام الله تعالى اخبارا او نهيا قبل فهم المامور منها
ان الفهم يعبر عن العلم ولا يعتبر العلم صفة المعلوم وان كان العلم يعتبر بالمعلوم لما صح العلم بالعدم فعلم المامور اذا علمه بصفة الطلب
يجب ان يثبت تلك الصفة للكلام علمت او جهلت الثالث حقيقة الكلام واحد شاهدا وغائبا ثم لو جاز تعدد كلام غائبا لجاز
فلو كان تعدد شاهدا واللازم باطل هذه الوجوه تمسك بها امام الحرمين في مذهب عبد الله بن سعيد والقلانسي وهي ضعيفه
وهذه الوجوه اقوى من الوجوه التي تمسك بها الاسفرايني والبحث فيها مما تركناه اختصارا واعلم ... الفطن ما حد المسأله ...
على المنع والخروج عن الاطناب فما هو من علم الكلام المسأله الثالثه قال صاحب المحصل معترضا على قول المصنف اعني بالكلام
القدر المشترك بين هذه ... اذا لم يعقل المشترك عن احد القيود لزم من حدوثها حدوثه وتوجيهه ان يقول لا نسلم القول بعدم القدر المشترك

القيود الحاصلة لانه لا ينفك القدر المشترك عن احد القيود الحاصلة دونه اذ لو انفك يلزم
[illegible] ان يكون مجردا عن ساير الخصوصيات وهو محال وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث على ما تقرر في علم الكلام
بوجود المشترك [illegible] قوله لو انفك يلزم وجود المشترك بدون
وقيل في الجواب عنه بانا لا نسلم انه لا ينفك القدر المشترك عن احد القيود
الخصوص قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن للمشترك خصوصية في الازل غير احد القيود وجاز ان يحصص في الازل بقيد
اخر مقارن لتلك القيود ولا مانع من ذلك والله اعلم بالصواب قال صاحب التلخيص اقول كلامه هذا مشكل
لوجوه الاول ان هذا يقتضي ان يكون الكلام القديم القائم بالذات امرا ونهيا وخبرا وهذا يناقض ما مر من ان
الامر حقيقة في القول المخصوص ولذلك قال بعد ذلك جعل الامر حقيقة في الصيغة اولى من جعله حقيقة في
فان الكلام القديم ليس بصيغة فلا يكون امرا الثاني انه لما ابطل قاعدة الحسن والقبح العقليين ولو وجب
تكليف ما لا يطاق وقد وردت التكاليف باسرها تكليف ما لا يطاق فقضيته قوله هاهنا المعدوم حال كونه معدوما
مامور به معلوم الفساد بالضرورة لانه لا فرق ان يقال للحجر طر اذا فهم وبين ان يقال اجمع بين السواد والبياض
وبين ان يامر المعدوم حال كونه فاذا كان احدهما معلوم الفساد بالضرورة كان الثاني ايضا كذلك الثالث انا لا نعقل
من الكلام الا الامر والنهي والخبر مع انه فسر الامر والنهي بالصيغة وجعلها حقيقة في الصيغة وجعل الخبر هو
القول المحتمل للصدق والكذب فعلى هذا كلام الغير والكلام القديم والكلام النفساني الرابع ان ما نقله عن الشيخ
عبد الله بن سعيد وارتضاه لا يستقيم لان القدر المشترك امر ذهني اعتباري لا يكون موجودا في الاعيان والكلام
هاهنا في الكلام الموجود في الخارج انه امر ونهي ام لا هذا ما قاله صاحب التلخيص ولبعضهم كلمات اخر لا بد من التنبيه
عليها وبيان ما فيها من الخلل ليحصل الاحاطة بجميع ما قيل في هذه المسئلة فنقول اجاب هذا الفاضل عن معارضة الخصم بانا نحن
نسلم ان الحسن والقبح يتطرق الى الكلام اللساني وليس هناك من يفهم هذا فيقبح عرفا واما جلوس الانسان في خلوته يتكلم في
امر معاشه ومعاده وليس هناك احد فهذا ليس بقبيح بل احود العقل حالة الخلوة ولا معنى للفكر الا الكلام النفساني
وانواع الاجارات ولا ندعي تحقق في الازل الا الكلام النفساني الذي لا ينتج حالة عدم الغير فلا عبث حينئذ لا على ما عليه
ولا على قاعدة المعتزلة في الحسن والقبح ثم قال كل احد يسند طول نهاره ولا معنى للاسناد الا الاخبار وقد اجمع العقلاء على
حسنه فلا يكون في حق الله محالا ثم قال العقد بان القدر المشترك من هذه الاقسام كلام هو ان يقول الخبر اسناد يحتمل الصدق
والكذب بما هو جزء الطلب اسناد والاقتضاء في الفعل والترك الى مكلف والتحقيق اسناد العبرة الى من من المخاطبين
فصار الاسناد العام هو القدر المشترك من انواع الكلام الا ان القدر المشترك لا يدخل في الوجود الا في ضمن احد الانواع
معتدا هل الحق دفع هذا الكلي في الوجود في الخبر جزما وفي الامر والنهي جوازا وهذا الجواز لا يعلق الله العالم فلا يكون
امرا ونهيا لان الامر والنهي يستدعي وجود المكلف واما الكلام قديم لا في نوع من هذه الانواع غير معقول بل مستحيل
بالضرورة فان اراد ان يؤمن به نوع اخر فليبرهن على بيانه والكل ممنوع اما الاول فلما مر من المعترض واجيب عنه بان لفظ الامر
حقيقة في القول النفساني واما القول اللساني فيقال ان لفظ الامر حقيقة فيه ايضا او هو مجاز فيه واذا اتضح ذلك فنقول
معنى قولنا ان الطلب القائم بالنفس امر في الازل ان الامر به امر وذاك لذلك الطلب وهو قديم وليس ذلك من صفات الافعال
على ما بينا فهذا الى مقول والاول لعطف فلانا نقض من الكلامين فلا يساوي قولنا واما الثاني فلما كان مما والجواب
بالفرق بين تكليف الموجود العاقل الخطاب وما لا يتصور وجوده من الجمع بين الضدين وغيره من المستحيلات وبين تكليف المعدوم
ظاهر لان الاول يجري مجرى الاعلام بنزول العقاب واما تكليف المعدوم حال عدمه فلان يتصور ان يكون ذلك اعلاما
في حقه بدل على العرف اتفاق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا فاهما للخطاب واما الثالث فهو مندفع
ايضا لما بينا في الوجه الاول من تحصص المقصود في الموضعين وعدم المنافاة منهما وعن الرابع لا نسلم ان القدر المشترك
امر ذهني اعتباري مطلقا بل ذلك هو الكلي المنطقي والعقلي واما الطبيعي فهو موجود في الاعيان وقد بينا ذلك
في المنطق وقد اشرنا اليه فيما تقدم من المسائل واما الذي يخص هذا الموضع فانا نقول لم لا يجوز ان يكون القدر المشترك بين

انواع الكلام

انواع الكلام يكون ازليا وله خصوص فلا يكون مجردا عن ساير الخصوصيات ثم بعد وجود المخاطب
النهي وعندها يصير امرا ونهيا وخبرا تكليفا ولا يلزم من ذلك تجدد المرادات في الصيغ الازلية لان
المجاز وهذا مذهب اصحابنا صرح به السهروردي في كتاب نهاية الاحكام واما قوله الانسان يطول نهاره يتكلم في امر معاشه
من وجود العقل حالة الخلوة فلنا الكلام في الامر والنهي ولا يسمى امورا ولا يسمى حالة الخلوة والفكر على المعاش والمعاد
حالة الخلوة غير الامر والنهي اما قوله لا عبث على كلام الاشاعرة والمعتزلة في الكلام النفساني فكلام ساقط لما علمت من
حال العقلاء والاشاعرة في ذلك ولا نزاع الاشاعرة فيما يسمى في الامر والنهي بانسام الخلاف للاشاعرة في الخبر
المؤكد ذلك في الغايب وليس الكلام في الشاهد واما قوله القدر المشترك من انواع الكلام وهو الامر والنهي والخبر والاخبار
والتحقيق بعض الاسناد ففاسد جدا وبيان فساده ان الامر لو كان كما ذكره لاحتمل التصديق والتكذيب ضرورة احتمال الاسناد
الحقيقي ذلك واللازم باطل فالملزوم كذلك ومعنى قوله اسناد الطلب الى المكلف هو ان فعل المكلف مطلوب بفعل
في الكلام في اسناد الترك والتحرير القدر المشترك هو الكلام فانا نقول الكلام اما امر او نهي او خبر والمشترك
بين كون كل واحد منها كلاما واما قوله كلام قديم لا في نوع من هذه الانواع غير معقول بل هو مستحيل بالضرورة
فجوابه يظهر بما يعلم اصحابنا في قولهم كلام الله واحد ومع وحدته نهي وخبر قال الشهرستاني في كتاب نهاية الاقدام
في قاعدة العلم وقول في الكلام بان الامر والنهي والخبر والاستخبار اجتمعت في حقيقة الكلام واجتمعت كلها
في حقيقة ولهذا اختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة الى المتعلقات وقال ايضا في قاعدة الكلام قد حكي عن بعض متقدمي
اصحابنا انه اثبت لله تعالى خمس كلمات هي خمس صفات الخبر والاستخبار والامر والنهي والنداء ولكن المشهور من مذهب الاشعري
ان الكلام صفة واحدة ولها خاصية واحدة وللخصوص وصفها حد خاص وكونه امرا ونهيا وخبرا واستخبارا اخصاص او لوازم
تلك الصفة كما ان علمه تعالى صفة واحدة يختلف معلوماتها وهي لا تختلف فكذلك علمنا بالعدم والحدوث والوجود والعدم والاجناس
والحدثان وكما لا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات فكون الكلام امرا ونهيا
اوصاف الكلام لا اقسام الكلام كما ان كون الجوهر قائما بذاته قابلا للعرض متحيزا ذا مساحة وحجم اوصاف نفسه للجوهر
وان كانت متغايرة مختلفة لذلك كون الكلام امرا ونهيا وخبرا اوصاف نفسه للكلام وان كانت معانيها مختلفة هذا نص
كلام الشهرستاني في نهاية الاقدام وينبغي ان يعلم وحدة كلام الله تعالى وكونه امرا ونهيا وخبرا على هذا الوجه واذا فهم المعنى
على هذا الوجه اندفعت الشكوك ان شاء الله تعالى واعلم انا طولنا في هذه المسئلة لانها من غوامض المسائل الاصولية والكلامية
قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية تكليف الغافل عن جاء الى قوله فان قيل الشرح
قال رحمه الله اعلم انا لا نذكر اولا ما نقله الاصوليون في هذه المسئلة من صور المسئلة ونصحح ما صح فيها بالحكم ثم
نقول قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع اذا امر الله عباده بفعل او نهى عن ارتكاب معصية لم يتوجه التكليف
بالفعل والاجتناب عن الساهي والناسي لانه لو توجه التكليف في حال النسيان والسهو لوجب عليهما ان يقصدا الى فعل العبادة واجتناب
المعصية وهو متصور لكونه ساهيا او ناسيا الذي يجعلا للامر منتهيا عن معصية النهي وتصوره لكونه ساهيا فلا يكون التكليف
متوجها اليه حال السهو والنسيان ولانه لو جاز تكليفهما لجاز تكليف النائم ولا يجوز بعض ما ذكرنا من الدليل تكليف الصبي والمجنون
لم يدخلا تحت الخطاب المقتضي التكليف لان الشرع ورد برفع التكليف عنهما وقال الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله شرط المكلف
ان يكون عاقلا فهما للخطاب فلا يصح خطاب الجماد والبهيمة بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز لا يجوز وكذلك الصبي المميز
وان قارب البلوغ ثم قال تكليف الناسي والغافل عما يكلف به محال وقال صاحب الاحكام العقلاء اتفقوا على ان شرط المكلف ان يكون
عاقلا فهما للتكليف ومن لا عقل له ولا فهم له كالجماد والبهيمة محال واما من وجد له اصل الفهم للخطاب دون تفاصيله كالصبي
والمجنون فيعتقد تكليفه الا على القول بتكليف ما لا يطاق سواء كان الصبي مميزا او لم يكن وتكليف العاقل كالنائم والمجنون
والسكران وغير المميز غير جائز واعلم ان كلام المصنف وغيره يدل على العاقل ساوى الصبي والمجنون والساهي والنائم وكل من لا يعلم
المامور به او المنهي عنه اما لجهله بان المامور به او لو صرف كونه مامورا او منهيا عنه ويقول ايضا نوع هذه المسئلة على القول بتكليف

والله اعلم

بحث الغافل عن جاير

المطاق والمخالف في المسئلة هم القائلون بان التكليف بالمحال يجوز واللائق بمذهب المصنف في هذه المسئلة القول بجواز تكليف العاقل وذلك لكونه حنفيا والعقول يجوز تكليف ما لا يطاق والمخالف في المسئلة هم القائلون بان التكليف بالمحال لا يجوز وبالجملة هذه المسئلة متفرعة على تلك القاعدة واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف تمسك على عدم جواز تكليف العاقل بالنص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث ووجه التمسك به ان الواجب ثابت والمكتوب ثابت فعبر عن الوجوب بالكتابة مجازا والعلاقة الاشتراك في الثبوت فيكون مجازا خاصا ويسمى الاستعارة واما قوله رفع القلم فهو صريح في رفع القلم الذي هو مدلوله لغة ويلزم من رفع القلم عدم الكتابة لتوقف الكتابة على وضع القلم على ما يكتب فيه ويلزم من عدم الكتابة عدم الوجوب فيكون الخبر كناية عن الوجوب على ما سبق ويلزم من هذا عدم تكليفهما لا الاصناف وهو المدعى واما المعقول فلنقدم على شرحه مقدمة متفق عليها تقرر في علم الكلام انه سبحانه عالم ويدل على هذا المطلوب حجج منها انه تعالى خالق الاشياء المحكمة ومعطي كل ممكن ما ينبغي فيها ووجوده الممكن بلغاه الى الغاية التي ينتهي عندها احد على مقتضى الحكمة الالهية والارادة الازلية وتتضح هذه المقدمة غاية الاتضاح في علم التشريح ومعرفة الحيوان والنبات والمعادن وعلم هيئة الافلاك وما فيها من الكواكب واذا كان كذلك فيلزم ان يكون عالما بما خلقه قبل خلقه وبعد خلقه وذلك لانه فاعل مختار بالبراهين الدالة على ذلك في علم الكلام والفاعل على سبيل الاختيار انما يصدر بالقصد الى فعله وايجاده وذلك بدون تصور ذلك محال ويلزم من ذلك ان يكون عالما بما خلقه وهذا البرهان هو معنى قوله تعالى الا يعلم من خلق وانت تعلم ان الكتابة بدون تصور المكتوب محال والسعي بدون تصور المسعي محال وهذه الحجة عول عليها جماعة من افاضل المتكلمين وحاصله ان شرط فعل الشيء تصور ذلك الشيء لانه لو لم يكن كذلك لبطلت تلك الحجة فانه تعالى اذا لم يكن العلم شرطا له لا يلزم من خلق الله الاشياء علمه بها فبطلت هذه الحجة واللازم باطل واذا ثبت ان شرط اختيار فعل الشيء تصور المفعول حال الفعل يلزم استحالة الفعل من الساهي والنائم والغافل مطلقا والا يلزم وجود المشروط بدون الشرط وهو محال وقد سنح وجه تمسك المصنف بالقاعدة الكلامية وتفرع المسئلة على تكليف ما لا يطاق هذا وجه دلالة فعل المختار على العلم بالمعقول واما الاحكام فله دلالة اخرى على العلم تفاصيلها لا يحتمل اصول الفقه بيانه بل موضع بيانه علم الكلام والله اعلم

قال المصنف رحمه الله فان قيل لا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم به الى قوله تعالى الجواب **الشرح**

قال رحمه الله اعلم ان هذا منع المقدمة لانا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم به وتوجيهه لا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم به وسنده ان الجاهل بالشيء قد يفعله مرة مع الجهل بالمفعول على سبيل الاتفاق بان يقال لا ندعي ان فعل الشيء مشروط بالعلم به مطلقا وانما ندعي ذلك في فعل الشيء دائما او في اكثر الاوقات وذلك لانه قد يسبق ولا يرد على هذا وقوعه مرة مع الجهل على سبيل الاتفاق قلنا الاشكال باق بحاله وذلك لانا نمنع ان فعل الشيء دائما او في اكثر الاوقات مشروط بالعلم بالفعل وهذا لانه لما سلمتم ان الفعل يصدر من الفاعل مرة بدون العلم به على سبيل الاتفاق جاز ان يقع منه دائما او في اكثر الاوقات بدون العلم به وذلك لان حكم الشيء حكم مثله وهذا لان افراد النوع الواحد متشابهة ويثبت الاحكام الجارية لتلك الافراد وان افراد النوع الواحد حكمها واحد والقاعدة مقررة في العلوم العقلية فاذا جاز وقوع الفعل من الفاعل مرة بدون العلم جاز ذلك دائما والمرتين واذا جاز ذلك فلا تعلم ذلك من بعض الاصحاب فاذا كلفه به كان ذلك تكليفا بالجائز لا بالمحال واعلم ان هذا الكلام هو سند المنع الذي ذكرناه

قال المصنف رحمه الله سلمنا ذلك لكنه معارض بامور الى قوله الجواب **الشرح قال رحمه الله**

اعلم وفقك الله تعالى ان الوجوه معارضة في حكم المسئلة وبيان ذلك ان يقول لما ذكرت وان دل على ان تكليف العاقل غير جائز ولكن معنا ما ينفيه وبيانه من وجوه الاول انه ورد الامر بمعرفة الله تعالى وذلك هو الحكم الاول قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحصيل العلم والامر مقتضاه الوجوب الثاني اجماع علماء على وجوب معرفة الله لا يعبأ بخلاف من خالف في هذه المسئلة فانه مسبوق باجماع الامة هكذا نقله شارح المحصول فثبت ان الامر وارد بتحصيل معرفة الله فاما ان يتوجه الامر على المكلف حال كونه عالما بالله او حال كونه جاهلا بالله فان كان الاول لزم احد الامرين وهو اما الجمع بين المثلين او تحصيل الحاصل وهو محال بيان لزوم احد الامرين وذلك لانه اذا كان عالما بالله وقد امر بتحصيل العلم فاما ان يكون مأمورا بعين ما هو حاصل من العلم او بغير ما هو من العلم وعلى ان يكون عالما فان كان الاول لزم تحصيل الحاصل وان كان الثاني لزم الجمع بين المثلين فثبت لزوم احد الامرين وكل

واحد منهما محال وذلك ظاهر واما اذا توجه الامر على المكلف حال جهله بالله فذلك يلزم تكليف الغافل بيانه انه والحالة هذه لا يعلم الامر اذ لو علم الامر لعلم الامر قطعا ضرورة ان معرفة الواجب بدون معرفة الموجب محال ومعرفة الامر بدون معرفة الآمر محال فلو عرف الامر لعرف الآمر واللازم باطل واذا لم يعرف الامر لم يعرف الواجب المأمور به واذا لم يعرف المأمور وقد كلف به فقد وقع تكليف الغافل وذلك هو المطلوب ولك ان توجه هذه المعارضة على وجه آخر فنقول الامر وارد بالمعرفة فاما ان يتوجه نحو العالم بالله حال علمه به او نحو الجاهل حال جهله به الاول محال لاستلزامه المحال المذكور بعين الثاني وهو يلزم المطلوب الثاني ان النظر المفضي الى معرفة الله تعالى يجب وجوبه ليس علما بديهيا او وجدانيا او علما حاصلا من الحواس الخمس وبالجملة هو علم نظري فانه لم يتناول الانسان وبابي نظر لم يعلم وجوبه بالعلم بافتقاره الى النظر وانه ليس من المبادي العينية عند الانسان حاصل لكل شخص واذا ثبت ذلك فنقول العلم بوجوب النظر المفضي الى معرفة الله تعالى علم نظري اما ان يعلم وجوب النظر المذكور عليه قبل اتيانه بالنظر المفضي اليه او بعد اتيانه به فان علم وجوبه قبل اتيانه به وهو قبل اتيانه به لا يمكنه ان يعلم وجوبه لتوقفه على ذلك النظر وعلى اتيانه به فيلزم تكليف الغافل لانه العلم بوجوب النظر في حالة لا يمكنه العلم وذلك هو تكليف الغافل وان علم وجوبه عليه بعد اتيانه به النظر وبعد اتيانه بالنظر وقد حصل النظر فيلزم احد الامرين وهو اما التكليف بالجمع بين المثلين او التكليف بتحصيل الحاصل على ما سبق بيانه وهما محالان والتكليف به والحالة هذه محال واما المعارضة الثالثة والرابعة فظاهر غنية عن الشرح

قال المصنف رحمه الله نحن لا ندعي ان وقوع الفعل من العبد مشروط بعلمه بل ندعي ان اختيار العبد فعلا معينا لغرض الخروج عن عهدة التكليف مشروط بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا تقدح فيه ما ذكروه الى قوله المسئلة الثالثة **الشرح قال رحمه الله**

اعلم ان المصنف كان ادعى في اول المسئلة ان فعل العبد مشروط بالعلم به ووجه على نفسه السؤال الاول الذي شرحناه فلما توجه عليه ذلك السؤال اعرض عن تلك الدعوى على تلك الصورة وادعى ان اختيار العبد فعلا او تركا لغرض الامتثال والخروج عن العهدة مشروط بالعلم بذلك الواجب او بذلك المنهي وهذه القضية بديهية بداهتها عن البرهان واذا لخص الدعوى على هذا الوجه اندفع ذلك المنع ولم يبق الا الجواب عن المعارضات واعلم ان الغرض باطلاق الدعاوي اولا وتقييدها ثانيا تنشيط المباحث اما المعارضة الاولى فقد تقدم ذكرها في مسئلة تكليف ما لا يطاق وقد نبهنا على الجواب عنها واما المعارضة الثانية فقد اجاب بعضهم عنها بمنع كون وجوب النظر نظريا وزعم ان وجوب النظر ضروري وهو ضعيف وذلك لما بيناه اول الكتاب واعان المصنف هاهنا فقال كون النظر واجبا يتوقف على كونه مفيدا للعلم في الالهيات ومفيدا لا نادرة وهذا التوقف ظاهر لانه ان لم يفد فلا سبيل الى الحاق ما لا يفيد المطلوب لاحل سبيل وان لم يكن مفيدا ولا حاجة ايضا لحصول المقصود بالامر الآخر والمقامان نظريان لان كون النظر في الالهيات مفيدا للعلم نازع فيه جمع من العقلاء بعد ان سلموا افادته للعلم في الحسابيات والهندسيات ومذهبهم ليس باطلا بالبديهة بل لا بد من نظر لابطال مذهبهم وقد ثبت كون المقام الاول نظريا واما المقام الثاني فقد ادعى اكابر الصوفية ان الزهد في الدنيا والعلب الخمسي مع تبديل الاغذية وعدم الاشتغال بالحمامات بما يوجب انصراف النفس الى جانب القدس وحضورها مع المواظبة على الذكر فليستعد النفس لقبول الفيض وبه تحصل العلوم وشرط حصول هذا الفيض بهذا الطريق ان تكون النفس الناطقة استعداد لهذا النوع من الفيض بالطريق المذكور فليس كل من يشتغل بصفة الناظر بهذا الطريق حصلت له العلوم بل كان العلوم البرهانية حصولها لطالبها بالتعلم والدراسة مشروطا بالاستعداد فكذلك هذا النوع ولكل واحد منهما استعداد خاص فحاصل المواهب الالهية لا سبيل الى اكتسابه وكون هذا الطريق لا يفيد العلم ليس معلوما بالبديهة فاذا امكن سد هذا الطريق كان ذلك بالنظر على انه لا سبيل الى افادته فان سلوك طرق الرياضات مقرونا بالاستعداد مع شروطها قد يفضي الى العلوم في حق طائفة كثيرة من الاولياء ولا شك في صحة هذا الطريق وايصاله الى المقصود وهذه الطريقة اشرف عندي من سلوك طريق البراهين والتكلف ثبت ان العلم بوجوب النظر ليس ضروريا لكونه موقوفا على مقامين نظريين والموقوف على النظر نظري واذا ثبت ضعف هذا الجواب فالجواب عن هذه المعارضة على راي المصنف ان قال المصنف واعلم ان هذه الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق وجهه انه اما ان يعلم وجوب النظر اثباته بالنظر او بعد اتيانه به والاول ملزوم لتكليف الغافل وهو تكليف بما لا يطاق والثاني ملزوم للتكليف بالجمع بين المثلين او تحصيل الحاصل وهما محالان فيلزم من كل واحد تكليف ما لا يطاق وما في الكلام ظاهر الى اخر هذه المسئلة

تنبيه اعلم ان المعارضة الاولى من المعقول لم يبحث المصنف ان قال

...والجواب ... هنا ما [illegible] مستثنى ومعنى ذلك انا لا ندعي ان تكليف العاقل لا يجوز مطلقا وانما ندعي انه لا يجوز فيما عدا صورة
المنطوق ... والجواب ليس بحق نقول عليه لانا نقول لو لم يجز تكليف العاقل فيما عدا تلك الصوره لا فضى ذلك الى تعطيل ...
... ووجه ما سبق وهو انه لو كلف به فاما ان يكلف به قبل الاتيان بالنظر المفضي اليه او بعده واياما كان يلزم التكليف
بما لا يطاق ... الجواب واجاب عن وجوب معرفة الله بالاستثنا ايضا وهو فاسد ... بما ذكرنا **تنبيه** ما ان اعلم انه يمكن
الجواب عن الوجه الثاني من المعقول بالنقض وهو انا نقول لا نسلم ان النظر الى معرفة الله واجب واعلم ... ذلك ان لو كان ...
البرهانيه واجبه بل الواجب الاعتقاد المطلق والدليل المذكور لبيان وجوبه قد بين ضعفه في علم الكلام واما قوله تعالى
قل انظروا فدلالته ظنيه على ما سبق بيانه في اول الكتاب ان دلالة الالفاظ ظنيه والله اعلم لا نسلم تكليف الغافل
عن الامر او ... تكليف المعدوم ... ولم يجوز هذا فان قلت هناك يجوز بشرط ان يصير ملتزما
بالفعل بعد الوجود قلت ايضا ههنا كان يجوز وبعد زوال الغفلة ملتزم بالفعل ايضا ولا نسلم ان فعل الشي مشروط
بالعلم فان الافعال الطبيعيه وافعال الاشيا المسخره افعال صادرة عن فاعلها ولا شعور لهم بها ... الا ... تبتل
... ذلك ولكن لا نسلم انه مشروط بالعلم بعد ذكر الامر به وكلامنا عن كونه الفعل ... مباشره فلم قلت انه
يشترط في ورود الامر بالفعل علم المامور بورود الامر به وان قال بانه اذا لم يعلم بورود الامر به لا يمكنه قصد الامتثال
قلت هذا مسلم ولكن الشان في هذا الاستدلال الذي ذكره ولا تعلق له بما نحن فيه وهو قوله لو لم يكن مشروطا بالعلم
لما امكن الاستدلال بالاحكام على العلم فان هذا لا تعلق له اصلا بما نحن فيه لانا نريد ههنا ان يشترط ان من لا يعلم
ورود الامر الاتيان بالفعل على وجه الاحكام والاتقان فان احدهما عن الاخر ... الاسوله لمطالب الملخص
اوردها من غير جواب ونحن نجيب عنها ان شا الله تعالى وقال عن المذكور في الحديث الجنون والنوم وهما نوعان عظيمان من
الغفله التي تعرض للمشروط ولا يلزم من سقوط التكليف باعظم انواع الغفله سقوطه باخفها ولا نسلم ان فعل الشي مشروط بالعلم
به فانه يصدر من بعض الحيوانات البهم افعال محكمه كالنحل وغيره ولا نسلم ان حكم الشي حكم مثله بل ذلك في العقليات واما في
العاديات فلا سلمنا ذلك اي وقوع الاتيان من الانسان دايم ولكن لا نسلم ان التكليف بذلك تكليف بما لا يطاق بل
هو تكليف بما لا يطاق ... انه لا يلزم من كون الشي واقعا ان يكون مقدورا مكتسبا فان التارك ...
منه واقع منه وليس بمكتسب لان شرط المكتسب ان يكون للفاعل فيه اختيار من جلبه او دفعه فالتارك لا يتفق له ... دفع
الترك الذي ... لذلك ... لا اراده له فيه فهو غير مكتسب ولا تكليف به هذا ما اوردوه والكل فاسد وبيان فساده هو انا
نقول المدعي ان العاقل لا يكلف في حال غفلته ... للناعليه واما المعدوم فلم يقل احد انه يكلف حين عدمه بل انما يجوز
ان يكون المعدوم مامورا به حين وجوده وبلوغه واستجماعه شرائط التكليف فانه احدهما الى الاخر ... هذا السوال ... على
عدم تصوره المسله اما قوله لا نسلم ان فعل الشي مشروط بالعلم به فقد اورده المصنف واجاب عنه ... المدعي ... بين
بيانه اما قوله لا نسلم ان فعل الشي مشروط بالعلم بورود الامر وان قال بانه اذا لم يعلم ذلك لم يمكنه قصد الامتثال قلت
هذا مسلم ولكن الشان في هذا الاستدلال الذي ذكره الى اخره اعلم ان المعترض توهم ان المصنف استدل على اشتراط العلم
بورود الامر ... الاحكام والاتقان واورد هذا السوال ولعمري انه وارد لو كان المراد من كلام المصنف ما فهمه وليس كذلك
المصنف الاستدلال ... الاحكام لما شرع في الجواب وادعى ان اختيار المكلف فعلا او تركا لغرض الامتثال مشروط
الامر او ... النهي والعقيبه بديهيه واذا فهم الكلام على هذا الوجه اندفع ما ذكره واما ما ذكره المعترض الاخر وهو الفرق
بين الجنون والنوم وغفلة المستيقظ ... لما بينا ان من صوره المسله الصبي والجنون على ان الغفله اذا انتفت فيهم الخطاب
فلا فرق بين قليلها وكثيرها اما قوله لا نسلم ان فعل الشي مشروط بالعلم به فلما هذا المنع اورده المصنف واجاب عنه بتعيين
المدعي وتفسيره واما قوله لا نسلم ان حكم الشي حكم مثله بل ذلك في العقليات دون العاديات فكلام ساقط لانه منع لسند المنع
لان هذا الكلام ذكره المصنف على هذا الوجه وقد بينا غير مرة ان منع سند المنع فاسد واما قوله لا نسلم ان يكون الشي واقعا
يلزم منه ان يكون مقدورا مكتسبا قلنا لا نعني انه يكون مقدورا مكتسبا بل نقول انه يكون جايز الوقوع فلا يكون من محل النزاع

لا يكون التكليف به ... تكليفا بما لا يطاق بل يكون تكليفا بما يطاق قال صاحب التنقيح ... على ... الوضع ...
... الراجح فانما صح الرفع مع عدم الجواز لان الحكم على ذي الصفه ليس حكما بشرط الصفه والا لما صح قولنا ... يتحرك
لا يسكن وهو متحرك واذا ثبت هذا فمعقول القول فيه انه نايم او مجنون كان مكلفا وقد انقطع عنه التكليف بالنوم والجنون ...
ان يعلم الرفع ... العلم بخلاف الجماد واما الصبي المميز فالرفع عنه لطف ورحمه وتكليفه جايز فلما بطل ما ذكره بالصبي الغير المميز واما
عرفت ما قيل فيه والله اعلم بالصواب **والمسئلة الثالثة** في واصح عنيه عن الشرح والحديث الذي تمسك فيه
بحث وهو انه لا يمكن ... الا ... لان قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات كلام غير تام بنفسه فاما ان يضمر فيه رجل او
يصح او يوجد والا الاستدلال لا باضمار يصح وذلك بحث خرج ... قال صاحب التنقيح المعتمد اسا... لتعقل ... تمسك بالحديث
ولا بد من بسط الكلام لزياده الايضاح فنقول الاحكام الشرعيه خمسه الايجاب والندب والاباحه والتحريم والحكم بالكراهة
فيجب ان يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختياريه بجهة ضرورة فاول ما يتعلق الايجاب الواجب وعلى قياسه المندوب والمباح
والمكروه والمحرم ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعه وعباده له الثاني ما شرع لرد المغصوب وامثاله فلا يشترط
النيه المقصوده فان المصلحه المقصوده منها وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود ... كان عاريا
عن النيه او مقرونا بها واما المندوبات فيفتقر الى قصد ايقاعه طاعه ليثاب عليها واما المباحات فلا يفتقر الى النيات
... ان اراد ... عليها ... واما المحرمات فلا يفتقر الى النيه في الخروج عن العهده بمجرد الترك وان قصد
... الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتثال وحصوصا اذا استبعه النفس وصرف نفسه عنها ومما ذكرنا يعلم حكم المكروهات
واعلم انه ... عن الواجب فعله طاعة لله وعباده سيان اول ... النظر المعرف لوجوب النظر فانه لا يمكنه القصد الى ايقاع
الواجب طاعه الا اذا عرف وجوبه وهو المراد بالنيه ههنا فانه لو شرطت النيه المعتبره لقصد ايقاعه طاعه يلزم التسلسل الى
اشتراط نيات النهايه دفعه واحده وهو محال وغلط من توهم انه لا حاجه الى قوله يلزم التسلسل فان النيه هي المحرم والمبيح
ذاتيها لما بينا ان المقصود بالنيه ههنا ليس هو النيه التي هي التمييز بل قصد ايقاعه طاعه وافتقار ... الى دعوى
استلزامها التسلسل واضح **تنبيه** اعلم ان العقلا اختلفوا في الواجب الاول ... على قول من قال يجب معرفة الله
بالبرهان ولا يكفي المطابق التقليد على مذاهب الاول المنقول عن ابي الحسن الاشعري ان اول الواجبات العلم بالله تعالى
الثاني انه النظر المودي الى العلم بحدوث العالم ومعرفته وهو المنسوب الى ابي اسحق الاسفرايني الثالث انه القصد الى النظر
الصحيح وهو اختيار امام الحرمين رحمه الله في الارشاد وقيل اول الواجبات الشك وقيل انه مذهب ابي هاشم وقيل الشك
الذم ... اول الواجبات الخروج عن الشك والقصد الى النظر الصحيح وقيل اول الواجبات العقد السليم وهذا هو قول من يقول
لا يجب على العوام معرفة الله بالدليل ولا يمكن ... على قول من قال بوجوبه ... مذاهب المنقوله في هذه المسئله
صرح بنقلها شارح المحصل في شرح المحصل وقال المصنف في المحصل بعد نقل هذه المذاهب ان الخلاف لفظي وذلك لانه ان اريد بالواجب
الواجب بالقصد الاول فلا شك ان القصد المعرفه عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل النظر مقدورا فان اريد به
الواجب كيف كان فلا شك انه القصد **قال المصنف رحمة الله المسئلة الرابعة** في ان المكره على الفعل
هل يجوز ان يومر به او بتركه الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان الناس اختلفوا في ان المكره على
الفعل هل يكلف بفعل ما اكره عليه وهل يكلف بترك ما اكره عليه ولنشرح مذاهب الناس في المسئله فنقول قال الغزالي في المستصفى
فعل المكره يجوز ان يكون مدخلا تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمه لان الخلل ثم في المكلف لان المكلف به فان
شرط التكليف الفهم والعقل وذلك في المجنون والبهيمه معدوم والمكره يفهم وفعله في حيز الامكان اذ يقدر على تحقيقه وتركه
فان اكره على ان يقتل جاز ان يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف الهلاك وان كلف على وفق الاكراه فهو ايضا
ممكن بان يكره بالسيف على قتل حيه همت بقتل مسلم او بحب قتلها او اكره الكافر على الاسلام فاذا اسلم نقول فقد ادى ما كلف به
وقالت المعتزله ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما اكره عليه فلا يبقى له خيره وهذا محال لانه قادر على تركه ولهذا يجب
ترك ما اكره عليه اذا اكره على قتل مسلم وكذلك لو اكره على قتل ... وجب ... قتلها واذا اكره على ادائه الخمر يجب ... اراقته وهذا ...

ويقرب منه عود جواز الاستثناء انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له باعث الامر دون باعث الاكراه فان اقدم للخلاص عن سيف
لا يكون عن الشرع وان انبعث بداعي الشرع بحيث لو كان يفعله لولا الاكراه بل لو كان يفعله لو اكره على تركه فلا يمتنع وقوعه
طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجدت صورة التخويف فلنتنبه لهذه الدقيقة قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع المكره يدخل
في الخطاب على سبيل التكليف حال الاكراه وقال المكره على الاختيار بجامع الفعل والتاويل لانعقاد الاجماع على ان المكره
على الفعل مأمور باجتناب القتل ودفع المكروه عن نفسه وانه اذا قتل من اكره عليه وذلك يدل على انه مكلف حال الاكراه
وقال ابن برهان في كتابه المسمى بالبرهان وفي كتابه المسمى بالوسط في اصول الفقه المكره عندنا مخاطب بالفعل الذي
عليه ونقل عن اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه انه غير مخاطب وانعقد الاجماع على انه مكلف باعدام ما اكره عليه من الافعال
ونقل عن المعتزلة ان المكره غير مخاطب وهذا خطأ في النقل عنهم لان عندهم المكره مخاطب بل هو اولى بالخطاب
بسبب انه مأمور بترك الفعل الذي اكره عليه وواجب عليه الامتناع والاستسلام من عود ذلك الاجر والثواب الاوفر
العلماء ولوا في كتبهم ان الملجأ غير مخاطب وظنوا ان الملجأ والمكره واحد فنقلوا عنهم ان المكره غير مخاطب والملجأ عندهم
غيره فالملجأ هو الذي لا قدرة له على الترك بل يكون مدفوعا ومحمولا بالمبلغ جما فاشاكل وسال رحل شديد
رباطا والقي على طهر انسان بحيث لا يمكنه الاندفاع لو دفع اي البحار او دفع وهو لا يقدر على ترك ما دفع اليه فهذا صورة
الملجأ عندهم وهو ليس بمكلف لانه ليس بقاصد ولا قادر واما المكره فله قصد وقدرة فكان مكلفا وقال صاحب
يصح تكليف المكره فانه متى فعل وهو قادر فعلم ان العقل فقد صح الامر بفعل لان الانسان نفسه مضطر الى
المعرفة هذا بناء على ظنهم ان ليس اختيارا لفاسد فان الاختيار المسلوب عنه هو انه لو خلي ودواعيه لم يفعل وهذا اراده
اتباع الفعل فانه بحيث لو لم يرد ان يفعل واحاد العقل تعذر وما اوقع الفعل الخز عليه ومدبله لان ...
لسلاحيه او كما قال الا انه لا يكون بحسب داعي الشرع فلا يثاب من تلك الجهة قال صاحب الاحكام اختلفوا في الملجأ الى الفعل
بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا او عدما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد الاضطرار
بسبب ما يصدر منه من الحركة نسبة حركة المرتعش فلا يكلف به ايجادا او عدما الا على القول بتكليف ما لا يطاق
وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع الوقوع سمعا للخطاب المشهور والمراد منه رفع المواخذة واما المكره ... الى ذلك الحد
فتكليفه جائز عقلا وشرعا واما الخاطي فهو غير مكلف فيما هو مخطي فيه وهذا بعينه اختيار ابن الحاجب قال الانباري
لعل الجمهور يجوزون تكليف المكره بفعل المأمورات وترك المنهيات ومنعت المعتزلة تعلقه على وفق الاكراه وجوزوا
التكليف على خلاف الاكراه كما يحرم عليه قتل من اكره على قتله وفرق الحنفية بين الاقرار بالاسباب وبين انشائها فلا يؤثر
عندهم في الاقرار ويؤثر في الانشاء واعلم ان بعضهم ذكر هاهنا من الفروع وليس هنا داخلا في نظر الاصوليين فهذا ما ذكرناه
وقال الشيخ تكليف المكره على وفق الاكراه وعلى خلافه جائز هذا هو الكلام في نقل ما اختاره كل الائمة من المذاهب
المنقولة في هذه المسئلة واما الدليل الذي تمسك به المصنف مع ما فيه من السؤال والجواب فقد ذكر في اول الكتاب وقد
شرحناه فلا نعيده والله اعلم بالصواب **قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة** ذهب اصحابنا
الى ان المأمور انما يصير مأمورا حال وجود الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام له بانه في الزمن الثاني يصير مأمورا
وقالت المعتزلة انما يكون مأمورا بالفعل قبل وقوع الفعل الى قوله فان قلت **الشرح قال رحمه الله**
اعلم وفقك الله تعالى انا ننقل اولا ما قاله ائمة الاصول في هذه المسئلة من نقل المذاهب فيها وما اختاره كل واحد
ثم نشرح ما قاله المصنف فنقول قال الامام الحرمين في كتاب البرهان ذهب الاصوليون من اصحاب ابي الحسن الى ان الفعل
حال الحدوث مأمور به ونقلوا عن المعتزلة خلافهم ومصيرهم الى ان الحادث لا يتصف بكونه مأمورا به وبنا المشايخ هذه
المسئلة على الاستطاعة وتعلقها بالفعل حال الحدوث فان الحادث يتصف بكونه مقدورا في حال الحدوث وزعموا انا
من حيث نعتقد كون الحادث مقدورا بالقدرة الحادثة تعلقا بالاستطاعة نحكم على مقتضى كونه مأمورا اذ سبب الامر به
والمعتزلة بنت ذلك على اصلها استحال تعلق الامر بالحادث من حيث انه حادث ليس متعلقا للقدرة كالباقي المستمر الوجود وقال

مقدورا لا يكون مأمورا به ومذهب شيخنا رحمه الله ان القدرة الحادثة تقارن المقدور ولا تسبقه وليس امتناع
تقدمها متلقى من قصان القدرة فان القدرة الازلية متقدمة على الحوادث وانما امتنع تقدمها لعدم الحادثة على
راي ابي الحسن من حيث اعتقاده استحالة بقائها وهذا يطرد في الاعراض اجمع ولو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث
المقدور فلا يكون المقدور متعلقا للقدرة وذلك مستحيل عنده ومذهب ابي الحسن يحط عندي في هذه المسئلة فاما مصير
...تعلق القدرة الحادثة بالحادث في حال حدوثه فلست ارى ذكر حاصل عنه ولكني اكتفي الان في مقصود المسئلة بما اقول
... المتعلق حكم الامر بالقدرة على مذهب ابي الحسن فان القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق اهل الاسلام ولا
قدرة له على القيام في حال القعود على مذهب ابي الحسن فكيف يستقيم له تلقي حكم تعلق الامر من تعلق القدرة ومن لا قدرة له
... فما يقدر عليه ولو تركنا على حكمه في المصير الى ان الحادث مقدور مستحيل مع ذلك كونه مأمورا به فان اقتران القدرة
... معناه ان الحادث مهما وقع وقع مقترنا به بمثابة منزلة العلة المعرفة بالمعلول فهذا وجه هذه المسئلة ان الجهة
... ولي لوجه الحق خطر لي في معارضه ذلك ان القدرة لا توجب للمقدور لعينها اذ لو وجبت لاستحال خلو القدرة
عن المقدور وذلك يبطل اثبات القدرة الازلية اذ لو فرضنا ان العالم ما كان ازليا والازلي يستحيل ان يكون مقدورا
... خروجه عن كونه مقدورا بسقوط القدرة او وجود القدرة بدون مقدور محال ومن انصف من نفسه علم ان معنى القدرة
التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وهو غير متحقق في واقع حادث حالة الحدوث فلو سلم لابي الحسن ما قاله في
القدرة جدلا من سبيل القدرة مع المقدور سبيل العلة مع المعلول وهيهات ان يكون الامر كذلك ولو كان كذلك فلا يتحقق معه
كون الحادث مأمورا به فان الامر طلب واقتضاء وكيف يتصور ان يطلب كائن في نطلب حاصل فلا ارتضي هذا المذهب لنفسه وقال
قال الغزالي في المستصفى لا امر الا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في اول حدوثه مأمورا به كما كان قبل الحدوث او يخرج
عن كونه مأمورا به كما في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد اصول الفقه ذكره وقال القاضي
عبد الوهاب المالكي في الملخص اختلف الناس في تقدم الامر على وقت الفعل وهل يكون قبل تقدم امرا على الحقيقة ام لا وفي تعلق الامر بالفعل
حال الحدوث ولا خلاف بين اصحابنا المتكلمين في وجوب تعلق الامر بالفعل حال وقوعه وعند المعتزلة انه لا يجوز ذلك وانه لا بد
ان يكون متقدما على وقت الفعل واما تقدم الامر على وقت المأمور به فاختلفوا فيه فقال اكثر شيوخنا ان الامر على الحقيقة الثاني
هو الايجاب والالزام لا يتقدم وقت الفعل لان الذي يتقدم انما هو اعلام وانذار وان الامر على الحقيقة هو الذي يقارن وقت
الفعل وقال الباقون من اصحابنا انه متقدم على وقت الفعل واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الاوقات فقال قائلهم
مع اصحابنا على وجوب تقدمه ... في المأمور به فمنهم من قال لا يجوز تقدمه عليه باوقات كثيرة ولا يجوز الا بوقت واحد
الا لمصلحة ومنهم من يشرط في ذلك شروطا اخر من كون تقدمه صلاحا للمكلف لوازم وكون المكلف في جميع تلك الاوقات
حاصلا متمكنا مستكملا لشرائط التكليف والذي يختاره القاضي ان الامر المتقدم يجب تقدمه على الفعل بوقت او اكثر وقت ادراكه
واستكمال سماعه لحصول الفهم والعلم بالمراد به وقال بعد ان قال انه يصح انقطاع الفعل في حال العلم بما تضمن الامر فانه
يحتاج المكلف الى تقدم ذلك منه على وجوب الفعل المنتهي الى حد تأمله ثم تقدم على انقطاع ما قد حصل له للعلم به والا كان
على انقطاع ما لم يعلم وجوبه وقولنا يتقدم الامر لا ينافي قولنا ان الامر يتعلق بالمأمور حال وجوده فان المتقدم اراد وقعد
وحال حدوث الفعل هو امر على الحقيقة والكلام في هذا من وجوه احدها في وجوب تقدم الامر على وقت المأمور به الثاني في كونه لا يخرج
عن كونه امرا وان كان اعلاما والثالث في تعلق الامر بالفعل حال احداثه والرابع في مقدار ما يتقدم به الامر على الفعل من
الاوقات وقال الماوردي مذهبنا تعلق الامر بالفعل قبل وجوده تعلق انشاء واختلف اصحابنا فمنهم من قال هما سواء والامر متعلق
بالفعل فيهما تعلق الزام ومنهم من قال اما حال الوجود فتعلق الزام واما قبل الوجود فتعلق اعلام وقال ابو الخطاب الحنبلي في كتابه المسمى
بالتمهيد الامر يتناول المعدوم من الذين هم في علم الله تعالى انهم سيوجدون مكلفين وبه قال الاشعري وبعض الشافعية وحكي الكلام عن
المعتزلة واكثر اصحاب ابي حنيفة انه لا يتناول المعدوم وتخصيص بالموجودين ثم اختلف فمنهم من قال بالاول والامر المعدوم امر اعلام وقال
هو امر الزام وهو الذي يذهب اليه وقال بعضهم يكون الامر المعدوم بشرط ان يكون هناك موجود يتوجه اليه الخطاب وقال الخلاف

اتفاقًا الجميع لما قاله اذ الوجوب على الجو الذي يلزمنا لو كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم موجودين من غير تبليغ هذا اذا ثلثنا الامر
متعلق بالمعدوم واما اذا قلنا لا يتناولنا نحتاج الى قياس ودليل آخر لايجاب الموجود في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزمان
لا احتياج الى ان نقل الحنبلي ان الامر انما يكون امرًا حال الفعل وقبله اعلام وقال صاحب الاحكام اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل
قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوثه واختلف في تعلقه به في اول زمن حدوثه فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة
واختار صاحب الاحكام مذهب الاشعري وقال ابن الحاجب التكليف بالفعل حال حدوثه خلافا للاشعري وشبهته للامام ومال
ابن الحاجب الى ما اختاره الامام هذا هو الكلام في منقول ائمة الاصول في هذه المسئلة واذا تاملت المسائل لا يخفى عليك
العدول المشترك من منقول الكل وما العمود به بعضهم **تنبيهات** الاول ان مذهب الاشعري انقطاع تعلق
الامر انتفاء من الحدوث ومذهب المعتزلة انقطاع تعلق الامر اول زمن الحدوث وفي زمن الحدوث موافق في التعلق بالاجماع
حيث تعلق زمن الحدوث والمعتزلة ينفونه وقبل زمن الحدوث بلا خلاف في التعلق والمعتزلة حيث التعلق قبل زمن الحدوث والاشعري
ينفيه الثاني اعلم ان قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع لا يناقضه قولنا الامر انما يصير امرًا حال الحدوث نعم الذي يوهم
التناقض قولنا المعدوم مامور في الازل فانه يناقض قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع فعلى هذا كذلك فلا بأس فيه
بيانه هو انا اما ان نفسر قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع بعدم العلم او نفسره بعدم الحكم الان فسرناه بالاول فلا يناقض
واما ان فسرناه بالثاني فالتناقض مندفع ايضا وذلك لانا نقول ذات الخطاب في الازل وتعلقه بالمكلف موقوف على وجود
بمعنى قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع اي لا تعلق فلا تناقض ايضا الثالث انه قد سبق ان المجد ابن تيمية
توهم التناقض في قولنا ان الامر انما يتحقق حال حدوث الفعل ودفع هذا التناقض ان نقول ان اخبرنا ان الامر الا ان
ان اخبرنا ان خصوص كونه امرًا حادث على ما هو مذهب القلانسي وغيره فلا تناقض وان لم نخبر بان في ذلك
نعم يختلف نسبة في الازل نسبة بها صار الزامًا خاصًا وهو انه الزام للمامور الفعل الفلاني على تقدير
وجود شرائط التكليف عند حدوث الفعل ثم تعرض له نسبة اخرى وهو حال وجود المكلف واستجماعه
شرائط ال الفعل بجزم امر احسن والفرق بينهما ان في الاول كان الزامًا على تقدير خاص وهو الذي
سبق واما اذا الفعل فقد وقع ذلك التقدير فالامر الان حسم امر محقق والله بعينه وخصوصه مستقل
عن الاول لان الثاني الاول بانه تقدير وجود المكلف وحدوث الفعل فهو مغاير لهذا الامر بالشخص فالمسبق للازل مغاير
للثابت عند حدوث الفعل بالشخص وان كانت حقيقة الامر واحدة فاذا قلنا الامر انما يكون امرًا عند حدوث الفعل او قبل حدوث
الفعل بلا تقدير فان ذلك نعني به هذا الامر الخاص عن الازل وهو الامر المقارن للحدوث ولم يكن انتفاؤه للامر المطلق
فلا تناقض واندفع بهذا التحقيق التناقض في قوله في مسئلة تكليف ما لا يطاق الامر قبل الفعل والاستطاعة مع الفعل
واندفع ما الزم للخصم واعلم ان القاضي عبد الوهاب المالكي صاحب الملخص قال في الملخص الامر ضربان احدهما دلالة على
الحكم وحث عليه وترغيب فيه وهذا الامر من حقه ان يكون متقدما على الفعل المامور به ولا يقارنه حال وجوده لانه متى
قارنه خرج عن ان يكون دلالة عليه ومنها ما يقارن المامور به وهذا ليس بدليل عليه اي على المامور به في تلك الحالة ولا ترغيب فيه وانما هو
امر للفاعل بان يكون فاعلا فقط فان قيل فكيف تستمر لكم هذا مع قولكم ان الامر المتقدم على وقت الفعل هو نفس الامر المتعلق به
حال الحدوث قيل له نحن ان لم نعد ذلك فانا نقول حال تقدمه على المامور به يكون دليلا عليه وترغيبا فيه وحال وجود الفعل المامور به
يخرج عن ذلك فان قيل فيصح من ذلك وجود الدليل فيصيره دليلا ومرة غير دليل قيل له نحن لا ننكر ذلك لا لمعنى يرجع الى نفس الدليل لكن
لبعض احوال المدلول لانه انما دل عليه على تلك الحال وذلك كخروج الخبر عن ان يكون خبرا عن الموجود اذا عدم لبعض احوال المخبر عنه
لا لبعض الخبر واجلاله هذا ما قاله هذا الفاضل وهو كلام حسن دافع للتناقض الرابع فتبين مما ذكرناه ونقلناه عبارات
الائمة واجلائهم ان الامر المتقدم هو محض الزام او اعلام بانه سيصير مامورا وقد توهم بعضهم ان الاعلام عبارة عن الخبر اللازم
للامر بانه لا يعلم ولا يحتمل التصديق والتكذيب وهو فاسد اما اولا فمن حيث النقل واما ثانيا فلان ذلك الخبر لازم لا للامر سوا
فلما ان الامر المستلزم اعلام او الزام وهذا الخبر يحصر بكونه اعلاما بالخبر المذكور للايجاب والندب والكراهة والتحريم والاباحة.

واما ثانيا فلانه فلا تصور وجود خبر لا يحتمل الصدق في اللذين من حيث مفهومها علم من جعل الخبر اعم منه واذا فهمت هذا فنقول
في المذاهب المنقولة في المسئلة فلنشرح الدليل بما فيه من الخلل فنقول الدليل على ان المامور انما يكون مامورًا به حال الحدوث المذكور
هو انه لو امتنع كونه مامورًا به حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورًا به حال حدوث الفعل لامتنع كونه مامورًا به قبل الفعل لانه
يكون مامورًا به مطلقا وذلك لانه لو لم يكن مامورًا به حال حدوث الفعل لم يكن مامورًا به حال المباشرة فاما ان يكون الفعل قبل
الفعل ممكنا او لا فان لم يكن حينئذ يلزم ان لا يكون مامورًا ح لكونه مكلفا بالمحال ح وبطلانه على راي المعتزلة فلا يكون
مامورًا به قبل الفعل والتقدير انه غير مامور به حال الحدوث فلا يكون مامورًا به مطلقا فقد صحت الملازمة واما اذا كان
الفعل ممكنا في تلك الحالة مفروضا واقعا اذ الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال واذا فرض ذلك كان مامورا به حال
الملابسة والمقدر انه غير مامور به في تلك الحالة فيلزم اجتماع تلك النقيضين واذا ثبت ذلك فنقول لو كان مامورًا حال حدوث
الفعل لزم احد الامرين وهو اما ان لا يكون مامورًا به مطلقا او لا يكون مامورًا به حال الحدوث والا تلزم اجتماع النقيضين وكل واحد
منهما منتف اما ان لا يكون مامورا مطلقا فبالاجماع لانه مامور في احدى الحالتين باجماع المسلمين واما استحالة فقد صح عنه عن الثاني
ويلزم من انتفاء كل واحد منهما انتفاء الملزوم وهو امتناع كونه مامورًا حال الحدوث او عدم كونه مامورًا حال الحدوث فيكون مامورًا
حال الحدوث وهو المدعى وهذا هو تحرير الدليل المذكور فان الشارح الذي ذكره لتقرير الملازمة لا يلزم منه ان لا يكون مامورًا
حال الطاهر فلنعلم كما ذكرناه واعلم ان هذا الدليل ضعيف وبيان ضعفه انا نقول لم لا يجوز انه اذا نفي اجتماع النقيضين
لزم انتفاء الملزوم وهو عدم كونه مامورًا حال الحدوث وانما يلزم ذلك ان لو كان اجتماع النقيضين لازما له لان
النقيضين من المجموع المركب منه ومن فرض الممكن واقعا ولا يلزم من هذا ان لا يكون المجموع المركب منه ومن وجود ذلك الممكن
من ذلك ان لا يكون الجزء الاول من المجموع واقعا وهذا الجواز ان يكون المحال لازما للمجموع من حيث هو مجموع ولا
نفسه فان دليل المحال لازم من المجموع ووقوع الممكن لا يلزم منه محال في الامكان ممكنا بعضا ان يكون الجزء
محلا لا نسلم ولهذا الجواز ان يكون المحال لازما للمجموع من حيث هو مجموع وهذا منع قوي في الجواب
قال السائل بعكس نقيضها والمكسان كذلك فافهم ذلك واعلم ان كان هذا لا يصلح هذا الا
ان يكون متبحرا في جملة من العلوم او ممارسا لها او مؤانسا بها قال صاحب التحصيل لا امتناع في الفعل
ووقوعه في ذلك الزمان كان مامورا بالفعل قبله ولا خلف فيما ذكره بعضهم ان لا يلزم المامور به قطعًا وذلك
باطل بان اللزوم امتناع توجه الامر قبل الامر وهذا كلام حق وسؤال واقع لا جواب له ايضا وقد رام بعضهم الجواب عن الالزام
فقال زمن الملابسة ذكره لبيان منع التعلق لا لانه شرط التعلق واما يلزم نفي العصيان ان لو كان شرطا للتعلق وهذا
ليس بجواب وذلك لا يخفى لانه ان لا يكون الا من صفة التعلق لم يجعله اثرًا الا حين الملابسة فعلى ما هم الملابسة ليس بامر ولا
يصدق عليه انه تارك الامر وهذا واضح فلا يلزم احد تارك الامر وهو باطل **قال المصنف رحمه الله** فان قيل انه
في الزمن الاول مامور لا بان يوقع الفعل في عين ذلك الزمان بل بان يوقع الفعل في الزمن الثاني الى قوله قلت **الشرح**
قال رحمه الله اعلم ان توجيه هذا السؤال على مقدمة من مقدمات الدليل وهي المقدمة القائلة انه لو كان مامورًا بالفعل قبل
المباشرة اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان كان ممتنعا فلا يجوز التكليف به ح لكونه تكليفا بالمحال وانه مستحيل عند الخصم
منقول الخصم لا نسلم انه يلزم التكليف بالمحال ح وانما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا بايقاع الفعل في ذلك الزمان بل هو عند التكليف
في الزمان الاول مكلف بايقاع الفعل في الزمن الثاني هذا توجيه هذا المنع على ذلك المقدمة مع بيان سنده **قال المصنف رحمه الله**
قولكم بانه في الزمن الاول مامور بايقاع الفعل في الزمن الثاني الى قوله احتج الخصم **الشرح قال رحمه الله**
اعلم ان المصنف اجاب عن هذا السؤال بان قال قولك بانه في الزمن الاول مامور لا بان يوقع الفعل فيه بل بان يوقع الفعل في الزمن الثاني
ان عنيت به ان كونه موقعا للفعل لا يحصل الا في الزمن الثاني فليس في الزمن الاول الا نفس كونه قادرا فيمتنع ان يكون مامورا به في
في ذلك الزمان وهذا ما سبق وسواء ايقاع الفعل في ذلك الزمان اما ان يكون ممكنا او ممتنعا فان كان ممكنا فلنفرضه واقعا فيكون
مامورًا حال الملابسة وان لم يكن ممكنا لا يكون مامورا به لكونه مكلفا بالمحال وان عنيت به ان كونه موقعا للفعل حاصل في الزمن الاول

والفعل حاصل في الزمن الثاني فيقول كونه موقعا للفعل اما ان يكون نفس القدرة او امرا زائدا عليها فان كان نفس القدرة فيعود
القسم الاول وبيانه لا يكون مامورا به اصلا اذ لو كان مامورا به ح فاما ان يكون ممكنا او ممتنعا الى آخره وان كان
امرا زائدا والقدرة مؤثرة فيه فالامر اذن موجه عليه باعتبار ذلك الزائد وهو واقع في الزمن الاول على هذا التقدير
فلا يكون الامر به الا حال الحدوث هذا موضح هذا الكلام وجوابه موقوف على ان يقال وان كان المراد معنا بالمامور
به من شانه **قال المصنف رضي الله عنه** احتج الخصم بان المامور بالشيء يجب ان يكون قادرا عليه ولا قدرة على
الفعل حال وجود الفعل الى المسألة السادسة **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان هذا
الكلام معارضة في حكم المسألة وبيانه ان يقول ما ذكرت من الدليل الدال على ان الفعل انما يكون مامورا عند حدوثه
معارض بوجه آخر يدل على ان الفعل انما يكون مامورا به قبل حدوثه وبيانه ان المامور بالشيء يجب ان يكون قادرا
على الشيء والا يلزم تكليف العاجز وهو محال لما مر على استحالة تكليف ما لا يطاق ولا قدرة على الفعل حال حدوثه والا
لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فان القدرة على الشيء متقدمة على الشيء ولا امر الا للقادر فلا امر الا قبل الفعل
وهو المدعى اجاب المصنف بان قال لا نسلم ان القدرة لا تتقدمه قوله والا لكان تحصيلا للحاصل قلنا انه لو لم يكن موجدة
تحصيلا للحاصل وهذا لجواز ان لا يكون متقدمة ويكون مقارنة للفعل والفعل والقدرة معا فلا يكون ذلك تحصيلا
حاصل وهذا لان القدرة والداعي موثر في الفعل على راي المعتزلة ومستلزم على راي غير المعتزلة ولا امتناع في مقارنة
الاثر للموثر واللازم للملزوم كما في سائر الموجبات العقلية كالكسر مع الانكسار والالم مع الضرب وحركة الاصبع مع
حركة الخاتم **خاتمة** اعلم ان صاحب التحصيل ذكر الدليل نظما آخر فقال [illegible] الاختصار [illegible] الفعل [illegible]
ممتنع [illegible] لا الاذن الامكان والمسلم ممنوع لان وجوب الفعل بالقدرة لا يمنع وقوعه بها ومراده ان وقوع الفعل
في حال عدم الفعل ممتنع والا لزم الجمع بين الوجود والعدم وهو محال والامر [illegible] لعدم الامكان لا غير فيلزم ان يكون
مامورا حال الفعل وهو المدعى واما قوله المثل ممنوع فمراده انه لو عورض هذا المثل وقيل الفعل [illegible] وجود الفعل [illegible]
والا لكان ايجاد الموجود وهو محال والامر لا [illegible] لا الاذن الامكان فيلزم ان يكون قبل الفعل وهو المدعى [illegible]
ان يقول لا نسلم ان الامر حال الوجود وتعلق القدرة حال الوجود وايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهذا لان
القدرة موجب الفعل فلا يمنع ذلك وقوعه بها معا في الزمان قال صاحب التحصيل لا يشكل لان الامر متقدم وتقسيمه الداعي الى
الفعل وينضم ذلك الى القدرة المستمرة فيقع الفعل منهما متقدما الامر ضرورة بل نقول ما ذكره من ان تكليف الغافل لا
[illegible] لان من شرط فعل المامور به قصد الامتثال على وجه الامتثال والقصد على وجه الامتثال يكون مسبوقا بالامر بالعلم به
لاستحالة القصد الى الفعل [illegible] قبله فيلزم ان يكون الامر قبل الفعل [illegible] في الزمن الاول لو امرنا بفعل كان الفعل في
ذلك الزمان اما ان يكون ممكنا او ممتنعا [illegible] ممكنا نظرا الى ذاته وغير ممكن بالنظر الى عدم انضمام الداعية الباقية الى
القدرة لان تلك الداعية لا تكون تامة كاملة ومنضمة الى القدرة اول ورود الامر بل بعد ذلك وتكون حينئذ فاذا حصلت
الداعية التامة منضمة الى القدرة الموجودة يترتب عليها الفعل وحينئذ يكون الفعل واذا كان كذلك لا يستقيم قوله كان في
الاول مامورا بما لا قدرة له عليه لان القدرة مستمرة في الزمن الاول والثاني وامتناع الفعل في الزمن الاول لا لفقد تلك الداعية
لا لفقد القدرة فلا يكون الامر امرا بما لا قدرة له عليه ثم قوله لم يكن في الزمن الاول موقعا للفعل [illegible]
هنالك الا نفس القدرة اعتراف بوجود القدرة في الزمن الاول فكيف يستقيم ان يقول كان مامورا بما لا قدرة له عليه هذه
اسولة صاحب المحصول اوردها على عادته من غير جواب [illegible] فنقول [illegible] كل مامور امران [illegible]
محال [illegible] احدهما متقدم وهو الموجب للداعية [illegible] للفعل على راي الاشعري وما ذكره المعترض يدل على تقدم
الاول فلا نزاع فيه ولا يدل على عدم الثاني [illegible] بنفسه [illegible] في كل مامور [illegible]
في علم الاصول وما ذكرنا يندفع ما ذكره في تكليف الغافل اما قوله القدرة مستمرة في الزمان الاول والثاني وامتناع الفعل في الزمن
الاول لا لفقد تلك الداعية لا لفقد القدرة فلا يكون الامر امرا بما لا قدرة له عليه قلنا هذا ممنوع لانا نقول الفعل في ذلك

الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان كان ممتنعا فلا يجوز التكليف به لكونه تكليفا بالمحال وهذا الدليل [illegible] كان
امتناع الفعل لاجل فقد الداعية او لغيره ولا قدرة على الممتنع سواء كان الامتناع لذاته او لغيره اما قوله ان قول المصنف ليس
هنالك الا نفس القدرة اعتراف بوجود القدرة فكيف يستقيم ان يقول كان مامورا بما لا قدرة له قلنا لا نسلم لان في الاول
نفي القدرة المتعلقة بالحال وفي الكلام الثاني اثبت نفس القدرة ولا تناقض **قال المصنف رحمه الله**
المسألة السادسة المامور به اذا كان مشروطا بشرط فالامر اما ان يكون مع عالم بعدم الشرط الى آخره
الشرح قال رحمه الله اعلم انا ننقل اولا مذاهب الناس واحتجاجاتهم [illegible] الاصول اولا ثم نقول قال الامام الحرمين رحمه الله
ذهب اصحابنا الى ان المخاطب اذا احضر بالخطاب ووقع الاتصال الخطابي مستجمع الشرائط التكليف به فهو يعلم كونه
مامورا به ومال الغزالي رحمه الله وهو المعتزلة الى ان المامور لا يعلم كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال وذهب القاضي
وجماعة اهل الحق الى انه يعلم ولان نعلم حقيقة المسألة غموض وسبيل كشف الغطاء عنه ان يقول انما يعلم المامور كونه مامورا
لو كان مامورا لان العلم يتبع المعلوم انما يكون مامورا اذا توجه الامر عليه ولا خلاف انه يتصور ان يامر السيد عبده ويقول له صم
غدا فان هذا امر محقق بالاخر وان كان مشروطا ببقاء العبد الى غد ولكن يعتقد المعتزلة ان امر العبد بالشرط امر حاصل بالامر
في الحال لكن مشروطا ان يكون تحقق الشرط مجهولا عند المخاطب الآمر والمامور واما اذا كان معلوما فلا فانه لو قال صم ان
صعدت السماء او عشت الف سنة فليس هذا بامر لان هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى الطلب
ولو قال صم ان كان العالم مخلوقا وان كان الله تعالى موجودا فهذا امر ولكن ليس بتقييد شرط وليس هذا من الشرط في شيء فان
المشروط هو الذي يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد فلما كان العلم بالشروط وعدمه منافيا وجود الامر المقيد بالشرط وزعموا ان
الله عالم بعواقب الامور فالشرط في امر الله محال ونحن نسلم ان جهل المامور شرط واما جهل الامر فليس بشرط فقد لخص ان
اختيار الغزالي ما اختاره القاضي في هذه المسألة واعلم ان مسالة هذه وهي انه اعلم زيد انه يموت غدا فهل يصح ان يقال ان
الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط ان يعيش ام لا اختيار الغزالي والقاضي الجواز واختيار المعتزلة وامام الحرمين المنع واعلم
ان منشا الخلاف في مسألة العلم قبل التمكن من الفعل الخلاف في مسالتنا هذه وهي انه هل يصح من الله تعالى الامر بالشرط فان قلنا يصح
فكذلك يصح ان يعلم العبد انه مامور من الله تعالى بشرط البقاء وان قلنا لا يصح ذلك فلا وهذا لانه اذا توجه الامر نحو المكلف
بشرط هو البقاء وهو لا يدري انه هل يبقى ام لا قال صاحب المحصول في اصول الفقه وهو القاضي عبد الوهاب المالكي الاشعري رحمه الله
يجوز عندنا وعند المعتزلة ان يامر الامر بما امر مشروطا ان يبقى الى وقت الفعل ويلزمه التكليف ويكون ذلك امرا له على ذلك الشرط
وان كان لا يعلم في الحال انه يبقى الى وقت الفعل ام لا وانما الخلاف في جواز ذلك من الله تعالى من يعلم انه لا يبقى وقت الفعل
ويكون ذلك الامر بالشرط [illegible] الى وقت الفعل على صفة من يصح تكليفه وعندهم لا يكون مامورا على وجه واعتلوا للمنع من الله تعالى
[illegible] في ذلك بان قالوا انا لا نصل الى العلم [illegible] الى ان الظن منا يقوم مقام العلم فلو علمنا انه لا يحسن الامر منا بهذا
الشرط لادى ذلك الى ان لا يحسن الامر منا بالغد ولا كذلك البارى تعالى فانه يعلم العواقب فلا يحسن من الله تعالى ان يقول
امرتك بشرط ان تعيش ولا امنعك لانه يعلم بانه لا يمنعه ويمنعه يوجب قبح امره [illegible] هذه العلة قلنا ان الامر لو حصل له العلم
بعدم امره بالفعل بان يعلمه بذلك [illegible] ان يكون امره بشرط لان حصول ذلك الشرط معلوم له وقال صاحب الاحكام [illegible]
بالفعل والترك هل يعلم كونه مكلفا قبل التمكن ام لا الذي عليه اجماع الاصوليين انه يعلم اذا كان الامر والمامور جاهلين بعاقبة
امره ومحل الخلاف فيما اذا كان الامر عالما بعاقبة الامر دون المامور كامر الله تعالى بالصوم لزيد في الغد فاثبت ذلك القاضي
ابو بكر واكثر الفقهاء من الاصوليين ونفاه ابن الحاجب على بحث المسألة واما اختيار المصنف فمع الدليل المذكور فواضح غني عن
الشرح واعلم ان بعض المصنفين في الاصول ذكر بحث هذه المسألة كما ذكره المصنف وبعضهم ذكر كما ذكر الغزالي قال صاحب
التنقيح قال اصحابنا المامور يعلم كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال وقالت المعتزلة لا يعلم ذلك الا بعد التمكن وساعدهم الامام
وحقيقة هذا الخلاف يرجع الى النزاع في حقيقة الامر بالشرط في حق الله تعالى [illegible] اجمعوا على تصوره في حق الشاهد [illegible] ذكر
ما نقلناه عن الغزالي **خاتمة** اعلم ان امام الحرمين لم يفصل ولم يفرق بين الشاهد والغائب بل اطلق وقال ذهب اصحابنا

الى ان المخاطب اذا اخبر بالخطاب او وجه الامر عليه او كان عنده بجامع آخر بحيث عموم الخطاب ونحوه حال انتقال الخطاب به
مستجمع لشرائط التكليف هو يعلم كونه مامورا قطعا ونقلوا عن المعتزلة مصيرهم الى انه لا يعلم ذلك في اول وقت توجه
الخطاب عليه فان لم يحضر زمان ولا امكان ومعلقهم فيه انه غير عالم ببقاء الامكان الى وقت انقضاء امر يسع الفعل المامور به
والامكان بسقوط التكليف والجاهل بالشرط جاهل بالمشروط وسلك القاضي مسلكين يستبين احدهما [illegible]
وذلك انه قال اجمع المسلمون قاطبة قبل ان يظهر المعتزلة هذا الرأي ان المكلفين على علم من كونهم مامورين من اول
ذلك والزم اطلاق القول بانه ليس على البسيطة من يعلم كونه مامورا فعله [?] الشريعة وداعم اهل الاجماع
وهذا الذي ذكره القاضي ابو بكر لا يحصل وراءه فان اطلاقات الشرع لا تعرض على ما عليه المحققون وانما تحمل على
حكم العرف والمفهوم الظاهر كاطلاق الشرع اضافة التحريم الى الخمر وانما المحرم شربه وله مسلك ثان [?] القاضي
وهو انه بنى على اصله في النسخ وجواز الخطاب ثبت ثم يرتفع بالنسخ فقال يتعين عليه اذا توجه الخطاب عليه وفرض موته
اول زمان وقت الامكان فقد يحصل حكم الخطاب عليه او لا ثم انقطع بانقطاع الامكان ثم قال الامام هذا الكلام عندي
في غاية السقوط فان الامكان عليه شرط توجه الخطاب فاذا زال الامكان تبين توجه الامر مع زوال الامكان
هذا هو كلام الامام في هذه المسالة وهو لم يحصل من كلام الله تعالى ومن خطاب الشرع والحق ما ذكره الغزالي
وغيره وكلام الامام محمول على ان المراد به خطاب الله تعالى والله اعلم قال المصنف رضي الله عنه

القسم الثاني في النواهي وفيه مسائل المسالة الاولى ظاهر النهي التحريم الى اخرها الشرح

قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى ان مسائل النهي جاءت في قسم النواهي فلا حاجة الى المكرر والاعادة
قال امام الحرمين النهي في اقسام الكلام القائم بالنفس ونحوه اقتضاء الانكفاف عن المنهي عنه عكس ما له الامر في اقتضاء
المامور به والقول في صيغ النهي كالقول في صيغ الامر والواقفية على معتقدهم في الوقف والرد عليهم ما سبق
والمختار الحق ان الصيغة المطلقة تقتضي حرمة الاقتضاء بالانكفاف عن المنهي عنه قال صاحب الملخص في اصول الفقه
اعلم ان النهي مشارك للامر في اكثر احكامه لانه امر بالكف كما ان الامر اقتضاء الاقدام وما ذكرنا من احكام الاوامر
يغني عن اعادتها الا انا نذكر جملا فمن ذلك ان حد النهي يقتضي حد الامر وله صيغة وهي لا تفعل والنهي بمجرده يفيد
التحريم ما لم يقم دليل على انه للكراهة ومن شرط النهي ان يكون الناهي اعلى من المنهي كما قلنا في المامور وليس
من شرط النهي عنه كراهة الناهي كما انه ليس من شرط الامر ارادة المامور به والنهي عن الشيء امر بضده كما ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يفارق الامر في الدوام والتكرار ولا يصح فيه القول بالفور والتراخي هذا ما ذكره في كتاب
النهي وقال في كتاب الاوامر بعد ان نقل مذاهب الناس في الامر عند جميعهم ان حكم الامر في ذلك حكم النهي الا ما حكاه
بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه فرق بين الامر والنهي فحمل الامر على الندب والنهي على التحريم ومراده بهذا
الكلام ان المذاهب المنقولة في الامر جارية [?] في النهي الا ما استثناه وهو الذي نقله المصنف بدليل قوله المذاهب
في النهي هي المذاهب في الامر قال الامام هاهنا اعلم ان مسائل النهي تنقسم الى اقسام منها ما مضى مثله في مسائل الامر كقولنا
الامر هل يقتضي الوجوب وهل له صيغة ومثل هذه جارية في النهي والدليل يعود لذلك الدليل ولا حاجة الى الاعادة ومن جملة ذلك
ما هو متفق عليه كان النهي يقتضي التكرار والدوام فاستغنينا بالاجماع عن ذكره واحتجنا الى ذكر ذلك في كتاب الاوامر
لانه هناك مختلف فيه قال صاحب الاحكام لما كان النهي مقابلا للامر فكلما قيل في هذا [?] مرتب والمختار على اصولنا
واصول المعتزلة فقد قيل بمقابله في النهي وهل للنهي صيغة تخصه ام لا مثل ما سبق في الامر وان النهي وان تردد بين
سبعة محامل وهي التحريم والكراهة والتحقير وذلك كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا
تحسبن الله غافلا عما [?] والدعاء كقوله ولا تكلنا الى انفسنا واليأس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم انما تجزون [?] والارشاد
تعالى لا تسألوا عن اشياء وهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه ومجاز فيما عداه والخلاف في الشرح ما مثاله على وزن
الخلاف في مقابلها وما خذها كما خذها هذا ما نقله صاحب [?] ثم ان الخلاف انما هو في صيغة النهي مرادة من محل يستعمل فيه قال

قال ابن الحاجب الكلام في صيغة النهي واقسامها والخلاف فيها كالمتعدد والوقوف فيها [?] وبالعكس او مشتركة او موقوفة
كالكلام في صيغة الامر ويختص حكمها على جميع الازمان وحكمها لغة وفي كون تقدم الوجوب عليها قرينة للحظر نظير ما سبق [?] الاجماع
وتوقف الامام واذ قد احطت علما بما نقلناه من الائمة في تمهيد ما عليه النهي فاعلم ان المذاهب المنقولة في الامر هي هاهنا وهي تسعة
حقيقة في الوجوب حقيقة في الندب مشترك بينهما حقيقة في القدر المشترك بينهما حقيقة في واحد معين من الندب او الوجوب مجاز في الاخر
ولا يعلم تعيينه حقيقة في الاباحة مشترك بين استدعاء الفعل والتهديد الذي هو استدعاء المشترك من الاباحة ومن اقتضاء الايجاب
ومن اقتضاء الندب فقد جعلها صاحب هذا المذهب حقيقة في الكل لعل هذا الاخير والاباحة صاحب المعتمد الوقف للامر للندب
النهي للتحريم وهذا القول نقله صاحب الملخص بالكل عن بعض اصحاب الشافعي رضي الله عنه والمصنف نقل في كتاب الاوامر من المذاهب
الوجوب والندب الاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والاشتراك المعنوي ونقل هاهنا آخر وهو كون الصيغة مشتركة
بين الخمسة وهي الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم فاذا حملنا قول المصنف المذاهب في النهي هي المذاهب في الامر على
الخمسة مقابلا لانها في النهي ان يقال هو حقيقة في التحريم حقيقة في الكراهة مشترك بينهما حقيقة في القدر المشترك حقيقة في واحد
لا بعينه نعينه الوقف واما نقل مقابل بقية المذاهب المنقولة في الامر والنهي فليس [?] في نقلا من ظفر بصريح النقل
بذلك فلنقل مقابلا لها في مسالة النهي واما المختار فهو ان ظاهر النهي التحريم والدليل عليه قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
امر بالانتهاء عن المنهي عنه والامر مقتضاه الوجوب فان قيل لا نسلم ان الامر للوجوب سلمنا ذلك لكنه يدل على وجوب [?]
في الوضع [?] ذلك لكن الدعوى عامة والدليل خاص بنواهيه صلى الله عليه وسلم وذلك فاسد قلنا قد سبق الدليل
على ان الامر للوجوب وعن الثاني ان الاية دلت على وجوب الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك هو المدعى وعن الثالث
ما سبق غير مرة من بيان فساد هذا السؤال واعلم ان هذه قاعدة عظيمة وهي ان ظاهر النهي التحريم والاكتفاء بمثل هذا الدليل
في مثل هذه القاعدة لا يخلو عن نظر ولنتامل ذلك ثم والسؤال المتوسط اقوى من الجواب والله اعلم قال المصنف
رحمه الله المسالة الثانية والمشهور ان النهي يفيد التكرار ومنهم من اباه وهو المختار الشرح قال
رحمه الله اعلم انا ننقل بحث ائمة الاصول في هذه المسالة قال الشيخ في شرح اللمع قد ذكرنا ان الامر بالشيء هل يقتضي التكرار
او يكفيه مرة واحدة على وجهين واما النهي عن الشيء فانه يقتضي التكرار والدوام وجها واحدا وقال صاحب الملخص في
في كتاب الاوامر ان من قال الامر يقتضي الفعل مرة واحدة من سوى بين الامر والنهي في ذلك ونسبه الى القاضي منا وقال ايضا
في كتاب النواهي النهي يفارق الامر في الدوام والتكرار محصلا على فعله بخلاف في المسالة واما ابن برهان فقد نقل الاجماع
متفقا على ان النهي يقتضي التكرار وقد سبق نقل كلامه في تمهيد الباب قال عبد العزيز [?] في مصنف له في اصول الفقه
قال قوم النهي يقتضي الانتهاء مرة واحدة كالامر وعزاه بعضهم الى بعض الاشعرية وقال ابن عقيل الحنبلي رحمه الله النهي يقتضي التكرار
وقال ابو بكر الباقلاني رحمه الله لا يقتضيه ونقل الخلاف في المسالة صاحب الاحكام وابن الحاجب واختار ان النهي يقتضي التكرار واختيار
المصنف مخالف لاختيار اكثر الاصحاب واحتج المصنف بنحو ما استدل به في باب الاوامر فلا نعيده هنا غير ان بعض
الناس اعترض على الوجه ولم يتعرض للجواب وقد وقع لنا الجواب عنه فلا بد من بيان الاعتراض مع الجواب فنقول قال
صاحب الملخص اولا واختياره هنا ما تقدم قريبا في ان الامر هل يفيد التكرار وذلك لانه قال في النهي يفيد الانتهاء
عن المنهي عنه حتى قال الاصح ان يكون الامر يقتضي المرة يقتضي ان يكون النهي مانعا من الفعل ابدا في جميع الازمان وايضا فانه
قال في مسالة هل يفيد الفور ام لا النهي يفيد التكرار فلا جرم يوجب الفور والامر لا يفيد التكرار فلا يقتضي الفور فيحصل
التناقض ثم نقول قوله بان النهي يطلق حيث لا اريد التكرار والنهي اطلق حيث اريد عدم التكرار فلو جعل مع ذلك حقيقة
القدر المشترك وهو المنع من الفعل من غير اشعار بالمرة او بالتكرار لاندفع المجاز والاشتراك عن الصيغة لانها لما
اطلقت مرة واريد بها التكرار واخرى واريد بها عدم التكرار كان الاشتراك والمجاز لازما لانه ان كان حقيقة فيهما
لزم الاشتراك وان كان مجازا فيهما او في احدهما لزم المجاز بل كان الاشتراك ان جعل حقيقة في القدر المشترك فلا وجه لجعل الصيغة
دافعا للاشتراك والمجاز وهما [?] والوجه الثاني ضعيف لان الاول تؤكد لاحتمال استعمال الصيغة في غير الاستغراق

والثاني لا يكون نفيا لكن كان استعمال اللفظ في معناه المجازي وذلك لأن الغالب الوقوع مع القرينة عدم تعلق النهي عن النفي
الامتناع عن المنهي عنه أبدا إذا تجردت الصيغة عن القرائن لأن هذا هو المتبادر إلى الذهن أعني أفهام أهل العرف فإن
السيد إذا نهى عبده عن فعل ثم ارتكب العبد فعل المنهي عنه في أي وقت كان فإنه يعد مخالفا ويستحق الزجر وأيضا
لو كان يفيد مجرد الامتناع ولا يشعر بالتكرار ولا بالفور لما صح من العبد أن أتى بالفعل المنهي عنه عقيبه تنبيه عنه لأن الامتناع
عنه بعد ذلك ممكن وليس ذلك غير قبيح وأيضا لو كان إفادة المنهي عنه متصورا على ما ذكره لا يحتاج إلى اللفظ [illegible]
لأن الامتناع منه أو مرة أو أكثر يقع ضروريا لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون مستديما للفعل طول عمره بل لا بد من أن [illegible]
فلو حاول أن النهي إذا تجرد عن القرائن بأنه يقتضي الامتناع عن إدخال الماهية في الوجود ولا يتأتى ذلك إلا بالامتناع [illegible]
جميع أفرادها ولا يحصل ذلك إلا بانتفاء الامتناع جميع الأزمان فإن تخصيص بوقت دون ذلك للقرينة هذا اعتراض صاحب التلخيص وهو
حسن وقال بعضهم يعارض أمور أحدها أن المتبادر إلى الذهن من النهي التكرار والمبادرة إلى الذهن علامة الحقيقة وثانيها
أن النهي يعتمد المفاسد والمفسدة مطلوبة الدفع دائما كما قال لا تقرب السم فإن السم إذا شرب في أي وقت كان حصلت
المفسدة ومات الولد وثالثها أن جعلها حقيقة في التكرار يستلزم حسن التجوز لاستلزام التكرار أصل الترك من غير عكس [illegible]
مجموع ما أورد على المصنف في هذا الموضع والجواب عنه أن نقول إن ما ذكره في مسألة الأمر على الفور ومسألة الأمر يقتضي التكرار
ثم على المشهور وليس ذلك على اختياره ومذهبه وجرى ذلك مجرى الإلزام للخصم المعتقد ذلك فلا اعتراض وأما قوله لا بد من
الاشتراك والمجاز بجعل الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الأزمان انقطاع قوله إنه حقيقة في القدر المشترك قلنا لا نسلم أنه
لا يندفع إذا جعلناه حقيقة في القدر المشترك وبيان اندفاعه بتحرير الدليل فنقول لو جعلنا الصيغة حقيقة في القدر المشترك
لا يكون الاشتراك والمجاز لازمين في جميع صور استعمال هذه الصور ولا كذلك إذا لم يجعله حقيقة في القدر المشترك بيانه أنا إذا
جعلناه حقيقة في القدر المشترك كان اللفظ متواطئا فأمكن أن يكون استعماله في بعض موارد التكرار وحده لا باعتبار أحد
الخصوصيات بل بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحد من الصورتين فلا يكون استعماله في هذين الموردين إلا حقيقة
ولا كذلك إذا لم نجعله حقيقة في القدر المشترك فإنه يلزم أن يكون استعماله في هذين الموردين إما حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك
أو مجازا فيهما فيلزم المجاز أو حقيقة في أحدهما دون الآخر فيلزم المجاز لا سبيل إلى الثالث وهو أن يكون استعماله في الموردين
بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحد من الموردين فاندفع لزوم الاشتراك والمجاز على ما حررناه وأما ما أورده على الوجه
الثاني فمندفع لأن التأكيد والمجاز خلاف الأصل وأما قوله التكرار متبادر إلى الذهن فلا نسلم ذلك على الإطلاق بل قد يكون
بعض أقسام النهي كذا القول القائل لا تخالط زيدا وأن يكون ذلك على الإطلاق ممنوع وأما قوله لو لم يقتض النهي التكرار
لما صح من العبد ارتكاب المنهي عنه عقيب النهي قلنا نعم ولكن لا نسلم أنه يلزم الإذن أما قوله لو لم يقتض النهي التكرار لما احتاج إلى
اللفظ بالنهي لأن استدامة الفعل وإن تعذرت إلا أن الامتناع لأجل النهي بعد طلب الوجوب بخلاف الامتناع لا لأجل تعذر
الاستدامة المذكورة وأما ما ذكر بعد ذلك فهو ما ذكرها المصنف رحمه الله وأجاب عنها هو الجواب وأما ما ذكر
بعضهم فمندفع أيضا وذلك لأن الأول هو الذي أورده صاحب التلخيص وقد أجبنا عنه وأما الثاني فجوابه أنا لا نسلم أن النهي
يدل على أن المنهي مفسدة دائما فقد يكون مفسدة في وقت دون وقت ولهذا صح النسخ وأما الثالث فإنما يلزم أن لو كان مستلزما
ملازمة ذهنية وذلك ممنوع فاندفعت الإشكالات بأسرها والله الموفق **قال المصنف رضي الله عنه** احتج المخالف
بأمور أحدها إلى آخره **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم أن هذه الوجوه ظاهرة غنية عن الشرح وقد تكرر ذكرها فيما سبق من المباحث
فلا حاجة إلى الإعادة إلا أنه لا بد من التنبيه على أمر وهو أن قوله لا تضرب نقيض لقولنا اضرب موجود في قولنا لا تضرب مع
زيادة حرف النفي ليس المراد بقوله نقيض لقولنا اضرب موجود في قولنا إلا الحروف الأصلية وهي الضاد والراء والباء لا اعتراض أن كلمة لا
في قولك لا تضرب للنهي وهكذا وجدته في بعض النسخ وأما إنها للنفي فلا وأما الوجه الثالث من المعارض فمردود [illegible]
لفعل الوضع وأما الأخيرة فواضح الوجه والجواب عن الوجه الثالث منع الإخلال لو لم يحمل على التكرار لأن دلالة اللفظ على القدر
المشترك من الامتناع في الأحوال والله أعلم **قال المصنف رحمه الله تنبيه** اعلم أن النهي يفيد التكرار [illegible]

يفيد للفور لا محالة وإلا فلا **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم أنا ننقل الكلام في نقل أقاويل العلماء في هذه المسألة فنقول
قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله النهي يقتضي الكف على الفور وقال صاحب المعتمد مطلق الأمر لا يقتضي الإفساد ومطلق النهي
يقتضي ذلك وهذا أصح الطريقة الأمر على أنه يقتضي التعجيل ولم يصح ذلك في النهي وقال صاحب التلخيص النهي يفارق الأمر في
باب الدوام والتكرار ولذلك لا يصح فيه الأول بالفور والتراخي وقال ابن عقيل النهي عندنا يقتضي الفور خلافا لمن قال لا يقتضي [illegible]
وقال ابن الحاجب حكم النهي الفور لعله وقال المصنف إن قلنا النهي يقتضي التكرار فهو يقتضي الفور وإن قلنا لا يقتضي التكرار
فلا يقتضي الفور واعلم أن هذا البناء ليس بواضح وقد منعه صاحب التلخيص أما بناء الفور على وجوب التكرار فظاهر وأما بناء
عدم الفور على عدم اقتضائه التكرار فليس بواضح وهذا لجواز أن لا يقتضي التكرار ويقتضي الفور **قال المصنف**
رضي الله عنه المسألة الثالثة الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مأمورا به منهيا عنه جميعا إلى الجواب **الشرح**
قال رضي الله عنه الكلام في نقول الأئمة ومحاجتهم في هذه المسألة فنقول قال إمام الحرمين رحمه الله الذي صار إليه
جماهير الفقهاء أن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة صحيحة وذهب أبو هاشم وأتباعه إلى أنها فاسدة غير مجزئة والأمر بالصلاة مستمر
على من أتى بصورة الصلاة في الدار المغصوبة وعزى ذلك إلى طوائف من سلف الفقهاء وقيل إنه رواية عن مالك رحمه الله
وأما القاضي أبو بكر فإنه قال نفس الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة طاعة ولكن الفرض بالصلاة مرتفع بها واختار الإمام
صحتها ولعله الغزالي رحمهما الله واختار أن المسألة قطعية لا اجتهادية وأن المصيب فيها واحد وقال ذهب أحمد بن حنبل
رحمه الله إلى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع وقت النداء يوم الجمعة ثم قال الإجماع حجة عليه فإن الكل
[illegible] أنه لا يحل امرأة زوجها من غير [illegible] ولا يصح بيعه ووكالته وتصرفاته فإنه لا يصح التحلل
من هذا حاله لأنه عاص بترك رد المظلمة ولم يزل [illegible] وبيعه وصلاته ويؤدي ذلك إلى تحريم النساء ويفوت الكل إلا
[illegible] ذلك للإجماع قطعا وذلك مما لا سبيل إليه وقال صاحب المعتمد في شرح العمد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الصلاة في دار المغصوبة
صحيحة مجزئة وإليه ذهب أبو إسحاق النظام وقال الشيخان وأبو سعيد وأهل الظاهر أنها غير مجزئة يجب إعادتها وقال ابن برهان في
الأوسط الذي عليه كافة العلماء أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ويسقط الوجوب بها ونقل عن أبي هاشم الجبائي وداود وأهل
الظاهر وعن أحمد بن حنبل رحمه الله في رواية أنها لا تصح ويسقط بها الوجوب ونقل عن القاضي أن صلاته معصية وأنه يسقط
الفرض عندها لا بها ومسألة الخلاف في الثوب المغصوب والماء المغصوب والإناء المغصوب إذا تطهر منه وكذلك الزكاة إذا كان
بالمكيال المغصوب والميزان المغصوب أو حج على جمل مغصوب أو صلى وعليه ثوب [illegible] باطلة ونقل الخلاف في الثوب من الحرير ونقل
الإجماع في صلاة الجمعة في السعي المغصوب [illegible] نقل الخلاف فيها عن بعضهم قال صاحب الأحكام ذهب الجبائي وابنه وأحمد بن حنبل
وأهل الظاهر والزيدية وقيل هو رواية عن مالك إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة غير صحيحة ولا يسقط بها ولا عندها ولا هي
واجبة ووافقهم القاضي أبو بكر إلا في سقوط الفرض عندها لا بها ثم قال والحق في ذلك ما قاله الأصحاب ووافقه ابن الحاجب
[illegible] وقال وذهب أكثر المتكلمين والجبائي وأحمد إلى أنها لا تصح ولا يسقط الفرض هذا هو الكلام في نقل أقاويل علماء
الأصول ومحاجتهم في المسألة بقي الكلام في شرح المتن ويتقدم مقامات الأول اعلم أن الواحد مقول على أمور أحدها الجنس الواحد
الصادق على أنواع مختلفة يقال له الواحد بالجنس كالحيوان والجسم والجسم النامي وثانيها النوع الواحد كالإنسان والفرس وثالثها
يقال له الواحد بالنوع وثالثها الصنف الواحد كالهندي والرومي ويقال له الواحد بالصنف ورابعها الشخص من الصنف فيقال
له الواحد بالشخص كزيد وعمرو وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الجنس الواحد يختلف حكمه وذلك بسبب اختلاف أنواعه ويكفي في ذلك مفارقة
الواحد الجنس لفصول مختلفة وكذا الواحد بالنوع يختلف حكمه بسبب اختلاف أصنافه ويكفي في ذلك الاختلاف ما تميز به صنف عن
صنف وبالجملة يصدق على بعض الأنواع ما يكذب على البعض وكذلك يصدق على بعض الأصناف ما لا يكون على الآخر فيجوز أن
يكون الواحد بالجنس مأمورا به منهيا عنه ويعود ذلك إلى أنواعه وكذلك الواحد بالنوع ويعود ذلك إلى أصنافه بمعنى أنه يكون بعض
أصنافه مأمورا به وبعض أصنافه منهيا عنه وأما الواحد بالشخص فيستحيل أن يكون مأمورا به منهيا عنه في حالة واحدة وذلك معلوم
بالضرورة الثانية اعلم أن الواجب [illegible] لا بخصوص كونه ذلك الفرد بل يجوز النوع الواجب في ضمن ذلك الفرد والدليل عليه أن كل فرد

من افراد الواجب ظهرا الواقعة في بعض الظهر انما يتخصص بعوارض مخصوصة كزمان مخصوص ومكان مخصوص وعلى مخصوص لا يوجد تلك
العوارض المخصوصة في غير ذلك الفرد مع اشتراك الجميع في كونها صلاة ظهر . واقعة في الوقت المسمى ظهرا فاذن لا يدخل في مفهوم الواجب
ظهرا خصوص مكان اصلا المسالة ان عرض عام النوع قد يكون لازما لفرد من النوع وذلك لازم صنفه يكون عرضا عاما للنوع مثال الاول
سواد الحبشي الواحد الذي لا يفارقه من اول عمره الى آخره مثال الثاني سواد الجسم فانه لازم له وهو عرض عام للنوع واذا عرفت هذه
المقامات فلنعلم ان الواجب بالنوع يجوز ان يكون بعض افراده مأمورا به وبعض افراده منهيا عنه كالسجود لله والسجود للصنم خلافا
لبعض المعتزلة والدليل المقدمة الاولى من المقدمات ولما الواحد بالشخص فهي مسألة المحصول فقال الشيء الواحد اي بالشخص لا يجوز ان
يكون مأمورا به منهيا عنه معا والفقهاء والنحويون اذا كان للشيء الواحد وجهان فالحاصل الواحد بالشخص اذا كان ذا وجه واحد والحق
ذلك مختلف فيه فانه لا يجوز التكليف بالامر والنهي به الا على التكليف بما لا يطاق واما اذا كان للشيء الواحد وجهان كالصلاة
في الدار المغصوبة فانه مأمور بها من حيث هي صلاة منهي عنها من حيث هي غصب ففي هذه الصورة اختلف الفقهاء والاصوليون فيها على
ما نعلمه فاطلق المصنف الكلام او لا يقال الشيء الواحد لا يكون مأمورا به منهيا عنه والا لزم التكليف بالمحال ووجهه ظاهر ثم قال
مورد السؤال على نفسه فان قيل لا نسلم امتناع ذلك على الاطلاق بل انما يلزم ذلك في الفعل اذا كان واحدا من جميع الوجوه واما اذا
كان الفعل له وجهان فانه يجوز تعلق الامر باحد الوجهين وتعلق النهي بالوجه الآخر وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة فانه مأمور بها
من حيث صلاة منهي عنها من حيث هي غصب ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في الفعل الواحد من جميع
الوجوه فانه يستحيل تعلق الامر والنهي به وصار كما عن فيه كما اذا امر عبده بخياطة الثوب وعدم دخول الدار فخاط الثوب في تلك
الدار فان له ان يثيبه ويشكره على الاول ويعاقبه ويذمه على ذلك ثم يقول معارض بوجه واحد وهو انه اتى بالصلاة المأمور بها
فوجب ان يخرج عن العهدة اما انه اتى بالصلاة المأمور بها وذلك لانه اتى بالصلاة ظهرا مثلا في الدار المغصوبة لانا نفرض
الكلام في ذلك والآتي بالصلاة في الدار المغصوبة آت بالصلاة ضرورة استلزام المقيد المطلق واما انه مأمور به فلقوله تعالى
اقيموا الصلاة وجه الاستدلال ان لفظ الصلاة مفرد محلى بالالف واللام وهو للعموم على ما سبق فيلزم ان يكون مأمورا بها
لكونها من افراد المأمور به فيكون واجبا فثبت انه اتى بالمأمور به والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن عهدة المأمور به ٥

قال المصنف رحمه الله الجواب الذي يدعيه في هذا المقام ان التكليف بالشيء الواحد المنهي عنه يوجب التكليف
بالمحال الى آخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه يدعي ان الفعل الواحد بالشخص لا يكون مأمورا به
منهيا عنه سواء كان الفعل وجه واحد او كان له وجهان وذلك يتفرع على القول ببطلان القول بالتكليف بالمحال فان جوزنا التكليف
بالمحال كان ما ذكرناه جائزا والا فلا واذا المحض المدعى فنقول متعلق الامر اما ان يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان عينه
فلا يكون الشيء الواحد بالشخص مأمورا به منهيا عنه وذلك لانه يلزم ان يكون الشيء الواحد من الوجه الواحد مأمورا به منهيا عنه لانا نتكلم
في المسألة عند اتحاد المتعلق وهو محال الا اذا جوزنا التكليف بالمحال وهو المدعى واما اذا كان متعلق الامر غير متعلق النهي فللشيء
الواحد وجهان حينئذ ومتعلق الامر احد وجهيه ومتعلق النهي الآخر فالوجهان اما ان يكونا متلازمين او لا فان كانا متلازمين بمعنى ان احد
الوجهين لازم للآخر يلزم ان يكون الوجه مأمورا به منهيا عنه وذلك محال لانا انما نتكلم على تقدير تلازم الوجهين فالامر باحد الوجهين
يستلزم الامر بالآخر ضرورة لانهما استحالة ادخال احد المتلازمين في الوجود دون الآخر وسلمنا ان الامر بادخال الملزوم في
الوجود امر بادخال لازمه في الوجود لانه اذا امر بالملزوم فاللازم اما ان يكون مأمورا به او منهيا عنه او مباحا لا جائز ان
يكون منهيا لان النهي عن لازم الشيء نهي عن ملزومه قطعا ولا جائز ان يكون مباحا لانه يجوز تركه ويجوز ترك الملزوم
قطعا فتعين ان يكون اللازم ايضا مأمورا به ضرورة وهذا هو الدليل على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد قررناه في موضعه
واعرفنا ههنا فيلزم ان يكون الوجه الآخر مأمورا به منهيا عنه وهو محال الا على القول بتكليف ما لا يطاق هذا اذا كانا متلازمين
واما اذا لم يكونا متلازمين فليست هذه الصورة من صور مسألتنا ولا كلام في مثل هذه الصورة وبيانه ان محل النزاع الصلاة في الدار
المغصوبة والصلاة في الدار المغصوبة بدون الغصب والصلاة محال وتحصيل الصلاة في الدار المغصوبة بالغصب اللازم لها وتحصيل الغصب
اتحاد تلك الصلاة فاذا اعتبرنا صلاة غصبية متشخصة كما تحصل كان ذلك الغصب وتلك الصلاة متلازمة قطعا وقد قررنا ذلك في المقدمات

حيث ثبتنا ان عرض عام الصنف قد يكون لازما للشخص ولازم الصنف قد يكون عرضا عاما للنوع ولازم النوع يكون عرضا عاما للجنس فاذا
ثبت ذلك فلا يعود للخصم نفعا قوله ان الغصب موجود بدون الصلاة وان الصلاة موجود بدون الغصب فانه لا ندعي ملازمة الغصب
نفس الصلاة وانما ندعي تلازمهما على الوجه الذي لخصناه فليتنبه لذلك وليتأمل فانه من المسائل وبسبب الغفلة عن هذه الدقيقة ثار الخلاف
بين افاضل العلماء واذكيائهم وبما ذكرنا ظهر معنى قوله فقد تلازمت هذه الصورة هذا هو شرح هذا الكلام وغاية تقريره وهو ضعيف
وجه ابطاله نقول قوله ان لم تسلم ان هذه المسألة اي لم يكن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة فان الصلاة مع الغصب امران متلازمان ههنا
على ما بينا فيكون الامر بالصلاة في الدار امرا بالغصب الذي هو من لوازمه فيلزم ان يكون الغصب مأمورا به منهيا عنه وهذا المعنى هو
الظاهر من كلامه وانه محال فمعنى هذه الصورة فيكون المنهي عنه من لوازم المأمور فيكون المنهي عنه مأمورا به وهو محال قلنا لا نسلم انه
يلزم ان يكون المنهي عنه مأمورا به وانما يلزم ذلك ان لو كان هذا الغصب من لوازم المأمور به ههنا وانما يلزم ان لو كان المأمور به
ههنا الصلاة في الدار المغصوبة وليس الامر كذلك بل المأمور به نفس الصلاة الواقعة في ضمن الصلاة في الدار المغصوبة على
ما قررناه في المقدمات ان المأمور به فرد من نوع لا بخصوص ذلك العدد فانه لم يؤمر ببعض الصلاة الواجبة ظهرا المتشخصة بعوارض
بكونه ايقاعا بل البتة من الفاعل المخصوص والا لزم التكليف بالمحال ولا يقال اذا لم يكن الصلاة في الدار المغصوبة واجبة فالآتي بها تارك
للواجب فيجب ان لا يخرج عن العهدة وذلك هو المطلوب لانا لا نسلم انه اذا لم يكن بخصوصها لا يخرج الآتي بها عن العهدة والظاهر
انه يخرج عن العهدة لوجود المطلق الواجب في ضمنها فقد بين ضعف هذا الدليل وانه ليس برهانا وقد منع بعضهم المقدمة القائلة
[illegible] الواجب وهو مقدور بالمكلف فهو واجب وهذا المنع لا يندفع بالدليل المذكور فانا قد قررنا هذه القاعدة في موضعها
تقريرا تاما والاعتماد على المنع الاول ثم يقول قوله ان لم يكونا متلازمين فليست هذه المسألة كذا في اثبات التلازم بين
الغصب والصلاة في الدار المغصوبة فلا حاجة الى تلك [illegible] هذا ان ثبت التلازم بينهما والا فلا [illegible] هذه المقدمة
[illegible] الآن فما بقي من قاعدة كلية يندرج فيها مسألة الصلاة في الدار المغصوبة ولا يندفع بهذا الجواب سؤال الاستدلال لانه
لا ينافي دعوى اندراج هذه المسألة تحت تلك القاعدة الا اذا ثبت التلازم المذكور وهو ممنوع واعلم ان صاحب الاحكام اجاب
عن دليل الامام الدال على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بالنقض بالمثال العرفي المذكور [illegible] الفقهاء والمثال [illegible]
لصورة النزاع [illegible] بل المثال المطابق ان يقول السيد لعبده خط الثوب ولا تسكن الدار ابدا الا في حال الخياطة
ولا تدخلها واذا ذكر المثال على هذه الصورة فللخصم ان يمنع الحكم فيه وبالجملة ما ذكره المصنف مغلطة شبيهة بالبراهين
وحل المغالطة ليس بالنقض بل ببيان مقدمة من مقدماتها كما فعلنا **قال المصنف رضي الله عنه** هذا برهان
قاطع على فساد قولهم على سبيل الاجمال واما على سبيل التفصيل فعنوان الصلاة ماهيته مركبة من امور احد تلك الامور الحركات
والسكنات الى قوله تنبيه **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم انه لا بد من تفسير الحركة والسكون بلفظ متفرع منقول
كل احد يعلم بالضرورة تمييز الجسم المتحرك عن الجسم الساكن ويعلم بالاشتراك في التسمية والافتراق بالحركة والسكون وهذا القدر ههنا
كاف في تمييز الحركة عن السكون غير ان المصنف تعرض لحد الحركة والسكون فلذلك تعين شرحه واستيعاب الكلام في حدهما او حدهما
نقول اعلم ان الناس اختلفوا في حقيقة الحركة فالذي ذهب اليه الحكماء انها عبارة عن الانتقال عن حالة الى حالة وهذا اعم من الانتقال
من حيز الى حيز آخر وبيانه ان الحركة كما تكون في المكان تكون في الكيف كالانتقال من البياض الى السواد ومن البرودة الى الحرارة
[illegible] وفيه نظر لان تعريفنا الحركة بالانتقال والانتقال نفس الحركة فيلزم تعريف الشيء بنفسه واعلم انه لا بد من تفسير الكون
فنقول الكون عبارة عن الحصول في الحيز وهو جنس تحته اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمنقول عن الشيخ الاشعري
رضي الله عنه ان الجوهر ان كان في مكان والكون فيه سكون وان تحرك الى مكان آخر فاول كون له في ذلك المكان الثاني سكون فيه وحركة
اليه وذهب القلانسي الى ان السكون كونان متواليان في مكان والحركة كونان متواليان احدهما في مكان الاول والثاني في مكان
الثاني فعلى هذا الحركة عن السكونات وقيل ان الحركة عبارة عن الكون بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله فيه ولا بعده وقال
المصنف في المحصل وفي الاربعين الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر واعترض عليه بانه لو كان الحركة عبارة عما
ذكره لكان الجسم الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة متحركا الآن ومعلوم ان ذلك باطل فزيد فيه آخر وقيل الحصول فيه بعد ان كان

الحركة والسكون

من غير خلل زمان وكذا الحد والاعتراض شارح المحصل في شرح المحصل ثم قال واعترضت يوما عليه وكان نظرائي
مسائل موضع في تعريف الحركة بما ذكره ههنا في كتاب الاربعين فقلت له من شان الحد الاطراد والانعكاس ولا يتحقق
الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر الا ويتحقق الحركة وحيث يتحقق الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز آخر يتحقق الحركة
وليس كذلك فان الجوهر الفرد اذا تحرك على نفسه وجب ان لا يكون متحركا لانعدام الحد هنا وليس كذلك فاذن تعريف الحركة
بما ذكرنا باطل فاجاب عنه بان قال لا نسلم وجود الجوهر الفرد ولا نسلم انه يتحرك على نفسه حركة دورية ثم قال الشارح
والجواب ضعيف لان التعريف للمتكلمين وهم معترفون بوجود الجوهر الفرد واما منع انه يتحرك على نفسه فمنع والمنع
المذكور مشكل من وجوه احدها ان الحركة ليست من الامور النسبية والحصول في الحيز من الامور النسبية وتعريف الشيء
بنسبي بالامور النسبية باطل وثانيها ان الحركة فان قيل انه عبارة عن ان يلزمه هذا الحصول قلنا فاذن غير الحصول والتعريف
باطل وثالثها ان الحركة عبارة عن انتقال على الحصول ولهذا انتقال الحركات الى مكان كذا فحصلت منه فتعريفها بالحصول باطل
ورابعها الجوهر الفرد اذا انتقل من حيز الى اخر يجاوره فقد امتنعت حركته فلو كانت الحركة عبارة عن الحصول لزم كون المتقدم
متأخرا وهو محال واعترض ان اعتبار لفظ ازمنة كثيرة في تعريف الحركة باطل وكذلك في تعريف السكون وهو في الفرد دون
غيره ولا وجه له واما السكون فقد قال في المحصل انه عبارة عن حصول في الحيز الواحد في الزمن ازمنة واحد فقوله
عبارة عن حصوله يريد به الجوهر الواحد فيلزم تقييده بالواحد والا لكان معناه ان السكون عبارة عن حصول مسمى الجوهر
في حيز واحد في الزمن دون واحد فعلى هذا اذا تحرك جسم ملتصق بجسم آخر يلزم ان يكون ذلك سكونا فلا بد من تقييده
بالجوهر الواحد واما قوله في الحيز الواحد احترز به عن مسمى الحيز فانه لولا التقييد بالوحدة لكان الجوهر الواحد
اذا تحرك ازمنة يلزم ان يكون ساكنا لانه حصل جوهر واحد في مسمى الحيز اكثر من زمن واحد فاذن لا بد من تقييد بحيز واحد
واما قوله اكثر من زمن واحد فعليه اسولة اولها ان الحصول نسبة الجسم او الجوهر الى حيز والنسب والاضافات لا وجود
لها والكون لها وجود عند المتكلمين فتعبير الامر الوجودي بما ليس بوجودي باطل وثانيها انه جعل الحركة والسكون
للجوهر والاثبات ايضا للجسم فلا وجه للتقييد بالجوهر وثالثها انه اخذ في تعريفها الحيز والزمان وهما غير معلومين
فتعريفه بهما تعريف بالمجهول وهو باطل ويمكن ان يجاب عن الاول ان المراد بجوهر القائم بنفسه فيصدق على الجوهر
الفرد والجسم وعن الثاني ان ذلك يتعلق بالمشهور من الزمان والمكان فيندفع ما ذكر واعلم ان الملخص من هذه الاسولة
ما ذكرناه اولا وانما ذكرنا هذه الاشكالات ليستحد الخاطر وليعرف ان الزمان بما سالها واذا عرفت معنى الحركة والسكون
فاعلم ان الصلاة لا تخلو من حركات وسكنات التي هي اكوان فيقول الصلاة عبارة عن امور احدها الحركات والسكنات
والحركات والسكنات مشتركة في مفهوم واحد وهو شغل الحيز على ما سبق من تعريف الحركة والسكون فيلزم ان يكون شغل الحيز
جزء ماهية الصلاة فان اعتبرت صلاة معينة كان الحيز المعين جزءا منها وان اعتبرت مطلق الصلاة كان مطلق شغل
الحيز جزءا منها وسواء كان جزء المعين او المطلق منهيا عنه وهو شغل الحيز والصلاة المطلقة او العاشية مأمورا بها يلزم
ان يكون شغل الحيز مأمورا ضرورة ان جزء المأمور به مأمور به وهو منهي عنه واذا ثبت ذلك فيقول هذه الصلاة اعني الصلاة
في الدار المغصوبة غير مأمور بها اذ لو كان مأمورا بها لكان شغل الحيز الذي هو جزؤه مأمورا به لما سبق وهو منهي عنه
فيلزم ان يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه وذلك محال واذا لم تكن هذه الصلاة مأمورا بها فلا تبرأ الذمة بالاتيان بالمأمور به — في نسخة
فلا يخرج عن العهدة وهو المدعى وهو ضعيف جدا وبيانه انا نسلم ان الصلاة في الدار المغصوبة غير مأمور بها بخصوصها قوله والا
لما بالاتيان بالمأمور به قلنا لا نسلم بل خرج باتيان المأمور به وهو المطلق الذي في ضمن هذا المقيد وقد سبق بيان مثله وهذا
ظاهر لانا لم نؤمر بصلاة مخصوصة بعوارض مكانية مستحقة لها مستحقا معينا وقد اتضح ذلك ولا حاجة الى الاعادة
فالحق اذن مذهب الفقهاء قال صاحب التحصيل وللعاقل ان يقول لا نزاع في ان الفعل المعين لا يكون مأمورا به ومنهيا عنه بعينه وانما
النزاع في ان الفعل المعين اذا كان فردا من افراد الفعل المأمور به هل نهي عنه وما فيه يمنعوه وجوازه بين اذ الامر بالماهية
ليس امرا بشيء من افرادها ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل مأمور به لكونه جزءا من الفعل المأمور به وكل فعل

منهي عنه فهو فرد من افراد نفس الفعل واعلم ان معنى هذا الكلام انه لا نزاع في ان الفعل المعين لا يجوز ان يكون مأمورا به بعينه ومنهيا
عنه بعينه وانما النزاع في ان الفعل المعين اذا كان فردا من افراد المأمور به هل نهي عنه ام لا وان استشهاد للخصم على ما هذا
مثل للخصم على ان الصلاة في الدار المغصوبة لا يكون مأمورا بها بعينها ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في انه هل يجوز ان يكون
فردا من افراد المأمور به ويكون مأمورا بها لا بعينها بل بما في ضمنها وجوازه هذا بين على اصلكم فان من اصلكم ان الامر بالماهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياتها فالامر بصلاة الظهر مثلا لا يكون امرا بهذه الصلاة وهي التي تقع في الدار المغصوبة
وزاد على الحل فلو امتنع ذلك وهو النهي عن فرد من افراد الكلي المأمور به لامتنع النهي عن فعل ما بعين ما ذكرتم واللازم
منتف بيان اللزوم هو انه لو امتنع ما ذكرتم ونفس الفعل مأمور به لان الفعل الخاص مأمور به ونفس الفعل جزء من الخاص
وجزء المأمور به مأمور به جزما فلا نهي عن فعل معين اذ لو وقع النهي عنه وهو فرد من افراد نفس الفعل وما ذكرتم
يقتضي ان لا يكون الفعل المعين المنهي عنه فردا من افراد الكلي المأمور به وهذا الفعل المعين المنهي عنه فرد من افراد
نفس المأمور به فلا يكون المعين منهيا عنه والا يلزم اجتماع الامر والنهي في فعل واحد وذلك محال فصح ما ادعينا
انه لو امتنع ما ذكرتم لامتنع النهي عن فعل ما واللازم منتف فالملزوم هذا نقض كلامه وتقرير واضح وهو الذي صحيح و
بيانه الان عبارته ليست مفصحة عن المعنى ولا سيما ما نحن فيه ذلك وقال صاحب السفح الصحيح صحة الصلاة في الدار المغصوبة و
لاجتماع الامر والنهي في فعل واحد باعتبار وجهين اذ منشأ التعدد اتحاد المتعلق واختلاف وجوه الفعل يطلق اتحاد
المتعلق وكونه لا اثر للوقوع في الصورة المعينة لا يوجب دخوله في المتعلق فان الامر هو الطلب ومتعلقه المعلوم
وما لا يتعلق به العلم لا يتعلق به الطلب وكذا لو تعلق به العلم ولم يتعلق به الغرض ولو قدرنا الامر فعلا ذكريا
متعلقه المذكور وما ليس بمذكور فليس بمأمور ولو سلمنا اللازم لمسمى الصلاة وهو شغل الحيز لا شغل ذلك الحيز الغاصب
لم يؤمر بالصلاة في المكان المعين بل بالصلاة وهو ممكن من ايقاعها بدون شغل ذلك الحيز الا ان لا يجد مكانا غيره فلا يكون
منهيا عنه وليس كلامنا فيه واذا لم يدخل الشغل المنهي عنه في مسمى الصلاة المأمور بها ولا هو من لوازمها
وقوعها لم يتناوله الامر بالصلاة فتجرد متعلق الامر عن متعلق النهي الا انهما اقترنا في الوقوع وذلك لا يمنع الاجزاء
بالمأمور به كما لو امر بكسر احد الكوزين ونهى عن كسر الآخر فضرب احدهما بالآخر فكسرهما وكما لو صلى وجهه وكلما
تام او تعدادي او صلى في ثوب مغصوب مع ان السجود الصلاة المأمور به وهو مقصود والفعل الذي مقصود
وان كان لازما ومدفوع السنن بالاستعمال المنهي عنه ثم العلل القاطع عليه سقوط الغرض عنه بالاجماع على ما سلم
والقول بانه يسقط الفرض عنده لا بها دفع القاطع فانا نعلم انحصار جهات سقوط فرض العين في الاداء
والعذر وبعد النسخ ولا شك في انتفاء الاخيرين فتعين الاول واعلم ان ما ذكره هذا الفاضل يصلح ان يكون سندا للمنع
الذي ذكرناه ويصلح ان يكون دليلا على ان الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة ووجه ذلك ان متعلق الامر غير متعلق النهي
ومتعلق النهي ليس جزءا ولا لازما لمتعلق الامر وكل ما كان متعلق الامر مغايرا متعلق النهي جزءا ولازما فوجب ان يصح
اما بالاجماع او لكونه اتيا بالمأمور به والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة بالدوران او بالقياس على مواقع
الاجماع **قال المصنف رضي الله عنه تنبيه** الصلاة في الدار المغصوبة وان لم تكن مأمورا بها
الا انها تسقط عندها لا بها الى قوله وهذا مذهب القاضي ابو بكر **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم
انه يعارض الدليل القاطع في عدم الدال على ان الصلاة في الدار المغصوبة مع الاجماع المنقول عن السلف الدال على عدم
وجوب القضاء المانع من كونها مأمورا بها والاجماع قاطع وتعارض قاطعين محال ولا بد من التوفيق بينهما وطريق التوفيق
ان يقول ليس سقوط القضاء لكونه اتيا بالمأمور به لما بينا انها ليست مأمورا بها بل لان القضاء يسقط عندها لا بها هذا ما قاله المصنف
وهو ضعيف من وجوه احدها ان ما ذكره ليس برهانا بل هو من المغالطة وقد بينا فسادها وثانيها ان مذهبه ان الاجماع دليل ظني
وما ذكره قاطع بزعمه ولا يعارض بين الظني والقاطع وكان من الممكن بل المتعين على رأيه ترك الظني لوجود المعارض القاطع بزعمه
وثالثها ان الاجماع في هذه المسألة ممنوع وقد منعه امام الحرمين قال عرفني النقول عن احمد الى طوائف من سلف الفقهاء وقيل هو رواية

الصلاة في الدار
وان لم يكن مأمورا
بها الا انها

قال رحمه الله قال امام الحرمين قال القاضي ان الصلاة يسقط عندها الا بها كما يسقط التكليف بالاعذار الطاريه وبالجنون وغيره
وهذا عندي حائد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التي يسقط الخطاب بها محصوره والمصير الى
سقوط التكليف غير ممكن والامتثال ابدا وداماسبب معصية لا ابتها الا وجه لانه التشريع فهذا غاية القاضي ادعى الاجماع على سقوط الطلب
عن مقيم الصلاة في البقعة المغصوبة والذي دعاه من الاجماع لا نسلم وقد كان في السلف متعمقون في التقوى يامرون القضا بدون
ما ذكر وينقلون الاجماع مع ظهور خلاف السلف غير متوان ظهر وصح ما ذكره وكما نقل عنهم سقوط الامر نقل عنهم ان الموقع صلاة
مامور بها ولعل من ادعى الاجماع على ان الصلاة في البقعة المغصوبة ليست معصية اسعد حالا في دعوى الاجماع ممن يدعي وفاقا
الماضين على اسقاط الامر بسبب معصية والحاصل من كلامه منع الاجماع واما الغزالي فانه قال من صحح هذه الصلوة احتج على
الاجماع والاجماع حجة على احمد ومعناه هو مسبوق بالاجماع قال صاحب السبحات دعوى الاجماع مع مخالفة احمد فاسد لان قائله
اسمع لا سيما تصحيحه توجه من نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات ميتة جاهلية
ان احمد رضي الله عنه ما انكر احد فضله في الامور العقلية فكيف وكلف برتبته ضبط الاجماع ... على قرب من جسامته
في العلماء ضعيف ولم يدخل على قرب الناس الى اسعد الناس ... المخالط ... كل من يدعي اجماعا
دعواه بعد ظهور احمد اذا منع الخصم ما الحيلة في اثباته **تنبيهات** الاول انه المصلي في الدار المغصوبة
الى الله تعالى بنفس الصلوة لا بالصلاة في الدار المغصوبة وهذا واضح سهل وان كان قد استشكل الثاني قال صاحب التنقيحات
الصلاة المغصوبة ترجح على عدمها على وجودها من جهة المعصية ومن اعراضها واتفق فرضا رجح وجودها على عدمها ولا يتصور الرجحان
معا فاما ان يغلب حكم ترجيح الوجود فيمنع المنع او ترجيح العدم فانه يمنع جانب ترجيح وانتفى حكمه او رجحان معا وهو محال او انتفا وبان
ينتفي الجواز فمتى اختلفت الجهتان في الترجيح يجوز ذلك وانما كلامنا في هذا الذي اختلف فيه جهتا الترجيح فانه شي واحد في العين ملاحظ
لجهات ذهني وعرضا انه في الاعيان على مجموع احواله بالكلية هل يرجح وجوده على عدمه او نفيا وبان او ترجيح العدم فان تساويهما الطرفان
نفي الجواز لا الوجوب ولا الحظر وان يرجح احدهما بطل حكم الاخر حتى في الاقتضا والمنع وكذا صوم يوم النحر مجموعا هل يرجح وجوده
او نفيا وبان واذا عرف هذا لم يبان الحكم على تقويم منع الاجماع الا على قاعدة احمد رحمه الله وعند تسليمه على فرض كما جوز القاضي
ان يكون القضا مسقطا للوجوب وقد جوز ذلك كما في فروض الكفايات وفي غيرها او في اسقاط الوجوب دون الاتيان بما كلف به هذا
ما قاله صاحب السبحات واعلم انك ان حققت ما سبق من المباحث يظهر لك دفع هذا الدليل بالمنع يعلمك بالتامل الثالث اعلم انه يتوجه على القائلين
بان الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة صوم يوم النحر نقضا اذا قيل بعدم صحته وجوابه مشكل ويتوجه على القائلين بعدم صحة
الصلاة في الدار المغصوبة نقض مشكل لا جواب له وهو صوم يوم خيف على نفسه الهلاك فيه بسبب الصوم فان ذلك الصوم حرام في ذلك
النهار مع انه صحيح والغرض انه صوم رمضان اما الاول فلا جواب له الا التزام صحته واما الثاني فلا جواب وقد اعترف صاحب
المعتمد لكن في شرح العمد وبان ان لا جواب هو ان لا فرق بين صوم النحر والصلاة في الدار المغصوبة وذلك لانهم ان قالوا
المعصية فعل غير الصلاة بخلاف الوقوع يوم النحر قلنا ان اريد بالعصيان الواقع يوم النحر ما هو من الصوم وان اريد به ما نفصل له
نحو خطا فانك اذا فرضت الغصب في شي اخر لا يكون ذلك الغصب كما اذا فرضت الوقوع النحوي في شي اخر وما اعتد الحولان في
الاعيان جميعا فلا يزول الصومية مع بقاء الوقوع النحوي ولا الوقوع النحوي الذي الصوم يخصه مع بقاء الصوم فلذلك تلك
الصلاة وقوعها صلاة ووقوعها عصا لا يبقى عند زوال الغصب ولا يخص العصيه وهي يعينها مع الصلاة قال وليس
الواقع يوم النحر لا حصول له مطلقا في الاعيان قلنا فكذلك العصيه مطلقا فان قيل الوقوع يوم النحر لا يقوم بنفسه قلنا فكذلك
العصيه فانها صفة للافعال فان قيل اضافة يوم النحر خارجة عن حقيقة الصوم قلنا فكذلك اضافة المكان فقد بان ان الفرق مشكل
جدا وذكر ابن الحاجب طريقة اخرى نقلها عن بعضهم وهو ان يقال في صوم يوم النحر دليل اختصاص شرعي منع من اعتبار الجهتين
وهو كونه منهيا عنه شرعا ما شرع بنهي تحريم وذلك الغالب في منع اعتبارهما واما الفرق بينهما فان الصلاة والغصب ينفك احدهما عن
الاخر وهو باطل فان الصوم عام وصوم ينفك عن صوم يوم النحر فالمطلوب الصوم والمحرم الصوم المضاف واختار المكلف جمعهما وهذا
ضعيف لان الصوم المضاف لا ينفك عن الصوم لاستلزام الاخص الاعم بخلاف الصلاة والغصب واعترض على هذا بان هذا الوضع بين الجهتين

لا يمنع صوم رمضان يمكن او صلاة مكروهة واجاب الاول عن هذا النقض بان نهي الكراهية ينصرف الى الوصف خلاف نهي التحريم
وفيه تسليم الجهتين وانما ادعى المانع من اعتبارهما وهو الجواب الاول والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة
الرابعة** الشافعي ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض اصحابنا انه يفسده وقال ابو الحسين البصري انه يفسد العبادات
لا في المعاملات وهو المختار **قال الشارح رحمه الله** اعلم انا نتكلم في نقول ائمة الاصول وحجة كل واحد
اولا ثم نتعطف على شرح المتن فنقول نقل صاحب العمد عن الشافعي رضي الله عنه فقال ان منها ما نهي عنه ما يفسده وفيه ما لا يفسده
فقال ان النهي يقتضي كون جميعه معصية لم الذي يفسد هو الذي يوصل اليه بطريق محرم من بدل النفس والفرج اذا كان محرما يتوصل
به فالنهي عنه يوجب الاستباح وقال الشيخ ابو بكر ابن فورك الاصفهاني اكثر اصحاب الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما على ان النهي يقتضي
الفساد وقال امام الحرمين ذهب المحققون الى ان الصيغة المطلقة في النهي يقتضي فساد المنهي عنه وخالف في ذلك كثير من المعتزلة
وبعض اصحاب ابي حنيفة وقال الغزالي اختلفوا في ان النهي عن البيع والنكاح وسائر التصرفات المفيدة للاحكام الشرعية هل
يقتضي فسادها فذهب الجماهير الى انه يقتضي فسادها وذهب قوم الى ان المنهي عنه لعينه دال على الفساد وان كان لغيره فلا والمختار
انه لا يقتضي الفساد ثم قال فان قيل قد اخترتم ان النهي لا يدل على فساد المعاملات ولا على جميعها فما قولكم في النهي عن العبادات
قلنا ان النهي يضاد كون المنهي عنه طاعة لان الطاعة موافقة الامر والامر والنهي متضادان فعلى هذا يكون صوم يوم
النحر لا يكون منعقدا لانه ان اريد ما يعقد له كونه طاعة فالنهي يضاده واذا لم يكن قربة لا يلزم بالنذر نعم لو امكن صرف النهي
عن عين الصوم الى ترك اجابة دعوة الله فذلك لا يمنع انعقاده ولكن ذلك فاسد على ما سنا في الفصل الاول وقال الشيخ ابو اسحق
في شرح اللمع النهي يقتضي فساد المنهي عنه على قول اصحابنا وقال ابو بكر القفال لا يدل عليه والشافعي رضي الله عنه كلام يدل عليه وهو
قول ابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه وهو قول اكثر المتكلمين من الاشاعرة وقال بعض اصحابنا ان كان النهي يختص
بالمنهي عنه كالصلاة في الثوب النجس دل على فساده وان كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة والثوب الحرير والبيع وقت
النداء لا يدل على فساده وان كان لا يدل بالمنهي عنه وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ذهب اكثر الفقهاء الى ان النهي
يدل على فساد المنهي عنه وذهب اهل الاصول الى انه لا يدل على ذلك ومن ذهب الى المذهب الاول اختلفوا فمنهم من قال لا يدل
باللغة ولكن بدليل شرعي ومنهم من قال يدل على الفساد وهو موضوع في اللغة وقال ابن برهان النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه فنقل
عن بعض اصحابنا وهو ظاهر كلام الشافعي رضي الله عنه وبعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم انه يقتضي فساد المنهي عنه ونقل عن القفال
الشاشي من اصحابنا وابي الحسن الكرخي انه يقتضي فساد المنهي عنه ونقل عن ابي الحسين البصري انه قال النهي عن العبادات يقتضي
فسادها واما عن العقود الشرعية فلا ونقل عن طائفة من المتكلمين ان النهي ان كان لمعنى يخص المنهي عنه كالصلاة في البقعة
النجسة فانه يقتضي فساد المنهي عنه فان النهي انما كان لمعنى يخص الصلوة وهو النجاسة الا ترى انه عن الصلوة لا يمنع من الجلوس
في البقعة النجسة وان كان لمعنى لا يخص المنهي عنه لا يقتضي فساده وذلك بمثابة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فانه نهي عن الغصب
وذلك لا يخص الصلوة ونقل عن بعض العلماء انه ان كان النهي عن فعل اذا فعل المنهي عنه اخل بشرط من شرائطه او ركن من اركانه
كالنهي عن الصلاة من غير طهارة دل على فساده والا فلا وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء وقال الباجي النهي عن الشي يقتضي فساد المنهي
عنه وبهذا قال القاضي ابو محمد وجمهور اصحابنا واصحاب ابي حنيفة والشافعي وبه قال الشيخ ابو بكر ابن فورك وقال القاضي ابو بكر
والقاضي ابو جعفر السمناني وابو عبد الله الازدي وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي الى النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه وقال
ابو الحسين البصري في المعتمد ذهب بعض اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه وذهب
غيرهم من الفقهاء الى انه لا يقتضيه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن والشيخ ابي عبد الله وقاضي القضاة وذكر انه ظاهر مذهب شيوخنا
المتكلمين وانا اذهب الى انه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والايقاعات ونقل بعض المصنفين من الحنابلة ان مذهب احمد
انه يقتضي الافساد ثم قال خلافا للاشعرية والمعتزلة وقال ابو الخطاب الحنبلي النهي يدل على فساد المنهي عنه في رواية جماعة وقال اصحاب
الاحكام اختلفوا في ان النهي عن التصرفات والعقود المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح هل يقتضي الفساد ام لا فذهب جماعة الفقهاء من
اصحابنا واصحاب مالك وابي حنيفة والحنابلة وجميع اهل الظاهر وجماعة من المتكلمين الى فسادها لكن اختلفوا فمنهم من قال من جهة اللغة

النهي لا يفسد العبادات ... في العبادات ... المعاملات وهو ...

ومنهم من قال هو من جهة الشرع لا من جهة اللغة ومنهم من قال هو من جهة الشرع لا من جهة اللغة ومنهم من لم يقل بالفساد وهو اختيار
المحققين من اصحابنا كالامام والغزالي وبه قال ابو عبد الله البصري وابو الحسين الكرخي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري
وكثير من مشايخهم ولا نعرف خلافا في ان ما نهي عنه لغيره لا يفسد كالنهي عن البيع وقت النداء الا ما نقل عن مذهب مالك واحدى الروايتين
عن احمد والمختار ان النهي لا يدل على الفساد لغة والذي اختاره انه يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات وقال بعض المحققين
هل يدل النهي على فساد المنهي عنه وكذلك في العبادات المشروعة باصلها اذا ورد النهي فيها هل يقتضي فسادها او قبحها على
جهة وصف فيهم له بمعنى الرجوع الى الذات المنهي عنها الى وصفه وعلى اي جهة بمعنى الرجوع في الكل الى الوصف والسابق في
المحو النهي بالاصل ومن ابو الحسين البصري من العبادات والمعاملات ووافقه في ذلك من يعتقد فيه من اهل المذاهب
واذا عرفت ذلك فاعلم ان مختار المصنف ان النهي عن العبادة اذا تعلق بذات العبادة او لا بالمجاور لها فهو يدل على فسادها واما اذا
تعلق بالعقود المفيدة للاحكام الشرعية على النحو الاول فهو لكن لا يقتضي فسادها ومن يقول من الدعي يقول من قبلها من اهل العلم ان
النهي يدل على الفساد في العبادات وقال بعضهم انه لا يدل على الفساد في المعاملات فبيان المقام هو ان المراد من كون العبادة
فاسدة عدم اجزائها والدليل على فسادها اذا اتى بها وقد نهي عنها اما نقول لم يات بالفعل المامور به فوجب ان يبقى في عهدة
الامر بيان الاول هو انه اتى بما تعلق به خطاب النهي لعينه اما بالعرض او لان الاصل تعلق النهي بعين الشيء الذي ...
النفي وهو الاصل المقتضي لارادة الحقيقة واذا اتى بالفعل المنهي عنه لعينه على التقدير المذكور يصير اعليه كان تاركا للمامور به لاستحالة
ان يكون المامور به لعينه منهيا عنه لعينه والا يلزم تعلق الامر والنهي بشيء واحد من وجه واحد وذلك محال الا على القول بتكليف
ما لا يطاق ثبت انه تارك للمامور به وتارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب لما بيناه في باب الاوامر في الخطاب
الاول متعلقاته وثبت فساد ما اتى به لعدم اجزائه اذ لا معنى بالفساد في العبادات الى هذا **قال المصنف رضي الله عنه**
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالفعل المنهي عنه سببا للخروج عن العهدة **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان هذا سؤال
ان هذه مطالبة ولابد من بيان توجيههما فنقول للخصم ان يقول لا نسلم انه اذا لم يات بالمامور به على التقدير المذكور لا يخرج عن العهدة
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن فعل المنهي عنه سببا للخروج عنه واذا لم يات بالمامور على التقدير المذكور ولا مانع لانه لا يتاتى من الخروج
عن الفعل من جعله سببا للخروج عن العهدة وذلك كالصلاة في الثوب المغصوب والوضوء بالماء المغصوب **قال المصنف**
رضي الله عنه ثم ان ما ذكر يدل على ان النهي يقتضي الفساد في العبادات لكنه معارض بوجهين الى قوله الجواب **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم ان هذه معارضة في حكم المسئلة وبيانه ان نقول ما ذكرت من الدلالة وان دل على ان النهي عن
العبادات يقتضي فسادها لكن معنا ما ينفيه وبيانه من وجهين الاول هو ان النهي لو دل على فسادها لدل عليه اما بلفظه او بمعناه
والقسمان باطلان فيلزم عدم الدلالة بيان المقام الاول ما ذكرناه غير مرة وحاصله الدلالة على ان الملازمة ...
التضمن والالتزام تسمى اجزاء وتسمى بالدلالة المعنوية وبيانه واضح وبيان انتفاء القسمين اما انتفاء الدلالة اللفظية فلان
الصيغ وضعت للزجر والمنع بالاتفاق فلا تكون موضوعة لغيره دفعا للاشتراك والرجوع الى التي عرفت ذلك ولم يوضع له اللفظ
ثبت انتفاء الدلالة اللفظية واما انتفاء الدلالة المعنوية فلانها تتوقف على تحقق الملازمة الذهنية بين المسمى وغيره على ما قررناه
وهو ليس هذا الشرط هنا واعلمنا ذلك وذلك لانه لا ملازمة ذهنا بين المسمى الذي هو الزجر وبين فساد العبادة ولانه
من قول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب ولا توضا بالماء المغصوب وان فعلت ذلك جعلته سببا للخروج عن العهدة ولو كانت
الدلالة الالتزامية موجودة لناقض المطابقة والالتزام واللازم باطل فيلزم منه بطلان الدلالة المعنوية فلا دلالة لصيغة النهي
على عدم الاجزاء اصلا وهو المدعى الوجه الثاني هو انه لو دل النهي على فساد العبادات لثبت فسادها حيث ثبت النهي عنها عملا
بالدليل واللازم باطل بدليل صحة الصلاة في الثوب المغصوب والاوقات المكروهة **قال المصنف رضي الله عنه**
الجواب الى قوله واما المعاملات **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف اجاب عن المطالبة المذكورة بان قال
قد بينا انه تارك المامور به وتارك المامور به يستحق العقاب فالنظر الى ذلك لكونه يقتضي البقاء في عهدة الواجب واما قوله الاتيان
بالمنهي عنه قد يكون سببا للخروج عن العهدة فلذلك اجاب عن المعارضة في ادعائها فعلية الثاني واما قوله الصلاة في الثوب المغصوب

صحيحة وكذا الوضوء بالماء المغصوب واعلم ان هذا نقض على الدليل المذكور وبيانه ان الخصم يقول ما ذكرت من الدليل يقتضي عدم صحة الصلاة
في الثوب المغصوب وعدم صحة الوضوء وعدم صحة الوضوء بالماء المغصوب بيانه ان المصلي في الثوب المغصوب تارك للصلاة المامور بها
لان الصلاة في الثوب المغصوب منهي عنها لان الاصل تعلق النهي بعين الصلاة اذ هو الحقيقة فلا ياتي بها فتارك المامور به بعين ما ذكرتم
وتارك المامور عاص والعاصي يستحق العقاب وهكذا نقول في الوضوء بالماء المغصوب باطل لما ذكرتم واذا تقرر ذلك فطريق التوجيه
ان يقول الوجه ما ذكرتم من الدليل يلزم عدم الصحة في هاتين الصورتين بعين ما ذكرتم واللازم باطل فالملزوم كذلك واذا تقرر
توجيه السؤال على الوجه الذي ذكرناه فنقول اجاب المصنف عنه بان قال ما ذكرتم من الدليل يقتضي عدم صحة الصلاة بل العبادة
مع صور وجوده فان في بعض الصور فانما ترك المعارض وقد بينت المعارض هنا وهو الفرق بين صورة النقض وبين القاعدة
المقررة فان صورها عود النهي الى ذات العبادات سوى ان المنهي عنه ماسه الثوب المغصوب لبدن المصلي وتلك المماسة ليست جزءا من
الصلاة ولا مقدمة لشيء من اجزائها بالاجماع فلا تعلق لها بالصلاة التي ليس في ماهيتها اصلا غايته ما في الباب انه مجاور
للصلاة فعل منهي عنه وذلك لا يقدح في صحة الصلاة هذا ما ذكره المصنف وفيه نظر وبيانه ان ستر العورة شرط صحة الصلاة اجماعا
ولا يتاتى الستر المنهي عنه شرعا فتارك للستر المامور به في الصلاة بعين ما ذكرتم فوجب ان يبقى في عهدة الواجب الى ان ياتي بما ذكر
في الفاعل لا يندفع ما ذكرنا والجواب الصحيح الاصولي منع الصحة في هذه الصورة كما ذهب اليه احمد رضي الله عنه او بيان ان النهي
في هذه الصورة لا يتعلق بذات المامور به بل هو راجع الى امر خارج عن المامور به فان الواجب عليه نفس الستر لا ان هذا الستر بالثوب
المغصوب فصار الستر حسب ما ذكر بقول مطلق الستر واجب وهذا الستر الواجب حرام ولا استحالة قلنا هذا الكلام حق لكن هذا يبطل
ما اختار من بطلان الصلاة في الدار المغصوبة والجواب الصحيح عن هذا اما منع الحكم فيه كما هو مذهب احمد وما سيذكر جوابا عنه وعن
امثاله بعد هذا والجواب عن المعارضة الاولى ان نقول نحن ندعي ان النهي يدل على الفساد بمعناه على هذا التفسير وبيان دلالة الفعل
المنهي عنه تارك المامور به على ما بيناه وتارك المامور عاص والعاصي يستحق العقاب بالنص المذكور في كتاب الاوامر وهو قوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله الاية فاذن لزم من دلالة النهي كون المامور به منهيا عنه ولزم من ذلك كونه تاركا للمامور به والنص
دال على ان تارك المامور به عاص ولزم من ذلك دلالة النهي على الفساد بمعناه او نقول النهي دل على ان ما اتى به من المنهي عنه غير مامور به
والخطاب الدال على وجوب المامور به يقتضي انه اذا اتى بالمامور به يخرج عن عهدة ذلك الواجب واذا لم يات بالمامور به وان
اتى بغيره بقي ذلك الخطاب متعلقا به ويلزم من هاتين المقدمتين دلالة النهي على فساد العبادات من حيث المعنى فاذا اراد
الخصم بيان عدم الدلالة بالتفسير المذكور فعليه البيان وما ذكره ليس كذلك فاندفع واما المعارضة فجوابها ان نقول لا نسلم
ان النهي في الصور المذكورة تعلق بعين ما تعلق به الامر والضابط بينه اما ان يكون النهي قد تعلق بعين ما تعلق به
الامر او بغيره فان الاول فنحن نمنع الصحة في تلك الصحة وان لم يتعلق بعينه بل بغيره ظهر الفرق وهذا هو الجواب عن جملة
صور النقض كالوضوء بالماء المغصوب والستر بالثوب المغصوب واما الجواب هذا هو بيان المقام الاول واما المقام الثاني
وهو ان النهي لا يقتضي فساد المعاملات فالدليل عليه هو انه لو دل عليه ولو دل على عدم افادته الملك فاما ان يدل عليه بلفظه
او بمعناه والقسمان باطلان فلا دلالة اما بطلان الاول فان النهي موضوع للزجر فلا يكون موضوعا لغيره دفعا للاشتراك
واذا لم يكن موضوعا لغيره فلا يدل عليه بلفظه واما انه لا يدل عليه بمعناه وذلك لانه لا منافاة بين جعل الشيء سببا للملك
وبين كونه منهيا عنه قطعا لجواز ان يقول الشارع نهيتك عن البيع وقت النداء ومتى صدر منك فقد جعلته سببا
للملك ويلزم من هذا ان لا يدل عليه بمعناه بوجه ما اذ لو دل عليه بمعناه بوجه ما لما حسن الجمع بين هذين القولين جزما
واللازم باطل لما مر فيبقى الملزوم فلا دلالة اصلا **قال المصنف رحمه الله** فان قيل ما ذكرتم في مسئلة النهي
عن العبادات الى قوله الجواب **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان قوله ما ذكرتم في مسئلة العبادات معناه انكم سلمتم ان النهي عن
العبادات يقتضي فسادها وزعمتم ان النهي عن المعاملات لا يقتضي فسادها وما ذكرتم منقوض وصورة الاشكال المراد بها في اصطلاح
صور النقض وصورة النقض يصلح ان يتمسك بها الخصم فتارة يكون الوجه معارضة في المقدمة وتارة يكون الوجه معارضة في الحكم
وقد بينا ذلك في علم النظر وكل واحد من الوجهين يتاتى ههنا اما توجيه على المقدمة فهو ان يأخذ مقدمة من مقدمات دليل بعينها

ما ذكرتم

ونقول هذه المقدمة باطلة اذ لو صحت وجميع المقدمات صحيحة على ما ادعيتم وسلمنا يلزم صحة جميع المقدمات جزما وهي موجودة
في باب العبادات ضرورة صدق قولنا لو دل النهي على فساد العبادات فاما ان يدل عليه بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان
الى ما قررتم ولا دلالة ويلزم من هذا انه لو صحت هذه المقدمة يلزم بعدم دلالة النهي على فساد العبادات وذلك
باطل على ما سلمتم فيلزم فساد هذه المقدمة وهو المدعى واما توجيهه معارضة في الحكم فهو ان نقول النهي يدل على فساد
العبادات فيدل على فساد المعاملات لانه لو لم يدل على فساد المعاملات فعدم دلالته اما كان بعينه لما لو دل لدل اما
بلفظه او بمعناه والقسمان باطلان وهذا الدليل بتمامه موجود في العبادات فيصدق قولنا لو دل يدل على فساد المعاملات
لما دل على فساد العبادات واللازم منتف وهذه معارضة في الحكم فهذا هو توجيه صورة الاشكال ونحن نعرض عن الدليل الذي
للمستدل بالكلية ونقول حينئذ فساد المعاملة المنهي عنها قياسا على فساد العبادة المنهي عنها وهذا توجيه آخر لصورة النقض
واعلم انه لا يتجه اصلا قول القائل فذلك باطل اذ لم يدع ذلك مطابقة ويصح ان نقول هذه مقدمات دليلك باطلة لانه لابد
وان يدعها مطابقة وهذا الكلام ساقط لا يليق بهذا الفن شرح قال المصنف لا يدل عليه بمعناه وما ذكرتم من الدليل ان
دل عليه ولكن بمعنى يقتضيه وبيانه من وجهين الاول ان الملك نعمة وكرامة اما انه نعمة فظاهر وذلك لان الملك عبارة
عن الموجب للقدرة او عن القدرة على التصرفات وكل عبد مجبور ان خلقه وقدرته من الله تعالى فاعطاء هذه القدرة نعمة عظيمة
واما انها كرامة لان الملك يقتضي ان لا ملكا لا له فوصف العبد بانه مالك اكرام له حتما فثبت ان الملك نعمة وكرامة والنعم
والكرامات لا تناط بالمعاصي قياسا على سائر المعاصي الباطلة ووجه الجمع بالمعنى المناسب هو انا نقول عدم ثبوت الملك في
تلك الصور انما كان من حواجز التوسل الى النعم والكرامات بالمعاصي لمكان المناسبة ووجهها ان الزجر عن التوسل المذكور
مطلوب وعدم ترتب الملك على الفعل المنهي عنه طريق صالح والحكم قد … فانه حكم بعدم ترتب الملك في تلك الصورة
على الفعل المنهي عنه ولا معنى للمناسبة الا ذلك وهذا المعنى موجود في جميع صور النهي عن المعاملات فوجب القول
بفساد جميع هذا الدليل يقتضي فساد كل المعاملات والانتفاعات فان لم يمنع منه مانع ثبت الفساد في جميعها عملا بالدليل
السالم عن المانع وان منع منه مانع فنقول صرف النهي الى المجاز والعارض جمعا بين الدليلين بقدر الامكان فيتعين دليلنا بالسالم
عن الانتقاض الثاني ان الفعل المنهي عنه يجب ان لا يكون منشأ المصلحة الخالصة او الراجحة لانه ان كان كذلك لما كان منهيا
عنه لان النهي يقتضي اعدام ذلك الفعل المشتمل على احدى المصلحتين المذكورتين فيكون ذلك سعيا في اعدام المصلحة او الراجحة
وذلك لا يفعله الحكيم واذا ثبت ذلك فنقول لا يخلو اما ان يكون المنهي عنه مشتملا على المفسدة الخالصة او الراجحة او المساوية
قطعا واذا كان كذلك وجب القول بفساد الفعل المنهي عنه اما اذا كان مشتملا على المفسدة الخالصة او الراجحة فذلك
لانه اذا لم يفد النهي فساد المنهي عنه المشتمل على تلك المصلحة المذكورة وجب ان لا ينهى عنه لان النهي يكون عريا عن الفائدة
لان فائدة النهي اعدام الحكم الذي يتضمنه ذلك الفعل المنهي عنه او غيره والقسمان باطلان اما الاول فلانا نتكلم على هذا التقدير
واما الثاني فلا حاصل له اذ لا معنى عنه فوجب القول بالفساد واما اذا كان متضمنا للمفسدة المساوية للمصلحة فنقول يلزم
القول بالفساد اذ لو صح ذلك لكان ذلك نوعا لا يصح الفعل في حال كونه عبثا لانه لما تساوت مصلحته ومفسدته كان الاقدام
عليه عبثا فوجب القول بالفساد دفعا لهذا المحذور لان الفعل المشتمل على العبث ليس بصحيح في مواضع منها انقلاب البيع
لا لفائدة والتجارة المتساوية ربحا وخسارة وكذلك المزارعة المتساوية ربحا وخسارة وابدال درهم بدرهم مثله وعدم
صحته انما كان دفعا للمحذور العبث لمكان المناسبة هذا المعنى موجود ههنا فيلزم فساده **قال المصنف رحمه الله**
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ذلك لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول الى آخر هذه المسئلة **قال الشارح رحمه الله**
اعلم وفقك الله تعالى ان ما ذكره من المعارضة في كلام المصنف ظاهر غني عن الشرح فلنشرح الجواب فانه يحتاج اليه فنقول اجاب
المصنف عن النقض بالعبادات بان قال المراد من فساد العبادة المنهي عنها عدم اجزائها والمراد من فساد المعاملات عدم
ترتب آثارها عليها واذا اختلفت المعاني فلا يتجه احدهما نقضا على الآخر ومعناه اذا اختلف معنى الفساد باختلاف
الصورتين فلا يتجه احدهما نقضا على الآخر وهذا لانا نقول عدم صحة الصلاة في بعض الصور لا يتجه نقضا على صحة البيع في بعض الصور
نقضا

عن النص والاجماع والمعقول

وعدم صحة النكاح في بعض الصور لا يتجه نقضا على صحة البيع في بعض الصور وكذلك عدم وجوب القضاء … لا يدل على عدم وجوب
الصوم والصلوة فلا يتجه شيء منهما نقضا على الآخر وعدم الاجزاء في العبادات ليس معناه عدم ترتب الملك على المعاملات
فلا يتجه احدهما نقضا على الآخر هذا حاصل ما يقوله ونقول نحن ان نقول الدليل الدال على ان النهي في المعاملات يقتضيه
موجود في العبادات مع انك حكمت بصحة المعاملات المنهي عنها وفساد العبادة المنهي عنها فيتجه نقضا … فلذلك او نقول
المعاملة المنهي عنها فاسدة بالقياس على فساد العبادة المنهي عنها والجامع المفسدة المدلول عليها بالنهي والجواب عن الاول
والثاني بالفرق وقد تقرر في علم النظر ان الجواب عن النقض هو الفرق بين صورة النقض وغيره ووجه الفرق ان نقول ما ذكرنا
من الدليل الدال على فساد العبادة المنهي عنها لم يوجد بتمامه في المعاملات فلا يرد نقضا وهذا لانا عنينا بفساد العبادة المنهي عنها
عدم اجزائها عن المأمور به ودللنا على ذلك بان قلنا الآتي بالعبادة المنهي عنها تارك المأمور به على ما بيناه فوجب ان يبقى في
عهدة الواجب وهذا الدليل غير موجود في المعاملات ضرورة انه لم يؤمر بالبيع على وجه مخصوص حتى ان اتى بالبيع على خلاف
ذلك الوجه كان تاركا للمأمور به وهذا لان الامر والنهي المتعلقين بذات واحد محال ومن المعلوم ان هذا الدليل لم يوجد في
المعاملات فلا يتجه النقض على الدليل واما اذا افتقر احدهما على الآخر فجوابه عين هذا الفرق فهذا احسن هذا الوضع والجنس
معنى قوله اذا اختلفت المعاني فلا يتجه احدهما نقضا على الآخر واعلم ان المتقن لعلم النظر هو الذي يدرك هذا الكلام وحقيقته واما من
يعتقد او لم يحقق … ان علم النظر اصطلاح محض لا حاجة اليه في العلوم فهو لا يدرك ما ذكرناه على الحقيقة فعليك باحكام علم
المنطق والنظر ان اردت ان يكون لك حظ في التدقيق والتحقيق والجواب عن الوجه الاول من المعقول من وجهين الاول الفروق
التفصيلية وذلك وظيفة الفقيه لا الاصولي والثاني ان الفساد في بعض صور المناهي انما كان لان المفسدة في ذات الشيء يعود
النهي الى ذاته او الى جزئه ولا كذلك الحكم على تلك الصور فعدم الصحة او الفساد ثمة انما كان دفعا لتلك المفسدة هذا المعنى
معدوم فيما عدا تلك الصور فلا يستقيم القياس المستوي بين صور المناهي وللاصولي ان يقول النزاع في ان النهي هل يدل
على فساد المعاملة المنهي عنها ام لا وثبوت الفساد في بعض صور المعاملة المنهي عنها او في كلها لا يدل على دلالة النهي
على الفساد فانه لا يلزم من ثبوت الفساد في صورة النهي ان يكون النهي دالا على الفساد وهذا واضح وبه خرج الجواب
عن الثاني واما المصنف فقد طال الكلام على ذلك مذكور في الكتب الخلافيات واجاب صاحب الحاصل عنه بان لا يكون الفعل
مشتملا على مفسدة لا يلزم منه ان لا يكون مفيدا للحكم الخ وهذا ليس بجواب فانه ما ادعى ذلك بل دل عليه بطريق القياس
على ما سبق بيانه وما ذكره لا يتجه جوابا اصلا والجواب عن الحديث ان يقول الطلاق في زمن الحيض مع … من اهل العلم انه
بدعي بمعنى انه غير مطابق لامر الشرع وبانهما انه سبب للبينونة فنقول انه مطابق لامر الشرع فهو الذي ادخل في
ديننا ما ليس منه فذلك مردود واما سبب لوقوع البينونة فلم قلت انه ليس سببا لوقوع البينونة حتى ان قلت انه
سبب له يكون قد ادخل في ديننا ما ليس منه بهذا الاعتبار ثم واما التمسك بفعل الصحابة فنقول ان الصحابة رضوان الله
عليهم يعولون في فساد … المنهيات الى مجرد النهي وسند المنع انهم حكموا بصحة جملة من المنهيات ولو كان الامر كما ذكرتم
لما استقام ما ذكرتم ويلزم من ذلك ان لا يكون استنادا لحكمهم بالنهي على الفساد بل جاز ان يكون ذلك المنهي … الحكم عن النهي
في بعض الصور لمانع وجاز ان لا يكون لمطلق النهي بل النهي مع قرينة حالية منضمة الى النهي واذا احتمل كل واحد منهما
فلا بد من الترجيح وعليكم بيانه ونشرع نحن بذكر الترجيح ونقول لو قلنا النهي يدل على الفساد باطلاقه ويلزم الترك
بالدليل في جميع صور الصحة مع تحقق النهي ويلزم الترك بالدليل وهو خلاف الاصل ولو قلنا النهي لا يدل على الفساد
بحيث ما ثبت الفساد ثبت بدليل منفصل لا يلزم مخالفة الدليل وذلك لانا ما اثبتنا شيئا لم يدل هذا الدليل عليه لا بالمعنى
ولا بالاسناد والترك لكن خلاف الظاهر بخلاف الاول فانه يلزم تخلف المدلول عن الدليل وذلك خلاف الظاهر واما
قوله الامر يدل على الاجزاء فوجب ان يدل النهي على الفساد قلنا لا نسلم لم لا جاز ان يكونا ضدين وليس كل ما ثبت لاحد
الضدين يثبت للآخر ولو لم يكن لانه الضد به كان كذا فلنا … ذلك ولكن ممنوع لكنه اذا كان الامر دالا على الاجزاء ان لا يدل النهي
على الاجزاء واما انه يدل على الفساد فلا وفرق بين عدم الدلالة وبين الدلالة على العدم هذا هو شرح هذه المسئلة

الجواب

بانهم طلب عليهم الجواب ... ورده بعض الفضلا على كلام المصنف في هذه المسئلة من غير تعرض منهم للجواب تبنا منهم بكلم على ان
لا جواب لها فنقول قال صاحب التلخيص فنقول لم يات بالمامور به موجب ان لا يخرج عن العهدة بما نقض ما قد يقال
من الاتى بالصلاة فى الدار المغصوبة ليس اتيا بالمامور لانه حكم هناك بانه خارج عن عهدة الامر وانه ليس بمنقوض
ولا يسلم ان النهى لا يدل على الفساد للحكم وهو الملك الذى هو نعمه وهو مطلوب العقلا وانما استفيد الامر الجمع
بين الامر والنهى فى شئ واحد فانه يصير طالبا لما يكرهه وكارها لعين ما يطلبه فان المنهى عنه طلب لعدمه
وسعى فى اعدامه وتعلق الحكم به سعى فى تكثيره ودليل على طلبه وانما يصح تكليف ما لا يطاق لعدم حصول
فائدة التكليف وهيهنا اولى ... الفاحص بين المطلوبين بهذه دلالة معقولة فقوله المراد من العبادات والمعاملات
عموم ترتب الملك والمراد بفساد العبادات عدم اجزائها قلنا هذا المعنى لا ينفع هيهنا لا ما جعلنا بينهما ... المعنى
المشترك فان انتفاء الخصوصية لا مدخل لها فى العلة لا تصا ما فوق ذلك للملك وكراهة جوابها مذكور فى الخلافيات
فلم نفد من هذه القاعدة وطريقة الاصولى والحق ان النهى من حيث هو نهى يدل على الفساد فى العبادات والمعاملات
جميعا وحيث تخلف فانما يتخلف لدليل منفصل حيث لا يكون المراد باللفظ حقيقته ولا يكون المنهى عنه هو المبيع بذاته
الحقيقة بل ما جاوره كالبيع وقت النداء هذه جملة ما اورده صاحب التلخيص على هذه المسئلة ولم يتعرض لجواب شئ منها واختار
صاحب التنقيح دلالة النهى على فساد المعاملات وتمسك بتمسك الصحابة رضى الله عنهم بالنهى على فساد المنهى عنه واجاب عن
جواب المصنف ان جواله استدلالهم على فوته زائد عن مقوله مضاهى جواله بسكلهم بخبر الواحد والعمومات
وظواهرهما على امر زائد لا يسكن فى سقوط هذه الدعوى وقد بان انه يدل عليه لفظا ولكن بعرف شرعى فانه يعلم
انه ليس مقتضاه لغة ولكن بعرف شرعى زمان يصدر ولا انهم ادلى بعرضوا اللانقضا العرفى ممن تركوا الحيلة فى بعض
الامور لا ينفى كونه ظاهرا كالعمومات والاحاد على انا نقول لم ينصرف النهى فى صور الاعتبار الى غير المنهى
وقال بعضهم صدق قولنا انه اتى بالمنهى عنه اعم من قولنا انه اتى بالمامور به او لم يات به لانه تقدم ان الحاصل قد يكون
منهيا عنه والمفهوم العام قد يكون مباحا كالمطلق المحرم فى لحم الخنزير وواجبا كالصلاة فى الدار المغصوبة ومندوبا
كالنافلة فى الاوقات المكروهة وحراما كالكفر والشرك فان اصل الكفر حرام واذا كان اعم من هذه الاخص
الاربعة لا يستدل به على احدها لان الاعم لا يدل على الاخص قوله لم لا يجوز ان يكون الاتيان موجبا للخروج عن
العهدة كالوضوء بالماء المغصوب الى اخره قلنا المنهى عنه لا يكون سببا للبراءة الذمة عن الواجب بما هو منهى عنه
لان المندوب الذى هو ... وتضمن المصلحة لا يكون سببا للبراءة الذمة عن الواجب فان صلاة الف ركعة لا تغنى
عن صلاة الصبح ولا تبرى الذمة منها واما الصلاة فى الثوب المغصوب وانما برئت الذمة لانه اتى بالواجب عليه غاية ما فى الباب
انه ضمه استيفاء حق الغير بغير اذنه وذلك امر خارج عن الصلاة فما برئت الذمة عن الواجب الا باداء الواجب قوله لا يدل النهى
لفظا على الفساد لانه لا يدل الا على الزجر قلنا ذلك مصادرة على المطلوب فان الخصم يقول هذا يدل على الامرين
انه لا يدل بلفظ لكن لم لا يدل بالالتزام قوله استبعاد فى ان يقول الشارع لا تصل فى الثوب المغصوب وان صليتها فقد برئت
ذمتك قلنا دلالة الالتزام هنا ظنية والظن لا بد له من الاحتمال فقوله لا استبعاد امر احتمال فى الظن ومن ادعى الظن فقد
المتوهم الاحتمال بل هو لا يرد دعواه ولا يلزم التى لا ناقض قوله النص دل على ان الخروج عن العهدة لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به
قلنا نقول ان هذا النص هو الاجماع ان من يعلمه او يكون معلوما من الدين معلوما من الدين ضرورة فلا يحتاج الى نقل والا
فلا نجد نصا من الكتاب ولا من السنة يدل على انه لا تبرا الذمة عن الواجب الا بفعله ولكون دلالة النص شاملا لجملة الشريعة
قوله لا نسلم ان النهى فى تلك الصور تعلق بما تعلق به الامر بل المجاور قلنا لا نسلم انه لم يتعلق به امر غايته انه لم يتعلق
به الامر بالصلاة لكن تعلق به الامر بالشرط وتحصيله فقد اجتمع الامر بالستر والنهى عن الغصب والتحريم كالنهى فى الصلاة فى
الدار المغصوبة وقد لزمهم هناك توارد هما على شئ واحد فيلزمهم هيهنا قوله لحلف الثالث فلا يرد احدهما نقضا على الاخر
قلنا لا نسلم اختلاف الناس بل الفاسد فى الجميع عدم ترتب الاثار فالنهى فى العبادة عدم براءة الذمة والنهى فى المعاملة عدم ترتب

الملك وتنوع الامر لا يقتضى اختلاف الجنس الا ترى ان النهى فى المعاملات واحد عندكم مع ان اثر البيع الملك فى العين واثر النكاح
الملك فى المنافع واثر العتاق الاباحة واستحقاق النصيب وفى كل موطن اثر بخلاف الاثر الاخر وما يتعلق ذلك الاختلاف يجعل
الجمع شيئا واحدا وكذلك العبادات اجعلوها فى المعاملات وفسروا الفساد بالجميع بعدم الاثر وفسروا الصحة فى الجميع
بالاثر والاثار مختلفة ويجمعها كونها اثرا كما ان الحيوانات يجمعها كلها حيوان وهى مختلفة فى نفسها قوله انه لا يلزم من دلالة الامر
على الاجزاء دلالة النهى على الفساد لامكان اشتراك النقيضين فى لازم واحد وهو جواب غير متجه فان امكان اشتراكهما فى بعض
اللوازم لا يا... امكان اشتراكهما فى بعضها اثبات الخصم قال النهى يقتضى الامر فقال هو الجواب هو وضحه لكنه قصد كلاما ينطق
نقيضا ان المتضادات وان اشترك فى بعض اللوازم لكن يجب اختلافهما فى بعضها والا كانت امثالا لا تناقض واضدادا واذا
وجب اختلافهما فى بعض اللوازم فلعل الحكم المطلوب مما وقع فيه الاختلاف فلا يلزم ثبوته فاذا ان يقول لامكان اشتراك النقيضات
فى بعض اللوازم واختلافهما فى البعض يكون فلعل الحكم المطلوب مما وقع الاختلاف فيه فاكتفى بمفهوم قوله فى بعض اللوازم لان مفهوم
النقض يقتضى ان البعض الاخر ليس كذلك والجواب عما ذكره صاحب التلخيص ان يقول لا مناقضة بين قوله هنا لم يات بالمامور
به بتحريمه وعدم المناقضة بين نعم حكمه فى هذه المسئلة بان لا يخرج عن العهدة واشارته به الخروج عن العهدة بسبب الاجماع و
مذهب القاضى ليس بمنع بع صحيح بل الصواب علم الخروج عن العهدة فى جميع صور ترك المامور به وقد نبهنا على هذا البحث فى تلك
المسئلة اما منعه عدم الاستبعاد ودعوى الاستبعاد فهو فاسد وفهم فساده بمنع علم الاستبعاد ومعناه انه لو صح
الشارع نهيتك عن استيلاد جاريه الابن وعن الذبح بسكين الغير الى غير ذلك ولكن اذا فعلت فقد جعلته سببا لحل الوطى
وكذلك نقول فى الثانى اى جعله سببا لحل الوطى الاكل لم يكن بين الامرين مناقضة عقلية ولا عرفية ولا مخالفة لغوية وهذا ظاهر
واذا ظهر ذلك اندفع الاستبعاد فانه يجوز ان يدعى اما مناقضة عقلية او عرفية او مخالفة لغوية وبدون تعقل شئ من ذلك
ولا يتجه ما ذكره اصلا اما قوله المنهى عنه سعى فى اعدامه وترتب الحكم عليه سعى فى تكثيره قلنا لا نسلم انه سعى فى تكثيره وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن دخوله فى الوجود موقوفا على مخالفة النهى والامر كذلك واما قوله انما قبح تكليف ما لا يطاق
لعدم الفائدة وهذا اولى بالقبح قلنا تكليف ما لا يطاق واقع عند المصنف فكيف يقبح شرعا والقبح العقلى ليس بثابت عندنا
فى فعل حاصلا عنه بل ثبوته بالشرع بمعنى المنهى عنه فهذا كلام ساقط جدا واما قوله نحن نجمع بين فساد المعاملات والعبادات
بالمشترك المذكور قلنا هذا ممكن لكنه مندفع بالفرق الذى ذكرناه وليعلم ان غرض الائمة من قولهم لا استحالة بين النهى
عن المعاملة وبين جعله سببا على التفسير المذكور الاحتراز عن العبادات المنهى عنها فان الامر بالشئ دليل كونه قربة وطاعة
والمنهى عنه دليل كونه معصية ويستحيل ان يكون الشئ الواحد بعينه طاعة وبعينه معصية وهذه الاستحالة هى التى ندعى
انتفاءها عن المعاملات فلينظر ذلك والجواب عن كلام صاحب التنقيح اما لا نسلم ان احدا من الصحابة تمسك بمجرد النهى على فساد
المنهى عنه بين ذلك ولكن ان صح ذلك من البعض وقول البعض ليس باجماع ولا حجة على انا نقول قد اعترف صاحب التنقيح
ان النهى لم يوضع لفساد المنهى عنه وانما دل عليه بنقل شرعى منقول لا نسلم النقل بل هو غير ثابت لكونه على خلاف الاصل ثم نقول
لو دل عليه لدل عليه اما لغة او شرعا او عرفا لا سبيل الى الاول لان الصيغة وضعت للزجر ولو وضع لغيره والا يلزم
الاشتراك وهو على خلاف الاصل ولا سبيل الى الثانى والثالث والا يلزم النقل بالنسبة الى النقل وهو خلاف الاصل ولقائل ان
يقول هذا الدليل ينفى دلالة المطابقة ولا ينفى مطلق الدلالة ولا دلالة الالتزام ولا بد من نفيهما فلا يفيد الاستدلال به
عما ذكره المصنف فلا فائدة فى ذلك واما الجواب عن قوله فنقول هذا من باب الاستدلال بالاعم على الاخص وهو فاسد قلنا
ليس الامر كذلك وهذا لانا قلنا هذا الفعل منهى عنه لعينه فالاتى به اتى بالمنهى عنه لعينه ولا يكون اتيا بالمامور به والا يلزم ان
يكون الشئ الواحد مامورا به لعينه منهيا عنه لعينه وذلك محال الا على القول بالتكليف بالمحال واذا ضم الدليل على هذا الوجه
لا يتجه ما اورده جزما وذلك فاسد اما قوله ان ما ذكر فى قوله النهى وضع للزجر فقط مصادرة على المطلوب فقد اجبنا
عنه اما قوله اما الجواب عن الوضوء بالماء المغصوب فلا حاجة اليه فان المصنف اورده وقد اجاب عنه فلا يتجه ما ذكره من الحرف
اشكالا عليه الدعى الدلالة الالتزامية الظنية وهى لا ينافيها الاحتمال لانه لا ازمه قلنا ليس المطلوب كما ذكر هذا المعترض بل المطلوب

هو ان دلالة النهي على فساد المنهي عنه في المعاملات الوضعية والالتزامية منتفية اما الوضعية فبالنافي للاشتراك واما
الالتزامية فلانا لو وجدت لوجدت احدى الدلالات اعني دلالة المطابقة ودلالة الالتزام قطعا والسائل ينفي عن حاصل دليل المصنف
قوله يتمسك عن كذا واذا انه فقد جعله سببا للملك واذا كان هذا القول مستنبطا من الشارع لم يكن هناك ما يقتضي اصلا
فليس ذلك من باب اسقاط الاحتمال في الظنون اما قوله المراد من النص الاجماع او بما هو معلوم بالضرورة كونه من الشريعة
قلنا لا حاجة الى هذا التاويل فانا بينا وجود النص في شرح المتن واما السوال الذي ذكره بعد هذا الحاصل منع الحكم
وهو هو من الكلام وقد بينا فساده … اما قوله لا نسلم اختلاف الناس فان الاثار المختلفة تصدق الاتفاق على
جميع انواع الاختلاف ولكن الكلام في فساد احد الامرين المختلفين على الاخر فانهما اذا كانا مختلفين حكما وبينهما الاجزاء في العبادة
والفساد في المعاملة فاذا حصل الاختلاف في الحقيقة لزم بالضرورة الاختلاف في المعنى وذلك هو الفارق فلم
الفارق لا يتجه النقض لان الفارق هو العلة وهو معدوم عن صورة النقض واذا تم الكلام على هذا الوجه … ما ذكره
لا تعلق بهذا الكلام بل هو كلام اجنبي عنه ساقط جدا واما قوله اراد المصنف ان ينطق بكلام فنطق ببعضه وترك
البعض فليس الامر كذلك اذ لا ضرورة الى ذلك وبيانه ان الخصم قال الامر ضد النهي او نقيضه وهذا الموضع ليس موضع التحقيق
وهو طلب الفرق بين الضد والنقيض فقد يتسامح في ذلك ههنا واذا كانا ضدين يجب ان يكون مدلول كل واحد منهما ضدا
لمدلول الاخر لان مدلولات الامور المتنافية يجب ان يكون متضادة اجاب عنه المصنف عن هذا بانا لا نسلم ان مدلولات
الامور المتضادة يجب ان يكون متضادة وهذا منع سديد تام من غير حاجة الى تلك الزيادة ثم ان المصنف لم يكتف بهذا الجواب
بل زاد على ذلك وقال … ان لوازم الامور يجب ان يكون متضادة وهذا التضاد هنا حاصل بدون اقتضاء النهي الفساد
وذلك لان الامر يقتضي الاجزاء والنهي الذي هو ضده وجب ان يكون لا يقتضي الاجزاء وهذا القدر كاف في التنافي بين
الامرين واما انه يقتضي ذلك ان يقتضي النهي الفساد لكون الامر اقتضى الاجزاء فلا يعلم انه لا حاجة الى ما ذكر اصلا

تنبيه اعلم ان صاحب المعتمد نقل عن بعض الاصوليين الفرق بين ما يفسد من المناهي وبين ما لا يفسد
ما ذكره القوم واما المصنف فانه قال في المعالم اما ان يرجع النهي الى ذات الشيء او الى جزئه او لازم خارجي او الى ما هو
خارجي وليس بلازم فيقول اجمعوا على ان الفساد لا يثبت في جميع صور المناهي بل يثبت في بعض الصور دون البعض فما الضابط
قال الضابط ان النهي اذا عاد الى ذات الشيء او الى جزئه كان مقتضيا للفساد واما اذا عاد الى الخارجي المفارق فلا يقتضي
الفساد واما اذا عاد الى الخارجي اللازم فقد قال الشافعي رضي الله عنه انه لا يفيد الملك في تلك الصور اصلا فلا يصير البيع
سببا للملك واما قال ابو حنيفة رضي الله عنه ينعقد البيع سببا بوصف … وذلك لانا لو فرضنا انه لا يفيد الملك اصلا لكان
… من الذاتي والخارجي وذلك … وان قلنا انه يفيد الملك بوصف الحل والطيب كان … من الخارجي
اللازم والخارجي المفارق فلم يبق الا ان نقابل الاصل بالاصل والوصف بالوصف فنقول لما لم يكن النهي عائدا الى ذات
الشيء وجزئه كان العقد سببا للملك فوجب القول بالانعقاد ولما كان النهي عائدا الى اللازم الخارجي وجب القول بالفساد وهذا
… لان يكون العقد سببا للملك مع ان لازمه … الا ذلك العقد ومن الحال الرد
المستفاد للتمليك **مسئلة ثالث** قال الغزالي رضي الله عنه المتفقون على صحة الصلوة في الدار المغصوبة يقسم النهي ثلاثة
الى ما يرجع الى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه والى ما يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله
وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث ومثال القسمين الاولين ظاهر ومثال القسم الثالث ان يوجب الطواف وينهى عن ايقاعه
مع الحدث او يامر بالصوم وينهى عن ايقاعه يوم النحر فيقال الصوم من حيث هو صوم مشروع ولكن ايقاعه في يوم النحر مكروه
وكذلك الطواف من حيث هو طواف مشروع ولكن اقترانه بحالة الحدث مكروه والبيع من حيث هو بيع مشروع ولكن من حيث
مقترن بزيادة ربوية مكروه فقال ابو حنيفة رحمه الله … ان ذلك يوجب فساد الوصف لا فساد الاصل لانه راجع
الى الوصف لا الى الاصل والشافعي رحمه الله عليه الحق هذا بكراهة الاصل … بعد الطلاق في زمن الحيض صرف
النهي عن اصله ووصفه الى تطويل العدة ولحوق الندم عند الشك في الولد واوجبه حيث ابطل صلاة المحدث دون طوافه

في بيان ما يفسد وما لا يفسد

بحث

وعم ان ذلك لانا الدليل دل على اشتراط الطهارة في الصلوة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهارة ونفى
لا نفي هذا اما نقله الغزالي في هذا الموضع ولعله … لتخريج الفروع على الاصول والله اعلم وقال الغزالي ايضا
فان قيل فقد حمل بعض المناهي على الفساد في الشرع فما الفصل قلنا النهي لا يدل على الفساد وانما يعرف فساد العقد
من العبادة بفوات شرطه او ركنه ويعرف كونه ركنا او شرطا اما باجماع كالطهارة في الصلاة وستر العورة واستقبال
القبلة واما بنص واما بصيغة النهي كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور فهو كالظاهر في النفي عند انتفاء الشرط
واما بالقياس على منصوص فكل نهي يتضمن ارتكابه الاخلال بشرط فيدل على الفساد من حيث الاخلال بالشرط لا من حيث النهي
وشرط البيع ان يكون مالا متقوما مقدورا على تسليمه معينا اما كونه مرئيا ففي شرطه خلاف وشرط الثمن ان يكون مالا
معلوم القدر والجنس وليس من شرط النكاح الصداق ولذلك لم يفسد بفساده ما … كل نهي يرجع الى عين الشيء
فهو يدل على فساده دون ما يرجع الى غيره فلا يصح هذا ايضا الا فانه لا فرق بين الصلوة في حال الحيض والصلاة في الدار
المغصوبة والطلاق في حال الحيض فانه ان امكن ان يقال ليس منهيا عن الطلاق لعينه ولا عن الصلوة في الدار المغصوبة اذا
امكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض فلا اعتماد الا على فوات الشرط ويعرف الشرط بدليل يدل عليه واعلم ان هذا يخالف
بعض المخالفة ما اختاره المصنف في كتاب المعالم وما ذكره الغزالي اسد والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه**
المسئلة الخامسة في ان النهي عن الشيء هل يدل على صحة المنهي عنه ام لا الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه**
… رحمه الله تعالى قال الغزالي الذين اتفقوا على ان النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها اختلفوا في انه هل يدل على
صحتها فنقل ابو زيد عن محمد بن الحسن وابي حنيفة انه يدل على الصحة وانه استدل بالنهي عن صوم يوم النحر على انعقاده
وقال الجمهور هذا فاسد … عن كلام ابي زيد انه ان كان النهي عن تصرف شرعي كالصوم يوم العيد وايام التشريق دل على تصوره
وتكونه شرعا ونقل صاحب الاحكام ما نقله الغزالي والدليل على صحة مذهب الجمهور ان النهي لو دل على الصحة شرعا
للزم ثبوت الصحة الشرعية في جميع المنهيات عملا بالدليل واللازم باطل اجماعا فان احدا لم يقل بصحة بيع المضامين والملاقيح
… ان النهي يدل على الصحة شرعا فانه يلزم النهي عن المحجور عنه شرعا والنهي عن المحجور عنه قبيح وذلك لا يفعله الحكيم
وجوابه اولا بالنقض بالمضامين والملاقيح وثانيا ان هذا امر شرعي بل هو نسخ لما دل عليه الدليل من شرعيته مطلق …
العقلاء لانهم وكلاء الله تعالى في ارضه بحكم الاستخلاف وذلك يقتضي جواز التصرف مطلقا فاذا ورد النهي عن شيء منها كان
ذلك مثلا لما دل الدليل على ثبوته والنسخ على انتفائه فيدل ذلك على نسخ الصحة المتقدمة على ورود النسخ ولا يدل ذلك
على الصحة الناجحة عن ورود النهي … انه ليس بنسخ ولكن لا نسلم ان النهي عن الشيء تستدعي الصحة شرعا بل يستدعي جوازه
بالمفهوم اللغوي واعلم ان الغزالي قال في المستصفى ثبت عرف الشرع في الاوامر بنقلها الى ما هو … فلم يثبت ذلك في المناهي
كالنهي عن صوم يوم النحر لا يلزم ان يكون نهيا عن المفهوم الشرعي حتى يلزم امكانه … بخلاف قوله تعالى الصوم
او الصلاة فانه يحمل على المفهوم الشرعي دون اللغوي **تنبيه** اعلم ان من ادعى دلالة النهي على الصحة لا يمكنه دعوى
دلالة المطابقة فلم يبق الا دعوى دلالة الالتزام وشرطها اللزوم الذهني وهو ممنوع ههنا **قال المصنف رضي
الله عنه المسئلة السادسة** المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وعند ابي هاشم نفس ان لا يفعل الى اخره **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم ان النهي عن الشيء يدل على المنع من ذلك الشيء مطابقة فاما ان ذلك الاول مطابقة بما يحصل الذي
ذهب اليه المصنف انه لا يحصل الا بالتلبس بضد من اضداده ان كان له اضداد والذي اختاره ابو هاشم انه نفس الامتناع عن المنهي عنه
وعلى راي المصنف المطلوب بالنهي التلبس بالضد ولا يستثنيه هذه المسئلة بمسئلة ان النهي عن الشيء امر بضده التزاما لان ذلك بحث
لفظي والبحث في مسئلتنا هذه بحث معنوي ونقل عن الغزالي موافقته لابي هاشم وقال صاحب التنقيح المطلوب بالنهي فعل الضد
عند كثير من اصحابنا والمعتزلة وهو المختار وعند ابي هاشم والغزالي المطلوب ان لا يفعل احتج المصنف على ما اختاره بان النهي تكليف
والتكليف لا بد وان يتعلق بالمقدور لامتناع التكليف بغير المقدور وهو محال … راي المعتزلة والغزالي فعل
الضد مقدور واما العدم فهو غير مقدور وذلك لان المقدور ما للقدرة فيه تاثير والعدم الصرف يستحيل ان يكون اثرا للقدرة

في ان النهي عن الشيء يدل على صحة الـ…

… المطلوب ضد المنهي

بل هو العدم الاصلي وهو العدم المستمر واذا تقرر هذا فمتعلق النهي امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو المطلوب وعنه
حرمته فاما قوله ان غيب بالقدرة فالامر مستند لك اليه فلا نسلم ان التكليف بعينه هذا القدر مطلقا بل ذلك في الفعل
واما في الترك فلا وان عنيت بالقدرة ما يجده من نفسه كل احد وهو ان سليم الاعضاء القوي يدرك من نفسه انه متى اراد الفعل
فعل ومتى اراد الترك ترك ويجد من نفسه التمكن منهما فنحن نسلم ذلك ويمنع المقدمة الثانية قال صاحب التلخيص النهي قد
يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد المنهي عنه كالنهي عن البيع وقت النداء واما ان كل نهي يكون المطلوب منه ذلك فهذا مشكل
لان مقصود النهي عن الشي ما لا يعلم منه غير ترك ذلك الشي مثل ان يقال لا تفعل وايضا فان العبد اذا نهاه السيد عن فعل
ما واقتصر عليه ولم يوجد هناك قرينة عند العقلا الزيادة سمي العبد ممتثلا وان لم يشرع فيما نهاه ولا في غيره بحيث يصدق
عليه انه فعل فعلا ما فانه يعد ممتثلا مطيعا للسيد ثم نقول ان عنيت بالضد كل فعل لا يجامع المنهي عنه فلا [illegible] تعالى
سمي المطلوب محالا لا يمكن امتثاله ولا شك ان النهي عن الزنا ليس من المحالات وان عنيت به ترك الزنا فقط فهو الذي ذهب اليه
ابو هاشم وهو ليس انه لا تفعل وان عنيت به امرا آخر فلا بد من بيانه ثم ان النهي يرد بما كان مقدورا للمكلف لكن لم قلت
ان الترك الذي هو ضد الفعل ليس مقدورا للمكلف لان القدرة على الطرفين سوا ولهذا نسبة الى الفعل والترك سوا وقد اعترف
المصنف بذلك حيث قال القادر على الفعل لو لم يكن قادرا على الترك فهو مضطر ليس بقادر فكيف يناقض ههنا هذا ما اورده
على المصنف ونحن بحسنه نعتقد فساده وان كنا لا نرى صحة دليل المصنف فنقول اما قوله مقصود النهي ما لا يعلم منه غير ترك الفعل
كقوله لا تفعل قلنا ليس ذلك من صور النزاع لان معنى قولهم المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه اذا كان له ضد يعلم منه واما اذا
لم يكن كذلك فلا يجوز التكليف الا على راي من يجوز تكليف ما لا يطاق وكيف ما كان فقد اندفع هذا السوال اما قوله النهي
عن نفس الفعل قلنا ذلك لا يتجه لان كلامنا في ان النهي عن افعال مخصوصة واما ما ذكر من طاعة العبد لسيده اذا اقتصر على ترك
المنهي قلنا ممنوع لم يكن محل النزاع اما قوله الافعال التي تجامع المنهي عنه كثيرة فيصير المطلوب محالا لا يمكن الامتثال قلنا ممنوع وهذا لان
ضد المنهي عنه قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا اما اذا كان واحدا فظاهر واما اذا كان كثيرا فلانه يعين ضدا من اضداد المنهي عنه بعموم
كونه ضدا لا بخصوصه اما قوله نسبة القدرة الى الفعل والترك على السوا قلنا اذا عني المصنف بالمقدور ما هو اثر القدرة فهذا المنع
مندفع وهو الذي يدل كلامه عليه والمتوجه عليه ما ذكرناه واما ما ذكر من المناقضة فمندفع لانه قال هناك القادر على الفعل ان لم
يكن قادرا على الترك لزم اضطرار العبد الى الفعل فلا يكون مختارا بمعنى انه ان شا فعل وان شا ترك ولا يلزم من ذلك صريحا ولا بطريق
اللزوم ان يكون الترك مقدورا بمعنى كونه اثر القدرة ثم ان ذلك اللزوم انما لزم من ذلك لا بتقدير وكلامنا هنا في كون الترك
اثر القدرة في زمن الامر فقد اندفع جميع ما اورده هذا الفاضل بعون الله مع ضعف كلام المصنف قال صاحب التنقيح وجه
ابي هاشم والغزالي ان متعلق التكليف على التحقيق هو طرف الفعل والنهي يحمل متعلق بالفعل كالطلب يبقى على النفي الاصلي
فيندفع المشوه المتعلقة بالفعل وليس هو مطالبا بالعدم الذي هو نفي محض فلا جرم ان تركه عن غفلة فلا ثواب ولا عقاب وان
تركه بعد ما كان وحصول داعية لحصول كف نفسه وهو امر وجودي يصلح للتعقيب به وما ذكره المصنف بعد هذا من السوال والجواب ظاهر
غني عن الشرح قال المصنف رحمه الله النهي عن الاشيا اما ان يكون نهيا على الجمع او عن الجمع الى آخرها الشرح
قال رحمه الله اعلم وفقك الله ان النهي عن الاشيا اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع او نهيا عنها على
البدل او عن البدل فهذه اقسام اربعة الاول النهي عن الاشيا على الجمع معناه ان يقول الناهي للمخاطب لا تفعل
هذا ولا هذا ومدلول هذا الكلام الالزام بالخلو عن كل واحد من هذين الفعلين فعلى هذا يعصي بفعل هذا المعين وبفعل
ذلك المعين وبفعل كل واحد منهما وهذا واضح ثم تلك الاشيا اما ان يكون الخلو عنها جميعا او لا يكون كذلك ممكنا فان كان ممكنا
فلا شك في جواز مثل هذا التكليف وان لم يكن ممكنا فالكلام فيه متفرع على جواز التكليف بالمحال القسم الثاني وهو النهي عن
الجمع من الاشيا وهو ان يقول للمخاطب لا تجمع بين كذا وكذا فمدلول هذا الكلام ايجاب الخلو عن مجموع الفعلين ولا يقتضي
تحريم احدهما بعينه ثم نقول اما ان يكون الجمع بينهما ممكنا او لا يكون ممكنا اما اذا كان ممكنا فالنهي عن مثل ذلك جائز حسن
واما اذا لم يكن ممكنا فلا يجوز مثل هذا النهي الا على القول بتكليف ما لا يطاق لانه نهي عن فعل الممتنع والممتنع يستحيل فعله

نهي عن الاشيا / [illegible] نهيا عنها على / [illegible] او عن الجمع

يكون النهي عن فعله عبثا وهو الذي عناه المصنف بتكليف ما لا يطاق وفيه نظر لان الامر بالمحال تكليف ما لا يطاق ايضا
النهي عن المحال فهو عبث واما انه تكليف المحال فلا القسم الثالث وهو النهي عن الاشيا على البدل وهو ان يكون احد
الفعلين مفسدة عند وجود الآخر ولا يكون مفسدة عند عدم الآخر ومعناه لا تفعل هذا ان فعلت ذاك ولا تفعل ذاك ان
فعلت هذا وحاصله يعود الى تحريم الجمع كما نقول في تحريم الجمع بين الاختين وبين المراة وخالتها وعمتها وهذه المسئلة هي النهي
على التخيير وهو ان ينهى عن احد الشيئين لا بعينه فمذهبنا انه لا يقتضي تحريم الجميع خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان ذلك يقتضي تحريم
الجميع وهذه المسئلة نقل الخلاف فيها من الاشاعرة والمعتزلة الماوردي وابن برهان وصاحب الاحكام والدليل على صحة مذهب
الاشاعرة في هذه المسئلة هو انه يصح ان يقول الحكيم حرمت عليك هذا الشي او ذاك الشي ولا احرم عليك المجموع ومتى تركت
فانه خلو لحد [illegible] النهي المتوجه عليك وهذا دليل واضح على المدعى لا يقال التخيير بين ترك احد الشيئين [illegible] عن
احدهما لا بعينه يقتضي تحريم المجموع وذلك لو حرم احدهما ان النهي عن احد الشيئين لا بعينه انما يستقيم اذا كانا في المفسدة
سيا على [illegible] الحسن والقبح العقليين وذلك لان النهي عن احد الفعلين انما حسن لصفة قائمة به والنهي عن احدهما كان يدل على
الآخر يدل على اشتراكهما في صفة الفعل الموجبة للقبح المقتضي للنهي وحسنه فيلزم تحريم كل واحد منهما لوجود علة التحريم في كل
واحد منهما الوجه الثاني ان النهي عن احد الشيئين نهي عن ادخال مسمى احد الشيئين في الوجود ولا يتحقق الا بتحريم كل واحد
منهما وذلك هو المطلوب لانا نقول لا نتوجه للاول باطل لبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين واما الوجه الثاني فباطل
ايضا لانه بنا على ان تحريم احد الشيئين لا بعينه يقتضي تحريم كل واحد منهما بنا على ان تحريم الماهية الكلية وذلك ممنوع [illegible]
لان قول القائل لا تفعل هذا او هذا يقتضي تحريم احد المعينين لا بعينه تحريما [illegible] هذا القائل ان متعلق التحريم القدر
المشترك وليس كذلك بل متعلق التحريم احد المخصوصين لا بعينه وان ثبت [illegible] احدى الخصوصين المعينين لا بعينها وقد
سبق على ذلك في مسئلة خصال الكفارة فافهم ذلك والله اعلم كتاب الاوامر والنواهي قال المصنف
رحمه الله في [illegible] المسئلة الاولى قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من
تقديم مقدمات على الخوض في المطلوب الاولى في ان العموم من عوارض الالفاظ فمدلول العموم هو الشمول لغة
واتفق العلما على انه من عوارض الالفاظ فيقال هذا اللفظ عام وهذه صيغة عامة واختلفوا في انه هل هو من
عوارض المعاني ام لا الذي ذهب اليه اكثر المصنفين في اصول الفقه انه ليس من عوارض المعاني والذي عليه انه
من عوارض المعاني بطريق [illegible] ولا ما ما له الاية ثم نعطف بعد ذلك على ذكر الدليل على صحة ما اخترناه فنقول قال
الغزالي رحمه الله اعلم ان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني والافعال وهو اختيار
القاضي عبد الجبار وصاحب المعتمد الا انهما قالا وصف المعاني بالعموم مجاز وقال ابن برهان اختلف العلماء في
ان العموم من صفات الالفاظ او من صفات المعاني والصحيح انه يقال انه من صفات المعاني والالفاظ والغزالي اختار
[illegible] صاحب المعتمد وعبد الجبار قال صاحب الاحكام العموم من عوارض الالفاظ بالاتفاق وهو من عوارض
المعاني نفاه الجمهور واثبته الاقلون وقال ابن الحاجب العموم من عوارض الالفاظ حقيقة بالاتفاق والصحيح انه
من المعاني كذلك وقيل مجاز لا حقيقة وقيل بخصوص الالفاظ والدليل على صحة ما اخترناه وجوه الاول ان صريح العقل
قاض بان كل لفظ دال اما ان يكون نفس تصور معناه يمنع احتمال الشركة في ذلك المعنى او لا يمنع وهذا الحصر ضروري فان
اللفظ الذي لم يمنع تصور معناه من [illegible] اصطلح بعض الناس على تسميته بالعام وذلك كالانسان والخاص [illegible]
كزيد وعمرو واذا اتضح ذلك فنقول فرق بين وقوع لفظ الليث على الاسد وبين وقوعه على شخص انسان يسمى
عليا فانه بالاعتبار الاول لا يمنع الشركة وبالاعتبار الثاني يمنعها والمفهوم يختلف بالاعتبارين ويلزم من هذا ان لا يكون العموم
من عوارض اللفظ فقط بل يكون باعتبار المعاني وذلك لان اسم الليث متفق في المفهومين المختلفين ولم يصح العموم في احدهما
وصح في الآخر فلو لم يكن باعتبار المعنى لزمت التسوية في المنع او عدم المنع لاتحاد الصيغة والتالي باطل فالوجه هو ان
الشركة في الاسم لا توجب اشتراكا في حكم فاذا قيل الذهب عين وكل عين [illegible] المحال لاختلاف معنى العين واذا قيل

[illegible] الى العموم / العموم من ع[illegible] / الالفاظ

في الاقضية انه يعني موجب ان سعر فيا شاع العضو الباطن فانه عين وحدت تسويه بينه وبين قولنا انقض من الامر
في الحل موجب ان يفتح فيا شاع على كلنا فتلبس كل واحد من الحين بمجرد اللفظ اذ يمنع العزق بل الفرق ان الجمع الاول
هو بمجرد اللفظ دون شركة معنويه وليس الثاني بمجرد اللفظ معنويه فاشتركا في لزوم العموم ان كان بمجرد واختص
الصور الثانيه بالعموم المعنوي فالمعنا الاول واعتبار الثاني وحل اعتبار العموم بحسب المعنى لا بحسب اللفظ الوجه الثالث
هو ان مذهب اهل السنه ان الكلام النفساني شاهد ادعا بينا ويلزم من ذلك وجود معنى عام قائم بنفس المتكلم ويكون
الصيغ العامه داله عليها جوما ويلزم ان يكون العموم من عوارض المعاني وما يحمله لو لا عموم المعاني لما صح قيام ولاجله
وهذا اوضح وقد اعترف الامام حجة الاسلام بوجود المعاني الكليه وعمومها في المستصفى والبحث عن المعنى الكلي
مع ما بالحال والكشف عن مسله الحال لا يليق في علم اصول الفقه بل الحال بيانه على العلم الكلي الباطن في الوجود ولو اختصر

تنبيهان احدهما هو ان امام الحرمين ابدا احتمالا في العموم المعنى بنا على ان ما نتوهم انه من الكلام النفساني
او لا يمكن منه بل يكون من قبيل العلوم وليس هذا في الوضوح كالامر النفساني فانا وجدنا من انفسنا طلبا وتمنيا
بالامر اذا كان ذلك شايعا بغام جميع القرينه هذا كلام الامام في البرهان ويمكن ان يجاب عنه بان العالم كل مشترك
واجب الفعل او يجب ملك هو يجد انضمام هذا المعنى بنفسه قبل اللفظ به وهو المراد بالكلام النفساني وكذا الجواب
عن هذا المنع حتى يقوم البرهان لان هذا ليس من قبيل العلوم الثاني اعلم ان الماوردي قال هل يتصور العموم في الاحكام حتى
يقال قطع اللسان عام فيه خلاف بين القاضي واي المعالي فالقاضي الكرم وابو المعالي اثبته ثم قال لان صورنا الحكم الشرعي
بما يرجع الى صفات الافعال كما يقوله المعتزله امتنع ذلك والا فلا الثالث ان الذين ادعوا ان العموم من عوارض المعاني تمسكوا
بصدق قولنا الخبر عام والخصب عام وكل المطر والاصل في الاطلاق الحقيقه واجاب الغزالي عنه وصاحب المعتمد وغيرهما
بان الوالعموم المطر ليس شمول الواحد لمتعدد بل عموم المحصر والمطر وجود جزء من المطر في جزء من اجزاء الارض وليس
هذا معنى العموم الذي هو من عوارض الالفاظ ونحن لم نتمسك فلا حاجه بنا الى النظر في هذا الوجه وما اورد عليه المقدمة
الثانيه اعلم ان ههنا مفهومات ثلثه لا بد من تمييزها وتخليص بعضها عن البعض وتنزيل مدلول الصيغ العامه على معنى محصل
منها فنقول المفهوم الاول الكليه العضيه وحرفها تقابلها المفهوم الثاني ومقابله الجزئي المفهوم الثالث الكل المجموعي
اما الكليه في الخبر ايجابا او سلبا هو ان يكون الحكم على كل فرد من افراد المحكوم عليه وشمولها الحكم شمولا استغراقيا كقولنا
كل ضع لا بد منه صحيح فالمحكوم عليه كل فرد من افراد كلي واحد من الا فراد التخصيه باصطلاح المنطقيين تخرج عنه الشركة
وهذه موجبه كليه فاسبقه في هذا حكم السالبه الكليه والحروف قد جمعنا ذلك في علم المنطق الموضوع في اول هذا
الكتاب واما الكلي فهو الذي لا يمنع نفس تصور معناه وقوع الشركه والجزئي مقابله واما الكل المجموعي فاعلم انه عبارة
عن المجموع من حيث هو مجموع والاول يسمى بالكلي العرضي والثاني بالمجموعي والفرق بين المفهومين واضح ودليل لانه يصدق
احدهما حيث يكذب الاخر فيصح ان يقال كل اعضا البدن ولا يصح ذلك بمعنى الكلي العرضي والفرق
بين الكلي والكل هو ان الكلي يتقوم بالاجزاء والجزئي يتقوم بالكلي واذا اتضحت هذه المقدمه فنقول مدلول الصيغ
العامه ليس الكليه والا لما دلت على جزئياته لان الدال على القدر المشترك لا دلاله له على شيء من جزئياته لا بالمطابقه ولا
بالتضمن ولا بالالتزام لما قررناه في هذا الكتاب غير مره وليس مدلولها الكلي المجموعي والا لحصل الامتثال بترك
قتل مشرك واحد اذا قيل اقتلوا المشركين واللازم باطل اجماعا فتعين ان يكون مدلولها الكليه السالبه كانت او موجبه
خبرا كان او امرا او نهيا كان او نفيا ومن هنا يقول من قال الصيغ العموم موضوعه للقدر المشترك مع قيد تتبعه لحكمه في
جميع موارده وذلك لان الصيغ اذا كانت موضوعه للقدر المشترك لا يكون موضوعه لشيء من الافراد والا لزم الاشتراك
اما بالنسبه الى الفرد او بالنسبه الى جميع الافراد وذلك يستلزم الاشتراك في جميع صيغ العموم وهو باطل بالاجماع على مذهب القائلين
بالعموم ثم ان تتبعه بحكمه في جميع موارده باطل فيرفع وضع اللفظ لتتبع الحكم في جميع موارده واللفظ العام غير
موضوع عنده للقدر المشترك فلا استفادة بتتبع الحكم على الافراد من الوضع للقدر المشترك اصلا بل الحق الواضح ان مدلولها

شمول الحكم لافراد كل واحد على سبيل الاستغراق بحيث لا يبقى فرد من افراده الا وهو داخل فيه ويثبت الحكم على كل
واحد واحد الى اخر الافراد وبما بينا ان ما يتوهم من غموض هذا الموضع وتبين باطل فاسد لان الاحتمالات التي يذكر في مدلول
الصيغ العامه كونها موضوعه للقدر المشترك او لخصوصياتها او للمركب منهما او المجموع او القدر المشترك بقيد التعدد
او بقيد سلب النهايه احتمالات فاسده وليس مدلول صيغ العموم شيئا منها والثاني ان شئت بطريق التفصيل وليس
في نقله تطويل واذا ثبت ان مدلول الصيغ العامه الكليه العدديه لا الكلي المجموعي والكلي فافهم مثل ذلك في الضمائر
والتكرار كقولك جاني رجال والدليل على ذلك انه المتبادر الى الذهن وسائر امارات الحقيقه **خاتمه** ان
العام في الاشخاص لا يلزم ان يكون عاما في الازمنه والامكنه والاحوال والمتعلق ان كان من الامور المتعلقه الا بدليل منفصل
وهذا اوضح لا يعال قوله تعالى اقتلوا المشركين صيغ عامه وشرع عمومها وعموم اسمها على الوجه الذي ذكرتم اشكالان
الاول ان قوله تعالى اقتلوا المشركين امر لكل واحد واحد من افراد الكلي الواحد وهو المسلم بقتل واحد واحد من المشركين
وذلك اما ان المحال لاستحالة ان يقتل كل واحد واحد كل من المسلمين كل واحد واحد من المشركين الثاني ان قوله تعالى
اقتلوا المشركين اما ان يدل على وجوب قتل زيد المشرك او لا فان لم يدل ونسبة الصيغه الى كل فرد فرد نسبة واحده
لا يدل على وجوب قتل احد من المشركين وذلك باطل واما ان يدل واذا دل عليه فلا يخلو تلك الدلاله اما ان يكون مطابقه
او تضمنا او التزاما والثلاثه باطله فلا دلاله اما بطلان الاول فلو معها على الوضع له وانتفائه واما الثالث فلوتوقفه
على خروجه من المسمى واستفاده لانا نقول الجواب عن الاول ان الايه مدلولها التكليف بالمحال فمن قال بوقوعها فلا اشكال
واما من قال بخلافه فجوابه انه ظاهر دل العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل والجواب عن الثاني انا حيث قلنا
اللفظ اما ان يكون دالا بالمطابقه او بالتضمن او بالالتزام ذلك في لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين
وذلك لا يتاتى ههنا فلا ينبغي ان يطلب ذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله تعالى اقتلوا المشركين في قوة جملة من القضايا
وذلك لان مدلوله اقتل هذا المشرك واقتل هذا المشرك الى اخر الافراد وهذه الصيغ اذا عنيت بحملها فهي لا بد على قتل
زيد المشرك وكلها تتضمن ما دل على وجوب قتل زيد المشرك لا بحصر كونه زيدا بل بعموم كونه شرطا ضروره تضمنها قتل
زيد المشرك فانه جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فيكون دلالة هذه الصيغ على وجوب قتل زيد المشرك
لتضمنها ما دل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك بمطابقته فافهم ذلك فانه من دقيق الكلام
وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقه واعلم ان العموم قد يقال على العام عموما استغراقيا
لصيغ الجموع وقد يقال على العام عموما بدليا كقولنا رجل والمراد بالعموم البدلي صلاحيته لكل فرد فرد بدلا عن الاخر لا
بسبيل الجمع **قال المصنف رحمه الله المسئلة الاولى** في العام وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب وضع واحد **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان التعريف عليه اشكالات فلا بد من شرحه او لا ثم نورد
عليه الاشكالات مفصلا بل الدعي تاتي الانفصال عنه اما شرحه فنقول قوله هو اللفظ يجري مجرى الجنس العام والمستغرق
يجري مجرى الفصل عما ليس بمستغرق وقولنا لجميع المراد به الكلي العددي على ما سبق لا المجموعي وقوله ما يصلح له فصل عما يصلح
اللفظ العام وبيانه قولنا الرجال يصلح لافراد هذا الصنف ولا يصلح لغيرهم وقولنا من في معرض الاستفهام يصلح للعقلا
دون غيرهم وقولنا كل ما يصلح لما يدخل عليه دون ما لم يدخل فان اراد ان يعم افراد ما يتناوله اللفظ عما لا يتناوله قال
ما يصلح له اللفظ العام فان عمومه ليس في مطلق الافراد ولا عموم في جنس العقلا دون غيرهم وعموم كل بحسب ما يدخل عليه
فلهذا قال لجميع ما يصلح له ليشمل ذلك كل لفظ من الفاظ العموم ولا نظن ان عمومه في جميع الافراد وعلى الاطلاق فافهم ذلك
فان كثيرا ممن يتكلم على هذا الموضع لم يفهم ذلك واما قولنا بحسب واحد فقد احترز به عن اللفظ المشترك وعما له حقيقه ومجاز وذلك
لانه اذا اقتصر على قوله العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بطل هذا التعريف باللفظ المشترك وما له حقيقه ومجاز
لان لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس كذلك بعام في تلك المفهومات التي هو صالح لها لان لفظ العين ليس بعام عند فانه
لا يعم عند استعمال اللفظ المشترك في كل معانيه لا يحوز وكذا الكلام فيما له حقيقه ومجاز وانما خرج بقوله بحسب وضع واحد لانه

لكل واحد واحد ولكن لا بسبب وضع واحد بل بسبب اوضاع كثيرة وقوله مستغرق يخرج النكرات وحدانا وتثنية وجمعا
فان قلنا رجل صالح لرجل رجل ولا يستغرقه ولذلك قولنا رجلين ورجال وبه خروج انواع العدد كلها فان قولنا عشرة صالح
لكل عشرة ولا يستغرق جميع العشرات هذا شرح هذا التعريف واما الاشكالات الوارده عليه وبيانه من وجوه الاول انا
نقول الاستغراق هو العموم والمستغرق والعام لفظان مترادفان فلا يحصل مما ذكره الا تعريف لفظي وذلك هو تبديل لفظ
بلفظ آخر وليس بتعريف حقيقي اصلا لا حدي ولا رسمي الثاني هو انه ينتقض بما ذكره بقولنا ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق
لجميع ما يصلح له بوضع واحد وليس بعام الثالث انه ينتقض بالعشرة والمائة والالف فانه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له
بحسب وضع واحد وليس بعام والرابع ان قوله المستغرق الى اخره المراد به لفظ العموم وهو المفهوم من كلامه ولا يجوز ذلك
لان لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من احاده فانه لم يوضع للواحد ولا للاثنين لا يصلح ان يقال الرجال ويراد به الواحد
او الاثنان واما ان يريد به لفظا آخر وليس هناك لفظ اخر وهو يصلح له وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له لانه لا يصلح
الا للعموم وليس قوله استغراق آخر حتى يستغرق العموم فالجمع بين كون اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له مع انه كان
صالحا لكل واحد واحد متعذر الخامس انه اخذ في تعريف اللفظ العام لفظ جميع وهو مرادف المعرف واحد المعرف فيلزم
المعرف باطل علم ذلك في علم المنطق والجواب عن الاول بالمنع وذلك لان لفظ العموم والاستغراق غير مترادفين فان
العموم هو الشمول لغة والشمول والاستغراق غير مترادفين وان استلزم كان بعض اللوازم وعن الثاني انا نحمل لفظ ما على
افراد الكلي الواحد وبه يندفع النقض بضرب زيد عمرا وبه يندفع النقض بالمائة والعشرة وهو مندفع ايضا بقيد مذكور
في التعريف وذلك هو قوله مستغرق لجميع ما يصلح له فان لفظ العشرة انما يتناول بعض ما يصلح له وهو العشرة الواحدة وليس ذلك
يتناول الكل من افراد العشرات على سبيل الاستغراق وعن الرابع انه مندفع بمعنى الصلاحية وهذا القائل هو صاحب التلخيص
انما اورد ذلك لعدم فهمه معنى الصلاحية واما الاشكال الاخير فقولنا وجوابه متعذر واعلم ان هذه الاسوله اوردها من اعتقد
ان الجواب عنها [illegible] اجتنا عن الجميع مع اعتقادنا ان بعض الاسوله اقوى من الجواب والعذر الممكن هو هذا والله اعلم

قال المصنف رحمه الله ايضا في حده انما انه اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر **قال الشارح**
رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان هذا التعريف يشتمل على قيود وفائدة القيود قد نبهها المصنف ونحن نوضح اولا ثم
ايضاح ايراد الاسوله عليه والانفصال عنها نقول هذا التعريف فيه نظر وبيانه من وجوه الاول قال صاحب
التلخيص قوله احترزنا باللفظ عن المعاني لان نظر اللفظ هنا موضوع مكان الجنس والتحرز بالفصول انما يكون بعد الاشتراك
في جنس وكذا قوله عن الالفاظ المركبة فانه قد يكون اللفظ العام مركبا مثل قولنا المسلمون والمؤمنون وسائر ما نسبه ذلك
فانه مركب من الوحدان وما اضيف اليه مما يفيد الاستغراق مكيف والمولف يزعم ان كل مشتق مركب [illegible] من المشتق منه
[illegible] والعام قد يكون مشتقا قوله وبقولنا الدلالة احترزنا عن الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد لكن على وجه الصلاحية
فان التحرز عنه حاصل بقيد الدلالة وحدها فان الجمع المنكر له دلالة في الجملة على الزائد على الاثنين فلا يمكن ان يقال ليس له دلالة
اصلا واما ان دلالته على كذا فذلك الامر يكون في المدلول لا في الدلالة فقط وههنا تصدى في التحرز بلفظ الدلالة وقوله
من غير حصر احترازا من اسما الاعداد فيه نظر لانه ان كان معناه ان المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر في نفسه اصلا
فليس كذلك فان قولنا الرجال والعبيد كل واحد منهما عام وهو منحصر وان كان معناه انه لا ينحصر في عدد معين فالجمع المنكر
كذلك فانه يدل على شيئين فصاعدا من غير حصر قال صاحب الاحكام قوله على شيئين انما يتناول الموجودين لان الشي على راي اهل السنة
عبارة عن الموجود فلا يتناول هذا التعريف عموم المعدومات والمستحيل وقال بعضهم اللفظ مصدر يصدق على القليل والكثير
واللفظة بالكلية انما هي المرة الواحدة فيخرج عنه جميع افراد الحدود وقوله احترزنا باللفظة عن الالفاظ المركبة يخرج المعرف باللام
فانه مركب [illegible] التعريف ومن اللفظ المعرف ولذلك النكرة [illegible] في النفي وكل مضاف [illegible] فهو مركب من المضاف والمضاف اليه
ومن ذلك جميع الموصولات فهو مركب من الموصول والصلة ثم ينتقض بما ذكر بتثنية جموع الكثرة نحو رجالان ودراهمان ودنانيران فانها دالة
على فوق العشرة من غير حصر ولا يرد جموع القلة لانها لا تتعدى العشرة والذي يقوله ان هذه الاسوله مندفعة وسأذكرها [illegible]

شرح اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر

الجواب عن الاول ان التعريف الحدي هو الذي يجب فيه ما ذكره واما الرسمي فلا لانا قد نعرف بالخاصة وحدها ولا نتعرض
للجنس اصلا وقد يقع التعريف بالجنس والفصل فلا يصدق الجنس على بعض الاشيا فيعرض للجنس المميز لكن يميز
عرضيا ولا بدع في ذلك وعن الثاني ان المراد بالالفاظ ما ليس فيها تركيب جزئي ولا يرد على ما ذكره فانه لا تركيب فيه
بالمعنى المذكور وعن قوله الجمع المنكر له دلالة في الجملة ان المراد بالدلالة الدلالة الوضعية والجمع المنكر لا يتناول
كل ما هو صالح له بسبب الدلالة الوضعية فانه لم يوضع لكل ما صدق عليه الجمع المنكر واما قوله من غير حصر فالمراد به الحصر
في عدد معين مخصوص واما النقض بلفظ الكل والكلمة فلا جواب الا باجتهاد قيد في التعريف لم يتعرض له المصنف ويمكن ان يقال
العام اللفظ الدال على شيئين فصاعدا من غير حصر اذا كان لكل من افراده كل واحد وهذا ليس جوابا على التحقيق لانه
لم يذكره المعرف اصلا في تعريفه وعما ذكره صاحب الاحكام حمل الشي على المعلوم سوا كان موجودا او معدوما ولا يبعد
بعينه الاصطلاح الكلامي في هذا المقام واما قوله اللفظة عبارة عن المرة الواحدة قلنا لا شك ان عند التلفظ بالكلمة لا بد من
[illegible] لفظ وملفوظ والمراد باللفظة ذلك اللفظ بقيد كونه واحدا ولا يخرج عن هذا شي من الالفاظ العامة الا الالفاظ
المركبة تركيبا جزئيا لقولهم رأيت القوم واحدا بعد واحد حتى لم يبق واحد منهم ولقولهم ضرب زيد عمرا وجميع الالفاظ
التي [illegible] يصدق عليها انها لفظة واحدة بهذا التفسير واما ما ذكر بعد هذا فهو سؤال صاحب التلخيص وقد اجبنا عنه وقد
زدنا الان ايضاحا بمعنى اللفظة واذ قد تكلمنا على التعريف الذي ذكره المصنف فلنجر على عادتنا وننقل ما قاله غيره من
علما الاصول في تعريف العام فنقول قال الغزالي في المستصفى العام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على
شيئين فصاعدا واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قول القائل ضرب زيد عمرا فانه دل على شيئين ولكن بلفظين واعترض عليه صاحب الاحكام
بانه ليس هو بجامع لانه يخرج عنه المستحيل والمعدوم وليس بمانع لانه ينتقض بعشرة وامثالها وقال صاحب المعتمد العام هو
كلام مستغرق لجميع ما يصلح له وهذا هو المعقول من كون الكلام عاما الا ترى ان قولنا الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له لانه
يستغرق الرجال دون غيرهم اذ كان لا يصلح لغيرهم ولذلك لفظة من في الاستفهام لقولك من عندك فانه مستغرق
كل عاقل عندك ولا يتعرض لغير العقلا ولا لعقلا ليسوا عندك لانها لا تصلح في هذا الموضع لهم وقولنا كل يستغرق كل جنس
يدخل عليه دون ما لا يدخل عليه وقال القاضي عبد الجبار العموم لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له في اصل وضع اللغة من غير
زيادة في ذلك لان التثنية والجمع انما يكون زيادة في ذلك في الواحد وقال الغزالي قال بعضهم معنى العموم هو الاشتراك
في اصل الشمول والعام هو اللفظ المتناول للشيئين فصاعدا وهو قول الاشعري وقال بعضهم معنى العموم هو الاستيعاب
في الاستغراق واختلف هؤلا في حد العام فقال بعضهم هو اللفظ المتناول لجميع ما وضع له وهذه الالفاظ غير صحيحة
اما قول الاشعري فانه ينتقض بلفظ التثنية والجمع فانه يفيد الاشتراك واصل الشمول ولا يقال انه عام بل يسمى تثنية
وجمعا وتارة قالوا هو تثنية وجمع وعام ولهذا اهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والعام فيجب الفصل بين معانيها والخلاف
ما علمنا قضية للاصل واما قول من قال بانه اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له فباطل ايضا لان اللفظ يصلح للحقيقة والمجاز جميعا
فيجب ان لا يكون عاما ما لم يتناولهما جميعا ومن ثم نفى العموم لان اللفظ الواحد لا يتناول الحقيقة والمجاز جميعا واذا ثبت
فساد هذه المقاول ان المختار العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بتناوله الجهة التي وقع منها [illegible] ولو لقولنا
الرجال فانه يتناول جميع ما يصلح له من الرجال دون غيرهم وقولنا لجميع ما يصلح ان يتناوله احترز عن التثنية والجمع فان
قولنا رجلين صالح لهذين وهذين ولا يستغرق وكذا اسم العشرة وقولنا الجهة التي وقع منها [illegible] اعني جهة
الحقيقة او جهة المجاز كيلا يلزمنا تناوله الحقيقة والمجاز جميعا لكونه عاما لانا اذا تناول كل ما يصلح له بطريق الحقيقة يكون
عاما واذا تناول جميع ما يصلح له بطريق المجاز كان يكون عاما وقال الشيخ ابو بكر [illegible] ذكر الاصفهاني العموم كل اسم
تضمن امرين فما زاد عليهما لان العموم والاستيعاب والاشتراك لا يكون الا من اثنين كان الاجتماع كذلك فاما الكلام في
الاستيعاب فهو الذي فيه الخلاف وقال الشيخ ابو اسحق العموم كل لفظ تناول شيئين فصاعدا تناولا واحدا لا مزية لاحدهما
على الاخر قال المازري العموم عند اهل الاصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا والتثنية عندهم عموم لما تصور فيه معنى [illegible]

والضم والمبهم الذي لا يقصد به الواحد وزاد بعض فقهاء بنية على واحد واحد وقيل انه القول المستغرق لجميع ما يصلح له
افادته وقيل لجميع ما يصلح لافادته هذه هي تعريفات العموم ووراء ذلك تعريفات اخر متقاربة لما ذكرنا تركنا ذكرها حذرا
من الاطالة وانه يغني عنها ما طلبك سلك الباحثات حد بعضها بما يفسد من هذه التعريفات وما يصلح منها هذا التعريف المنقول
من الاصوليين واختار صاحب الاحكام تعريفا اخر فقال هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا معا فقوله
اللفظ وان كان كالجنس فهو احتراز عن المعاني العامة وقولنا الواحد احتراز عن ضرب زيد عمرا وقولنا على مسميين ليخرج
منه الموجود والمعدوم وهو احتراز ايضا عن قولنا ضرب زيد عمرا وهو ايضا احتراز عن الالفاظ المطلقة كقولنا رجل ودرهم
وعن اسماء الاعلام وان كانت صالحة لكل واحد واحد فلا يتناولهما معا بل على سبيل البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن
التثنية وقولنا مطلقا احتراز عن الاعداد كعشرة ومائة ولا حاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة احتراز عن الالفاظ
المشتركة والمجازية اما عند من يعتقد انه من الالفاظ العامة فلو لم يأخذ هذا القيد لا يكون جامعا واما عند من لا يعتقد
بانها من الالفاظ العامة فلا حاجة به الى هذا القيد ايضا اذ اللفظ المشترك عند الدال على مسمييه معا لا على طريق البدل
وكذا الدال على جهة الحقيقة والمجاز وفي الحد المذكور نظر لا يخلو من النقص بدليل وهو قولنا الدال على مسميين معا هذا ما ذكره
لكنه لا بد فيه ان يتضمن هذا القيد في تعريفه ووجهه ما ذكر ومن ترك لفظه من جهة واحدة والدال بدله لفظ معا وقال
العام هو ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربه فقوله باعتبار امر اشترك فيه ليخرج نحو عشرة وقوله مطلقا ليخرج
نحو المسلمين المعهودين وقوله ضربه ليخرج نحو اسم الجنس المنكر كرجل وامراة واورد ابن الحاجب على هذا التعريف الذي ذكره
الغزالي الموصولات بصلاتها فانها من الالفاظ العامة وليست بلفظ واحد وهذا بعينه يرد على ما ذكره صاحب الاحكام
من تعريف العام والله اعلم قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية المفيد للعموم اما ان
يفيده لغة او عرفا او عقلا الى اخرها قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان هذه المسئلة في بيان اقسام الالفاظ
العامة سواء كان العموم مدلولا او مستغرقا فيقول العموم معنى لا بد ان يفيده شيء وذلك الشيء اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا
ووجه الحصر انه اما ان يكون لفظا او غير لفظ واللفظ لا بد وان يكون خارجا عن معناه اما الاصطلاح عام وهو اصطلاح اهل
اللغة او الاصطلاح خاص وهو اصطلاح اهل العرف واما المفيد الذي ليس بلفظ فهو العقل اي بطريق العقل فهم العموم
فتدا على المفيد للعموم في الاقسام الثلاثة اما المفيد لغة فاما ان يفيده على سبيل الاستغراق والجمع او لا على سبيل الاستغراق
بل على سبيل البدل اما الاول فهو ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يفيد لكونه اسما موضوعا للعموم اي بنيته تدل على
العموم دون اقتران لفظ اخر او لا يكون كذلك بل انما يدل على العموم بما يقترن به من الالفاظ اما القسم الاول فهو ينقسم
الى ثلاثة اقسام وذلك لانه اما ان يختص افادته العموم بمن يعقل او يختص بمن لا يعقل او لا يختص بواحد من القسمين اما الاول
فهو كلفظ من اذا كانت للاستفهام والمجازاة اما الاستفهام فقولك من دخل دارك واما في المجازاة من دخل داري اكرمه
واحترز بقوله اذا كانت للاستفهام والمجازاة عن كلمة من اذا كانت نكرة موصوفة كقولك مررت بمن محسن لك فانها لا تعم
وقيل انها قد تكون خبرية كقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله فعلى هذا يجب الاحتراز عنه وقد
اهمله المصنف ونقل بعضهم عن صاحب التلخيص انه قال ان من وما اذا كانا بمعنى الشرط والاستفهام او بمعنى الذي كان للعموم
وهذا كلام صاحب التلخيص مناقضا لهذا النقل فانه صرح بان لفظة من اذا وقعت بمعنى الذي لا تكون عامة واما الثاني
وهو الذي يختص افادته العموم بمن لا يعقل وهو قسمان احدهما ما يعم كل ما لا يعقل وذلك كلفظة ما اذا كانت للشرط او الاستفهام
وهذا القيد لا بد منه ليحترز به عن كلمة ما اذا كانت نكرة موصوفة كقولك مررت بما معجب لك او موصوفة كقوله تعالى ان تبدوا
الصدقات فنعما هي اي نعم شيئا هي وقد اهمله المصنف وقيل ان كلمة ما لمن يعقل لقوله تعالى لا اعبد ما تعبدون وثانيهما
ما يعم ما لا يعقل بحيث في المكان ومتى في الزمان وقال ابن الحاجب الزمان المبهم قال فلا يقال متى زالت الشمس فاني يقول متى
جاء زيد حينئذ واما القسم الثالث وهو الذي لا يختص افادته العموم بالعقلاء ولا بغيرهم بل يفيد عموم ما يدخل عليه من الجنس وهو لفظ
كل وجميع مطلقا ولفظة اي في الاستفهام والمجازاة عن كلمة اي اذا كانت للنداء كقولك يا ايها الرجل وعنها اذا كانت نكرة موصوفة

نكرة موصوفة كقولك مررت باي رجل او ... واحترز
بقوله في الاستفهام والمجازاة ...

للعموم اما ان يفيده لغة او عرفا او عقلا

اما لكموصوفة باي بالغ لك اي بالغ لك ولست للعموم في هاتين الصورتين وقيل انها تجيء للعموم في الخبر كقوله تعالى
ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا فعلى هذا يجب الاحتراز عنه ويضاف ذلك الى معنى العموم هذا كله اذا
كان المفيد لغة يفيد العموم الاستغراقي واما اذا افاده العموم البدلي فمثاله النكرات على اختلاف مراتبها في العموم
كقولنا معلوم اعم من الموجود والشيء وهو اعم من الجوهر والعرض وجوهر اعم من قولنا جسم وجسم اعم من قولنا جسم نام
ونام اعم من قولنا حيوان وهو اعم من قولنا انسان هذه اقسام المفيد للعموم لغة واما المفيد عرفا فمثاله واصح ما يمثل
ذلك كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان اهل العرف نقلوا هذا المركب الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات واما المفيد
للعموم عقلا فهو لا بمقتضى اللفظ بل بحكم العقل العموم باحد اسباب ثلثة الاول ذكر الحكم مع علته فيعم بعموم علته
الثاني ان يكون الموجب ما يرجع الى سؤال السائل لمن سأل النبي صلى الله عليه وسلم عمن افطر فقال صلى الله عليه وسلم
عليك الكفارة وفي هذا نظر لان صيغة السائل معادة في الجواب فيصير الكلام من افطر فعليه الكفارة وكلمة من للعموم فعاد
ذلك الى المفيد للعموم لغة الثالث دليل الخطاب كقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم الزكوة فان مفهومه يقتضي
عدم ايجاب الزكوة في المعلوفة مطلقا او مقيدا بالغنم على ما مر بيانه في المفهوم واعلم ان هذه الاقسام ذكرها ابو الحسين
في المعتمد واضاف اليها قول الراوي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ونقل عن عبد الجبار انه قال لا يفيد
ذلك التكرار لغة ويفيده عرفا واضاف اليها الثناء وترك المتابعة لانه يفيد العموم لفظا عند ابي علي وهو يخرج الرجوع
ولانه يفيد العموم لفظا عند ابي هاشم وقال صاحب المحصول اعلم ان لفظ العموم لا يتناول ما يدخل تحته الا على احد وجوه
ثلثة اما على وجه لا يكون البعض اولى به من الكل ولا الافراد وواحد من الجمع او على وجه يكون الجمع اولى به من الافراد
حتى لو اجاب به بذكر الافراد لم يصح او عكس هذا القسم ثم ما به يكون اللفظ عاما وجه احدهما ان يكون الاسم موضوعا في
اللغة بينته والثاني بزيادة تدخل عليه اما متصلة او منفصلة وما عدا ما ذكرناه مما يعم فليس بعموم وان كان حكمه
لا كحكم العموم لا يتناول ما يتناوله على احد الوجوه التي ذكرناها ومن صيغ العموم لفظة من في موضعين احدهما المجازاة
نحو الاحوال الاستفهام من فانها اذا ذكرت في هذين الموضعين تستغرق جميع العقلاء اما في المجازاة من دخل داري
اكرمه وتعالى في الاستفهام من عندك وهذا انما قلنا انه يتناول ما يدخل تحته على وجه لا يكون الجمع اولى به من
الافراد الا ترى انك اذا قلت من دخل داري اكرمته يتناول الواحد كما يتناول اثنان اذا دخليه ويتناول الجنس كما يتناول
ما فوقه ولم يكن تناوله لاحدهما اولى من تناوله للاخر وكذلك في الاستفهام اذا قلت من عندك الا ترى انه لو اجاب
بذكر الجميع لصح ولو اجاب بذكر واحد وجمع مخصوص لصح ولذلك صح ان يكون عامة اذا وقعت بمعنى الذي لانها
حينئذ تكون معرفة لا نكرة تختص بما يستوي عليه ولا يمكن ادعاء العموم فيها فهو بنيته العموم لانه ليس فيه زيادة
متصلة ولا منفصلة ومن الفاظ العموم لفظة ما اذا وقعت في احد هذين الموضعين ولا فصل بين من وما الا
ان من يختص بالعقلاء او من في حكمهم وما فيما لا يعقل ولفظة اي للعموم ولا يختص بالعقلاء دون غيرهم ويفيد العموم
ببنيتها الا انها تتناول على ما مر الافراد دون الاستغراق فانه لو اجاب فيها بذكر الجمع وكذلك شامل اذا ذلت اي
الرجال عندك لم يصلح ان يجيب الا بذكر واحد لقولك زيد او عمرو ولو اجاب بذكر زيد على ذلك لم يستقم الا ان
بعض الرجال يفيد ذلك صار من الفاظ صيغ النفي في النكرة لقولك ما جاءني من احد ولا رجل في الدار وهذا كله لا يفيد
العموم بزيادة على الصيغة بل ببنيته اعلم ان هذه مخالف لما ذكره المصنف والحق مع المصنف فانه لا رجل عمت بزيادة
دخلت على رجل من قال صاحب التلخيص ومن الفاظ العموم اسماء الاجناس والمشتقات اذا دخلها الالف واللام مثال
اسماء الاجناس الانسان والدرهم والجموع المعرفة خلافا للكرخي ولابي هاشم واما لفظ كل وجميع فانهما يعمان ويستغرقان
اذا الحقتها الكلام او دخلت عليه نحو زيدا زيدا زيادة منفصلة لان قولك كل الرجال الاخ زيادة منفصلة لان
كلا منفصل من الرجال واعلم ان هذا يخالف ما ذكر المصنف قال صاحب التلخيص لما اختار اللفظ المفيد للعموم في المسئلة الاولى
تكلم شرع في المسئلة الثانية في تعيين المفيد للعموم اما ان يفيده لغة او عقلا ولا يصلح ان يكون ذلك العموم المحدود ولانه ذكر

في امور الجزئي انه يكون اللفظ مشتركا لوضع لحد وما يدل عليه بالعقل لا يكون بالوضع فلا يكون موردا للتقسيم مشتركا والوجه الثاني
انه قسم الذي يصدق لفظه الى ما يصدق على سبيل الجمع والى ما يصدق على سبيل البدل والمحدود لم يكن دالا على سبيل البدل
واحترز بالاستغراق عما يصدق على سبيل البدل في احد الحدين وما الدلالة في الثاني واما ما لا دلالة به فقسم ما يصدق على سبيل
الجمع الى ما يكون اسما موضوعا للعموم والى ما لا يكون كذلك بل يقترن به ما يفيد العموم فيوجب عمومه والمحدود لم يكن كذلك لانه
في الحد الثاني بلان الاستغراق بالوضع احترز في حد العام فما لا يكون كذلك بل يصدق بالقرينة لا يكون عاما ولا يشكل [illegible]
الجنس الداخل عليه اللام مركب وكذلك عندي مركب والنكرة في النفي مركب والحد الثاني اخرج المركب عن ان يكون عاما واما قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم يفيد في العرف جميع وجوه الاستمتاعات فيشكل لان الاستمتاع بالشيء على وجوه كثيرة والقرينة [illegible]
تحريم الاستمتاع باللام على طريق المواتية هذا ما اورده صاحب التحصيل وقال عنه واما الذي يفيد العموم لاجل انه اخرج [illegible] بجعله
للعموم قلنا جعله للاول مفيدا للعموم بنفسه وجعله هذا القسم كما يفيد العموم لاجل ما دخل عليه مشكل لان القسم [illegible]
نه من كلمات ما يدخل عليه ومن وما في الصلة والجزاء وفي كل وجميع للاضافة وفي متى وحيث واين للاضافة فلو قلت [illegible]
ولم يضفه الى شيء لم يفد العموم فقوله في الثبوت يفيد العموم لام الجنس الداخلة عليه يرد عليه اسوله بله الاول [illegible]
بالثبوت وليس كذلك بل يفيده العموم في النفي كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله تعالى لا يرضى عن القوم الفاسقين [illegible]
كل مشرك وكل فاسق والثاني تخصيصه بلام الجنس يقتضي ان تكون اللام الداخلة على الصفات والمشتقات لا تفيد العموم وذلك كقوله
تعالى ان المصدقين والمصدقات والصواب ان يقال لام التعريف الثاني تخصيصه بالجمع يقتضي ان لا تفيد العموم في [illegible]
اما المفرد فقد [illegible] واما التثنية فلا يمكن ادخاله فيه هذا جملة ما ورد على هذا الموضع ولم يتعرض احد للجواب عن شيء منها [illegible]
عن الجميع بعون الله وتوفيقه فنقول لا نسلم ان ما ذكره هو المتبادر الى الفهم فان الانسان يتوسع في التقسيم في شيء يخرج [illegible] ذلك
المحدود وقد يحصل بيانه بذكر تقسيم يخرج عنه اقسام ذلك المحدود وكل ذلك من مقاصد المصنف وليس في لفظ المصنف دلالة على انه
مورد ما ذكره [illegible] في الجملة [illegible] ضعف لا اطراد له وهو مندفع لانه اوقع التقسيم فيما يخرج [illegible] المحدود [illegible]
فاندفع جميع ما ذكره لانه بناء على تلك المقدمة الفاسدة واما الوجه الثالث فخصصه [illegible] اللفظ المركب واما قوله
واما قوله الاول [illegible] فهو مندفع ايضا لان العرف هو الناقل والمواتية باللام ليست من باب الاستمتاع والجواب عما
ذكره غيره هو ان لفظ كل وجميع ومن وما يفيد العموم بنفسه [illegible] وضع لذلك واعتبار ما يضاف الى الصلة او الجزاء [illegible]
عليه ليس لانه لا يفيد العموم بنفسه والصلة والجزاء وما دخل عليه جعله مفيدا للعموم خلاف [illegible] لان كل النكرة
يفيده العموم اي هو بنفسه ليس بعام ومع هذا اللفظ هو عام وبما ذكرنا يندفع النقض بحيث واين ومتى واما الاسوله [illegible]
ايضا اما الاول فلان المصنف قال اما في الثبوت او العدم وقول المعترض انه يفيد في النفي لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
فليس هذا من باب النفي بل هو من باب العدم فانها تدل على عدم صحة نكاح المشركات فاندفع ذلك واما قوله لام الجنس فاعلم انه اضاف
اللام الى الجنس يعني تعريف اللام مدخولها على الجنس في الجملة وليس في اللفظ دلالة لانه لا يفيد العموم في المشتقات والصفات
وقد اطلق لفظ الجمع وهو اعم من الجمع الواقع في اسماء الاجناس او المشتقات او الصفات واما المفرد والتثنية فلا يفيدان العموم
الاستغراقي فلا يرد اصلا فقد اندفع جميع ما ورد على هذا الموضع [illegible] مقاصد المصنف تلخيصا تاما وشرحا ما ذكرناه [illegible]
يدفع اشكال هذا الشعب ويسلك الطريق الدافع [illegible] والله اعلم [illegible] لا يتناول من [illegible]
او خبرها ان كانت شرطية او استفهامية فان الجملة الواقعة بعدها في الخبرية [illegible] وفي الشرط والاستفهام [illegible]
خبرا فاذا لم يتناول الا الموصوف بذلك [illegible] العالم الموصوف بتلك الصلة او الجزاء اخص من مطلق
العالم والدال على الاخص لا دلالة له على الاعم فلا يكون [illegible] على العالم اصلا واعلم ان ههنا وهم فان لفظه من موضوعه لمطلق
العاقل في معرض الشرط والاستفهام والمطلق لا وجود له الا في ضمن المخصص [illegible] ولا يلزم من ذلك ان لا يكون اللفظ دالا الا على
الاخص والشرطي [illegible] ما ذكر [illegible] **خاتمة** ان بعض المصنفين ذكر الفاظ العموم هنا وان [illegible] فانه
استحضارا [illegible] الفاظ العموم وقد ذكرها صاحب [illegible] فنقول صيغ العموم هي من وما واي والذي والتي [illegible] جميعها

حرمت عليكم امهاتكم

خاتمة في الفاظ العموم

وكل وجميع واين وحيث ومتى ولام التعريف في الافراد والتثنية والجمع والنكرة في سياق النفي واسم الجنس [illegible]
[illegible] عمت في المضاف [illegible] الاستفصال في حكاية الحال يقوم مقام العموم في المقال [illegible]
قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام الى اخرها الشرح قال
رضي الله عنه اعلم [illegible] ان المقصود في هذا بيان الفرق بين المطلق والعام فنقول اعلم ان كل شيء حقيقة [illegible] وكل شيء
يكون المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك [illegible] الحقيقة كان مغايرا لها فالانسان على هذا [illegible] يكون المفهوم من احدهما
[illegible] غير المفهوم من الاخر فاذن كل ما كان المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان امرا مغايرا لها سواء كان لازما لتلك
[illegible] فالانسانية [illegible] والوحدة مغايرة لها ولذلك الكثرة وان كان [illegible] والدليل على ذلك
[illegible] الوحدة [illegible] ولو دخلت الكثرة في مفهومه لما كان [illegible]
[illegible] واللازم باطل وهكذا القول في كل مفهوم مغاير [illegible] ذلك على انه لا يدخل في مفهوم الانسانية الوحدة والكثرة
ولا [illegible] ولا [illegible] ولا الطول ولا [illegible] فاذن هذه عوارض ولواحق تلحق تلك الماهية وهي مغايرة للماهية سلبية كانت او
ايجابية [illegible] كانت او معارفة واذا عرفت [illegible] اللفظ الدال على تلك الماهية من حيث هي هي هو المطلق وزاد المصنف [illegible]
[illegible] لو دلالة على شيء [illegible] والمراد بتلك عوارض الماهية اللاحقة بها في الوجود العيني والذهني هذا هو المطلق [illegible]
[illegible] الدال على معنى كلي واما اعتبر مع الماهية عارض [illegible] الكثرة فان كانت كثرة معينة بحيث لا يحتمل غيرها ولا
[illegible] ما يزيد عليها ولا ما ينقص عنها فهو العدد وان كان كثرة غير معينة اي ليس يبلغ [illegible] مرتبة من مراتب الاعداد من حيث
اللفظ [illegible] فهو العام هذا شرح كلام المصنف [illegible] ان الفرق بين العدد والمعدود واضح لان الدنانير والدراهم هي المعدودة
والعدد عرض عارض لها [illegible] والدال على الماهية بقيد كثرة معينة هو قولنا عشرة دنانير واما اللفظ العشرة [illegible] تلك
الحقيقة اصلا فالصواب في تعريف العدد اللفظ الدال على كثرة معينة لا يحتمل غيرها [illegible] المصنف [illegible]
[illegible] هو اللفظ الدال على واحد بعينه فان قوله واحد لا بعينه امران مغايران للماهية [illegible] زائدان عليها [illegible]
الوحدة وعدم التعين لا يدخل في مفهوم الحقيقة على الوجه الذي [illegible] وينبغي ان يعلم ما ذكره ههنا تعريفا للعام يبطل ظاهر لفظه
[illegible] اللفظ الدال على الماهية بقيد الكثرة التي هي غير معينة وهو باطل بالجمع المنكر [illegible] القيد [illegible]
في الحدين الاولين وينبغي ان يعلم [illegible] ما ذكرنا من ان العام لا بد وان يكون دالا على افراد كل واحد ولا يرد
[illegible] لا بد ان يكون هناك [illegible] سواء [illegible] اولم يتناوله ويكون في الاستفهام السؤال
عن تلك الافراد ولا بد في الشرط والجزاء من ذلك فان [illegible] ما ذكره في تعريف العدد [illegible] الكثرة اذا كانت [illegible]
واما قوله في تعريف العلم انه يدل على كثرة معينة لكونها [illegible] وهذا نوع من [illegible]
[illegible] ويدفع هذا النقض قول المصنف بحيث لا [illegible] على الاحتمال وان كان ظاهرا لا [illegible]
[illegible] اورده على لفظ غير معينة في حد العام [illegible] اللفظة في التعريف المذكور للعام ولصاحب [illegible] طريقة اخرى
[illegible] ايضا [illegible] فالدال على الماهية من حيث هي هي هو المطلق والدال عليها مع وحدة معينة هو المعرفة ومع وحدة
غير معينة هي النكرة ومع وحدات متعددة هي اسم العدد ومع كل جزئياتها هو العام ولا يخفى عليك فساده بعدما فهم ما سبق
قال صاحب [illegible] اللفظ المفرد الدال على الحقيقة فقط هو المطلق ويسمى مفهومه كليا واما الدال عليها بوصف الكثرة ان لم يحصر
فهو العام وان انحصر فهو الجمع المنكر واما الدال عليها بوصف الوحدة فان كانت عينية فهو العلم واسماء الاشارة وما في معناها وان
كانت [illegible] فهو المطلق عند الفقهاء [illegible] فان [illegible] اسم العدد [illegible]
ان هذه الماهية التي هي الكثرة قد توضع لعدد منها معين في الخارج [illegible] مطلقا او لعدد محصور فيكون
جمعا للعدد او غير محصور فيكون لفظا عاما [illegible] العدد واعلم ان قوله [illegible] فيه
نظر وقال ابن [illegible] في كتابه المسمى بالتبيان والاسم قد يكون له دلالة [illegible] الدلالة على [illegible] وضع الثاني
[illegible] الجمع [illegible] دلالة على الجنس على الوحدة [illegible] لقولك ايجل عندكم رجال

في الفرق بين المطلق والعام

ونطلق بمره ويراد به الدلالة على الحقيقة كقولك ادخل عبدك ام امرة والاول سوال عن الوحدة دون كونه رجلا ومن هنا ظهر فساد قول
الفخر الرازى في حد المطلق بانه الدال على الحقيقة من حيث هى هى من غير ان يكون دلالة على شى من قيود تلك الحقيقة وان الصواب
ما اعتقده حظا من حد الفقهاء له بانه الدال على واحد لا بعينه وهذا صحيح لكن لا في حد المطلق ولو صح ما ذكره لم يجد فرق بين قولنا
اسد واسامة ولعل الفخر صار الى هذا المقال والذى يجد فرق هو ان اللفظ ان قصد به الحقيقة من حيث هى هى كان معرفة كاسامة فانه
وضع للحيوان المفترس من حيث هو هو وان قصد واحد باللفظ واحد من تلك الحقيقة فهو النكرة كاسد ولولا هذا لوجب ان يقضى بان
جميع النكرات معارف وقال في كتاب البرهان لو النكرة ما دل على واحد لا بعينه فالوحدة من دلالته مع حصوص ما دل عليه
قلت لو دل النكرة على الوحدة لصح تثنيه المصادر وجمعها لكونها نكرات قلت هذا مستنكر الالزام اذ الاجماع على صحة
لقولك رجل ورجلين ورجال فان قلت ما سر اساغة في المصادر قلت اجتزوا في الدلالة على الوحدة بالحاق التاء المصادر
فان قلت لا يستمر ذلك في اسماء الاجناس قلت ما ذكرنا ولا خصوص ما يحصر بمفرده في معين واما ما لا يحصرها الوضع اسم
الحقيقة في شى منها فالوحدة اذن غير ماخوذه في الدلالة ولما لمح ابن الرازى هذا القسم واعرض عن لفظ رجل وبابه كما اعرض
الصايرون الى الحد السابق عن هذا القسم قال في حد النكرة مرجاعة بالمطلق انه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى ورد
عليه اسماء الاجناس فانها تدل على الحقيقة من حيث هى هى ويوجب لها التنكير كما وجب لاسد ولوجب لهذا الضرب التعريف كما وجب
لاسامة وكلا الامرين باطل لما علم من استعمال كلام العرب ومحاورة اسمى كلامه اعلم ان هذا القائل هو الذاهل بل هو الجاهل
بمقاصد كلام الامام العلامة صاحب المحصول وبيانه من وجوه الاول انه اعتقد بلزوم المصنف رجل وبابه لكونه مطلقا مع دلالته
على الواحد وهو غير لازم وذلك لانه ليس بمطلق عنده الثانى ان قوله لو صح ما ذكره لم يصح فرق بين اسد واسامة ليس بصحيح
بين اسم الجنس وعلم الجنس ان علم الجنس مع الماهية الذهنية بشرط التشخص الذهنى ولا كذلك اسم الجنس واما بعد التنكير فالفرق بينهما
واضح الثالث ان قوله ولعل هذا الفرق صار الى هذا المقال تحريف محض وهذيان صرف فلعل عند الامام فرقا كثيرا بينهما الرابع انه
قال في البرهان المصادر نكرات وقال في البيان ان وضع اللفظ للحقيقة من حيث هى هى كان معرفة وهذا رد ظاهر لان المصدر
وضع للحقيقة من حيث هى هى وقد لا يعرف به فانه جعله علة لمنع تثنية المصادر وجمعها الخامس نقله عن الامام انه قال في حد
المطلق انه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى وهذا غلط فاحش فان المصنف لم يترجم عن النكرة بالمطلق بل لا اشكال في النكرة
وحد المطلق بعموم المطلق في سائر اللغات فان حدود امثال هذه الالفاظ بحسب ما يوجد بحيث لا يختص بلغة قوم كما فعلنا في
تقسيم الالفاظ وذكرنا في حد الاوامر والنواهى واما النكرة والمعرفة فقد تختص بلغة قوم فافهم ذلك فاما علم الجنس فليس
بلازم لما ذكرنا من الفرق فقد اندفع جميع ما ذكره وتبين ذهوله لا ذهول الامام المصنف بعون الله وتوفيقه وقال الغزالى رحمه الله
في المستصفى اللفظ بالنسبة الى مشترك المعنى وخصوصه ينقسم الى لفظ يدل على عين واحدة كزيد وعمرو والى ما دل على اشياء كثيرة تتفق
في معنى واحد وتسميه مطلقا والمطلق هو اللفظ الدال على معنى يكون لصورته ما نعا من وقوع الشركة فيه هذا ما قاله الغزالى
وقد لخص من مجموع ما ذكرناه اختلاف اصطلاح العلماء في المطلق ولا مناقشة في الاصطلاح بعد السلامة عما يبطله التعريفات
وفيما ذكر الغزالى نظر والله اعلم قال المصنف رضى الله عنه الرابعة اختلف الناس في صيغ جميع ومتى واى
ومن وما في المجازاة والاستفهام فمذهب المعتزلة وجماعة الفقهاء انها للعموم الى قوله الجواب قال الشارح رضى الله عنه
اعلم ان المصنف رتب الكلام في صيغ العموم وبيان كونها دالة على الاستغراق بالنقل المذكور على فصول ستة الفصل الاول
في ان من وما ومتى في الاستفهام للعموم ولنتقل مذاهب العلماء في العموم ثم نعطف الى شرح المتن ونقول اختيار المصنف انها للعموم
ولذلك صيغة كل وجميع والذى نقله المصنف انها للعموم فقط عند المعتزلة وجماعة الفقهاء ونقل عن الواقفية قولان احدهما انه مشترك
بين العموم والخصوص وهو قول الاكثرين منهم وثانيهما وهو قول الاقلين منهم انا لا ندرى انها حقيقة في العموم فقط او في الخصوص
فقط او هى مشتركة بينهما قال الشيخ ابو بكر وقال صاحب اصحابنا ان لا صيغة للاستغراق خاصة في الالفاظ التى يدعى اصحاب
الاستيعاب فيها العموم لان كل ذلك الفاظ مشتركة تصلح له فيها حقيقة وذلك كالمشركين في الرجال واما السارق والسارقة فعمومه
معنوى واما في الجزاء والاستفهام وكذلك اى ومتى وما يعود لكن في الاسماء المبهمة فلا تستوعب نظايرها قال المازرى

الاقوال

الاقوال التى تصلح ادعاء العموم فيها ادوات الشرط كمن وما واذا كانا للجزاء وادوات الاستفهام وظرف المكان كحيث واين وظرف
الزمان كمتى والنكرة المنفية كقولك لا رجل في الدار واسماء الجموع المنكرة كمؤمنين ومشركين والاسم المفرد اذا دخل
عليه الالف واللام كالرجل والنحو بصاحبه ومن جعله من المعرفات حرفا لها اذا دخل عليه الالف واللام كالتمر والتمرة
ثم اختلف الناس في هذه الالفاظ على الحمله بلسه ما يلبس بالعموم وهم مشاهير الفقهاء كمالك والشافعى وابى حنيفة رضى الله عنهم
ومن خالف العموم على الحمله في ان ما زاد على اقل الجمع محمل الخطاب فيه حمل النصوص او حمل الظواهر ومن الناس من قال
بالخصوص وقال بذلك ابن القصار من المالكية واختلف هؤلاء في انهم يحمل على الاثنين او على الثلاثة اختلافهم في اقل الجمع ومنهم
من قال بالوقف وهو المشهور عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى وان كان قد صار في كتابه المترجم بالعمد الى القول بالعموم
ثم اختلف الواقفية في محل الوقف على حسب اقوال وفي صفة الموقف على قولين واما محل الوقف فالمشهور عن مذاهب ائمتهم
الوقف على الاطلاق ومنهم من صار الى الوقف في الاوامر دون الاخبار واليه ذهب المرجية ومن الواقفية من قال بالعكس
من هذا ومنهم من قال بالوقف في الوعيد لحسن الخلف دون الوعد ومنهم من قال نص الوقف في الوعيد على عصاة اهل الملة
خاصة ومنهم من ذهب الى الحمل على العموم في الوعد والوعيد في حق من لم يسمع خطاب صاحب الشرع واما من سمعه وعرف
تصرفاته في عموم وخصوص فانه لا يقف فيه وهذا المحقق بالمعتزلة لانه قد صح حمل الالفاظ المشار اليها على العموم واما صفة
الوقف فقد اختلفوا فيه عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى فنقل انه مذهبان احدهما ان اللفظ مشترك بين الواحد اقتضاء واعلى
مراتب الجمع واما قوله كالعين والقرء فالمشتركون موضوع لمشترك واحد ولما زاد عليه وضعا متساويا والثانى نفي العلم
بالاشتراك في اصل الوضع ولكنه يقف ويعرف مع نفي اصل الوضع كيف كان وقيل عن الاشعرى واتباعه ان التردد في
هذه الصيغة بانه وان قيدت بالقراين ونقل ابو المعالى اضافة هذا المذهب اليه وحمله ان ثبت على ان المراد به التوابع المؤكدة
كاجمعين واكتعين واما قول القائل رايت القوم واحدا بعد واحد لم يبق منهم احدا الى غير ذلك من الالفاظ لكررها تقتضى
الاستيعاب فان هذا المذهب ما ينبغى ان يضاف الى مثل هذا الرجل الى احد ورائى ان هذا اذا تصور يقتضى تقصيرا من
الواقفة وهذا الذى انكره ابو المعالى وتسميم الى الزلل منه بعيف عليهم اما انكار الى الواقفية الوقف وان تعددت
الصيغ بالقراين فهذا منصوص عليه في كتبهم وكتب ائمتهم والذى تمسك به ابو المعالى وظن انهم لا ينكرون العموم فيه لبس الامر
كما قال ومن تامل كتبهم ومراسمهم جزما علم ما قلناه وان سلموا له وقوع العلم في صوره فانما ذلك لوجود قرائن واولئك عظم
التعلل في اضافتهم الى الواقفة ان كان صيغة تقتضى العموم مع وجود الالفاظ التى ذكر انهم لا ينكرون العموم فيه فلم يزل العلة
منه كما ظن وان سلم له ما قال ان القوم انما انكروا وجود لفظة واحدة يدل على العموم واختلفوا في دلالة الجمع المنكر على العموم
واختيار ابى اسحق الاسفراينى انه لا يدل ومن المتاخرين من اشار الى طريقة عربية وهى ان لفظ المؤمن والكافر حيث
وقعت فهى للعموم ويكون ذلك من احكام الشرع كما في لفظ الصلاة والصوم واما ابو المعالى فقد احتج الى مذهب ائمة العربية
وقسم الجمع الى جمع السلامة والى جمع التكسير والاول ما سلم فيه بناء الواحد كمسلمين والثانى لا يسلم فيه بناء الواحد ككتاب واموال
وغيرهما وقسموا ايضا الجمع الى جمع القلة وهى افعل وافعال وافعلة وفعلة وهو لما دون العشرة والى جمع كثرة كالفعول والفعال
وغيرهما ثم قال امام الحرمين رحمه الله الالفاظ اربعة اقسام طرفان وواسطتان الطرف الواحد ما بلغ في الوضوح في افادة
مدلولها الى احد او بعرض فيهما ان كان اصلا وذلك فيهما اذا علم ان المتكلم عرى اوكل ولا احال عن الغير ولا يتفق لسانه وهذا
كالنصوص في افادة العموم او الخصوص على غاية الوضوح الطرف الثانى بعالمه وعموما لا يشعر بجميع ولا احاد كالمصادر انا
كونه غير مشعر بالجمع متفق عليه واما كونه صالحا للاستغراق ففيه مختلف فيه واختار ابو المعالى انه غير مشعر بواحد منهما ويشن
هذين الطرفين واسطتان فاميل الى الطرف الاول الذى هو كالنص يكون ثابتا وما يميل الى الطرف الذى هو المصدر يكون
تاليا فادوات الشرط يميل الى الطرف الاول الذى هو كالنص ولكن قد يتعرض فيها خصوص بان يكون قد تقدمت مخاطبه مع قوم بايهم
فقال المخاطب من دخل كذا فله كذا ومراده اولئك المذكورين ميزات عن الرتبة الاولى بتقدير خصوص بعرف من المحل واما لفظ
الجمع الذى لم يوضع للقلة فلا اشكال انه يطلقه على الخصوص من غير فرض تلك الصورة التى فرضناها في ادوات الشرط كقوله هذا

هو نص في انواع الجمع فظاهر فيما سوى اسماء الشرط بخلاف ادوات الشرط فانها نص في الاستيعاب مع اتفاق الكل
فقد صار هذا القائل منحطا عن الباقي لكونه ظاهرا واول ذلك نصا ويجوز قصد الخصوص من عموم صور صدر
الخطاب في ادوات الشرط لا يجوز مثل تلك الصورة وذكر سيبويه رحمه الله ان جمع السلامة بمنزلة جمع القلة
واستحسن ابو المعالي مخالفة وخالفه الفقهاء القائلين بالعموم فانه عندهم مطبقون على الاستغراق وقد ذكر ابو المعالي
هنا فيما حكى من اطباق المعممين على القول بالعموم في مثل هذا وقد تقدم ذكرنا الخلاف فيهم فيه وذهب الجبائي
الى حمل المعرف على الخصوص وجمع ابو المعالي بين مذهب النحاة وبين مذهب الاصوليين بحمل كلام سيبويه على ان جمع
جمع السلامة اذا لم يعرف وذكر ابو المعالي اذا لم يعرف لامل الجمع فاذا عرف فيه الخلاف وهذا كله توهم ان الاطلاق في
النكرة وقد نقلنا عن الخلاف فيه واما النكرة في النفي فانها تقتضي الاستغراق وقد قيل ان النكرة في سياق الاثبات
وانكر ابو المعالي اطلاق ذلك فقال اذا قال من يأتي بالاشارة فان المثال من خاص وذكر ان دلالة النكرة المعنية عليه
ليست نصا فانه يتطرق اليه التأويل وذكر سيبويه رحمه الله ومثاله اذا قال ما رأيت رجلا او رجلين ما رأيت رجلا او احدا
بل رجالا واما المفرد المعرف بالالف واللام فقد اختار ابو المعالي انه ان كان التعريف بنى على تكرر سابق كقولك رأيت رجلا
ثم تقول رأيت الرجل والمراد من تقدم ذكره به فهذا لا يقتضي استغراقا وان لاح من المتكلم قصد الجنس اقتضى استغراقه فهو محتمل
كل واحد منهما وقد اختار ابو المعالي انه محتمل خلافا لما صار معظم المعممين واما الجمع الذي ليس فارقا بين لفظه والجنس
كالتمر والبر والمعممون يطلقون في عمومه ورأى ابو المعالي ان التمر دل على استغراق الجنس من التمور وان التمر مشتمل على
الجنس لا يتصف بلفظه والتمور يشتمل على الواحد الاستغراق يعلم بصيغة الجمع وفي صيغة الجنس خلاف وقد تقدم ذكر ابو المعالي
اللفظ الموضوع لامور مختلفة كالعين ونقل بعض المعممين انهم يحملونه على جميع معانيه ولم يعترفوا بان يكون جمع محامله حقيقة
او البعض حقيقة والبعض مجازا ونسب هذا المذهب الى الشافعي رضي الله عنه واختار ابو المعالي ان ترك الاستفصال في حكايات
الافعال لا يقتضي عموما في المقال خلافا للشافعي رضي الله عنه وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سائرهن وذكر ابو المعالي
ان ابا حنيفة رضي الله عنه الى تعميم قوله نص الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بكل ما يعم القضي في غير المحل المنقول هذه حملة المذاهب
في مسائل العموم وقد كمل بها هذا الرجل وعزا الماوردي رحمه الله واختار الغزالي ان للعموم صيغة قال الابياري اذا قلنا
بالعموم فقد اختلف المعممون في دلالة العموم هل هي قطعية او ظنية فذهب الشافعي رضي الله عنه والمعتزلة الى انها قطعية وذهب اكثر الفقهاء
الى ان دلالتها ظنية قال صاحب المعتمد اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة ام لا فقال بعض المرجئة انه ليس في اللغة لفظ موضوع
للاستغراق حقيقة بل ما وضع للاستغراق هو موضوع الى هيئة من الجموع وزعموا ان قولنا كل وجميع في كل جمع دون الاستغراق
ولذلك قالوا اي لفظ من المجازاة والاستفهام وحكى عن بعض المرجئة انه قال ليس في اللغة لفظ للعموم وانما يكون اللفظ عاما
بقصد وزعموا ان الالفاظ التي يقول خصوصهم انها عامة هي مجاز في الاستغراق حقيقة في الخصوص وشبه ان يكون هؤلاء جعلوا اللفظ
من حقيقة في الواحد مجازا في الكل وان يكونوا جعلوا بعض اللفظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق لانه لا يبعد ان يجعلوا الفاظ
الجمع المعرف بالالف واللام حقيقة في الواحد مجازا في الجمع ولفظ كل وجميع في ذلك العدد الذي ذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء
الى ان الالفاظ وضعت للاستغراق فقط فهي حقيقة ومجاز في غيره وقال ابو الوليد الباجي ذهب عامة الفقهاء ومالك
الى ان تلك الالفاظ التي ذكرناها للعموم وهو قول جمهور اصحابنا وقال القاضي ابو بكر والقاضي ابو جعفر ليس للعموم صيغة
ونقل هذا المصنف عن الشيخ ابي بكر بن فورك القول بالعموم وهو غلط فانا نعلم عن الشيخ ابي بكر بن فورك انكاره ونعلم قطعا انه
يقتضيه هذا الفصل ونقل ابن برهان خلاف المرجئة في المسألة ثم قال وظن ظانون ان الشيخ ابا الحسن الاشعري من القائلين
بالارجاء وحاشاه مما ينسب لكلا مذهبه واختار ابن برهان ان للعموم صيغة وهي الصيغ المذكورة وقال صاحب الاحكام اختلف
العلماء في ان معنى العموم هل له صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا فذهب المرجئة الى انه ليس في لغة العرب حقيقة له وذهب
الشافعي والمعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم ومجاز فيما عداه ومنهم من خالف في الجمع المنكر والعدد
واسم الجنس اذا دخله الالف واللام وهو مذهب ابي هاشم وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز فيما عداه

ممنوع عن الجبائي فقولان احدهما الاشتراك بين العموم والخصوص والاخر الوقف وما اتفق على الوقف القاضي ابو بكر وغيره
في القولين جماعة من الاصوليين من الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار
والوعد والوعيد دون الامر والنهي والجبائي انما هو صحة الاحتجاج به في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ ابدا به العموم او الخصوص
ثم في الوقف فيما ورد ذلك وقال ابن الحاجب ذهب الشافعي والمحققون الى ان للعموم صيغة موضوعة له وقال قوم لا صيغة له وقال
في الخصوص وضعت له مجازا وهي حقيقة في الخصوص وقال الاشعري تارة انها مشتركة وتارة بالوقف وقال القاضي بالوقف
اما على معنى لا نعلم انه وضع له ام لا او على انه وضع الا انا لا نعلم امشترك هو ام ظاهر وقال بالوقف في الاخبار لا الامر والنهي
والمنقول عن احمد رضي الله عنه القول بعموم الصيغ المذكورة واذ قد اتينا على نقل اقاويل العلماء واختياراتهم في العموم ومسائله
فلنرجع الان في شرح المتن فنقول قال المصنف المسألة الرابعة اختلف الناس في صيغة كل وجميع ومن واي وما في المجازاة
او الاستفهام هل هي للعموم مما نص عليه من المذاهب وقال الكلام في هذه المسألة مرتب على فصول فيجعل الكلام في هذه الالفاظ مسألة
في اجماع ويجعل الكلام فيها مرتبا على فصول اربعة الفصل الاول في ان من وما ومتى في الاستفهام للعموم الفصل الثاني في ان من وما
في المجازاة للعموم وذلك لان الدليل الواحد لا ينتظمهما الفصل الثالث في ان كل وجميع للعموم الفصل الرابع في النكرة في سياق
النفي للعموم الفصل الخامس في تسمية منكري العموم وهذا الترتيب فيه نظر وذلك لو حصر الاول ان مسألة التي جعل الكلام فيها
ليست في حصول ما يعلم من صيغ العموم منها النكرة في سياق النفي فلا يحسن ان يكون من اصل هذه المسألة الثاني ان الكلام في تسمية منكري
العموم يحسن ان يذكر بعد ذكر الدليل على عموم صيغ العموم وهذا النظر الذي ذكرناه هو راجع الى الترتيب لا غير واذا عرفت ذلك
فاعلم ان المدعى في الفصل الاول كون من وما ومتى في الاستفهام للعموم والدليل ان هذه الصيغ اما ان يكون موضوعة للعموم
فقط او موضوعة للخصوص فقط او موضوعة للعموم والخصوص على سبيل الاشتراك او لواحد منهما والقسم الاخير باطل يعين
الاول بيان الاولى التردد المذكور بين النفي والاثبات فنقول هذه الصيغة اما ان يكون موضوعة او لا فان كانت موضوعة
للعموم فقط فهو الاول وان لم يكن موضوعة للعموم فقط فاما ان يكون مخصوصة موضوعة للخصوص فقط او لا فان كان فهو الثاني
وان لم يكن موضوعة للخصوص فقط فاما ان كانت موضوعة لكل واحد منهما على سبيل الاشتراك او لا فان كان موضوعة لهما على
سبيل الاشتراك فهو الثالث او لا فهو الرابع تعذرت الانفصال بيان الثاني فهو انا نقول لا سبيل الى الثاني وهو كونها موضوعة
للخصوص فقط لانها لو كانت للخصوص فقط لما حسن الجواب بذكر الكل واللازم باطل بيان الملازمة ظاهر وذلك لانها لو كانت
موضوعة للخصوص فقط فاذا قال القائل من عندك كان ذلك سؤالا عن الخصوص نظرا الى ان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
فلا يكون ذكر الكل جوابا مطابقا للسؤال حينئذ ضرورة ان لفظ الكل بمعنى انه لا يحسن الجواب بما يفهم السامع السائل ان عنده
كل العقلاء فان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال والسؤال انما وقع عن طائفة من العقلاء فانا نتكلم على هذا التقدير دون غيرهم
وهو بيت الملازمة واما بيان بطلان اللازم فظاهر وذلك لانه لا نزاع في حسن ذلك واما انه لا سبيل الى الثالث وذلك
لانها لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص فاما ان يكون مشتركة بين العموم وبين مرتبة من مراتب الخصوص بعينها وهو باطل
بالاجماع او يكون مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب في الخصوص وهو باطل ايضا وذلك لانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الا بعد
الاستفهام عن جميع الاقسام والمراتب الممكنة في الخصوص وذلك لانه اذا قال من عندك فالمسؤول عنه ان يقول سألتني عن كل واحد
واحد الى اخر الافراد بحيث يعم العموم او عن بعضهم فاذا قال عن بعضهم فيقول المسؤول عنه سألتني عن اي الابعاض سألتني
عن العرب او عن العجم فاذا قال عن العرب فيقول سألتني عن ربيعة او مضر وانما حسن ذلك لانا نتكلم على تقدير ان يكون الصيغة مشتركة
بين العموم وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص فلا يزال يسأل عن جميع ذلك حتى يلوح له المسؤول عنه بخصوصه فيجيب عنه والاول
باطل لو حصر الاول لانا نعلم قطعا حسن الجواب دون تلك الاستفهامات بل تلك الاستفهامات قبيحة مستهجنة في جميع اللغات الثاني
هو انه لا عام الا وبعده عام اخر واذا كان كذلك كانت المعممات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال فهكذا
ما ذكره المصنف وفيه نظر لان السائل اذا سأل فانما يسأل للجواب والسؤال الذي يترتب على احصر الاول وحينئذ لا بد من الانتهاء
الى ما ليس بعام اصلا وينقطع السؤال والجواب واما بطلان القسم الثالث فبالاجماع وذلك لان هذه الصيغ موضوعة اما للعموم فقط

او الخصوص فقط او فيهما على سبيل الاشتراك واما انها ليست موضوعة لشي منها فباطل بالاجماع هذا هو شرح الدليل الى
آخره وتقريره وهو قابل لاستيفاء مركب من منفصلة وحمليات في دفع ما سوى القسم المطلوب **قال المصنف رضي الله عنه**
فان قيل لا نسلم انها غير موضوعة للخصوص الى قوله الجواب **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى
ان المصنف اورد على الدليل المذكور اسولة بحسب ترتيبها على الوضع الذي ذكره فانه الاولى بقوانين علم النظر فقوله
لا نسلم ان هذه الصيغ لو كانت للخصوص فقط لما حسن الجواب بذكر الكل وسند المنع انه يجوز ان يقترن باللفظ الموضوع للخصوص
فقط ما يدل على ان المستعمل له انما استعمله في العموم وهذا كما في المطارحة المجازية واذا كان كذلك يحسن الجواب بذكر الكل
لا بناء على وضع اللفظ للعموم بل بناء على القرينة ثم يجرد اللفظ عن القرينة ولكن لم لا يحسن الجواب بذكر الكل وفيه بحث
على الوضع بل لانه يحصل المقصود على كل حال وذلك لانه مراده ان كان هو العموم فقد اجاب بما يطابقه وان كان المراد هو
الخصوص فلاندراج العرض تحت الكل وتضمنه له وصار ذلك كما جاء في الكتاب العزيز من عصاي اتوكؤا عليها واهش بها
على غنمي ولي فيها مآرب اخرى والسؤال كلي وانما انقطع موسى عليه السلام وهذا السؤال يحتمل اراده هنا والمصنف
ما اخر ارادته عن هذا الموضع ثم ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص
فلزوم حسن تلك الاستفهامات قلنا لا نسلم واما يكون كذلك ان لو انفك اللفظ عن قرينة حالية او مقالية
بالمراد ونحن لا نسلم انفكاكه عنها في صورة ثم ان الاشتراك يوجب حسن تلك الاستفهامات ولكن لا نسلم ان
تلك الاستفهامات الاربعة انه يحسن ان يقال اتسأل عن الرجال والنساء اذا قال من عندك وفيه بعض تلك الاستفهامات
ان اوجب عدم الاشتراك في صور القبح يحسن بعض الاستفهامات يدل على الاشتراك فيه ومن صور الحسن الى آخره
قال المصنف رحمه الله ما ذكرتم من الدليل الدال على ان هذه الصيغ للعموم ولكن معنا ما يدل على انها
ليست للعموم وبيانه ان قول من عندك لو كان للعموم لكان جوابه بلا او نعم واللازم باطل وبيان الملازمة هو انه كلمة
من لو كانت للعموم لكانت مترادفة للفظة كل ضرورة ان لفظة كل للعموم عندكم واذا كانت مترادفة لها كان قوله
من عندك مترادفة لكل الناس عندك ولو قال اكل الناس عندك كان جوابه بلا او نعم فيلزم ان يكون جواب بلا او نعم واللازم
باطل بالاتفاق فالملزوم كذلك **قال المصنف رضي الله عنه** الجواب اما قوله الصيغ وان كانت للخصوص
لكن لم لا يجوز ان يقترن بها ما يصرح المجموع للعموم الى آخره **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان الجواب
عن هذه الاسولة واضح لا يحتاج الى بسط القول فيه غير انا نوفي الجريان في الشرح فنقول اما قوله لم لا يجوز ان يقترن
اللفظ عن قرينة تجعله للعموم فلنا انا نقول لا يخلو اما ان اوجب الاول ثم سوابه لو صح ما ذكرتم للزم ان لا يحسن الجواب بذكر
العموم الا عند وجود تلك القرينة المفيدة للعموم جزما واللازم باطل بالاتفاق من ارباب اللسان فانا نعلم بالضرورة
احوصنا على العربية انه كذلك حسن وان لم يكن هناك قرينة مفيدة للعموم اصلا الوجه الثاني ان القرينة المفيدة للعموم
لا بد وان يكون افادتها للعموم معلومة للسامع والمتكلم جميعا ضرورة استعمال ان استعمال ما يفيد العموم لعرض فهم
السامع العموم بدون ما ذكرنا محال ثم نقول تلك القرينة الموصوفة اما ان تكون من قبيل الالفاظ او من قبيل الاشارات
والرموز المفهمة ضرورة ان لا قرينة معينة للمقصود من اللفظ سوى هذين والاول باطل لانا نعرض الكلام فيما اذا لم يكن
هناك من الالفاظ سوى قول القائل من عندك والثاني باطل لانا نعرض الكلام في فهم الاعمى السامع من قوله من عندك وليس للاعمى
اطلاع على شي من تلك القرائن بالعرض فبطل هذا القسم ايضا الوجه الثالث انا نفرض الكلام في كتابة من عندك الى الغير
مع عدم القرائن جملة كاتبه فبطل لزوم القرينة للالفاظ ويخرج الجواب عن قوله اعلم يحسن الاستفهام عن تلك الاقسام
المحتملة لوجود قرينة معينة للمقصود وايضا فانا لا نسلم معتقد على جواز ان يخلو اللفظ المشترك عن جميع القرائن المعينة اما
قوله انما حسن الجواب بذكر الكل لكونه محصلا للمقصود على التقديرين جميعا قلنا لا نسلم ذلك وسند المنع انه اذا قال من
عندك من الرجال يحسن الجواب بان تقول عندي العلما والنسا والصبيان ولو كان الموجب لحسنه ما ذكرتم لحسن ما ذكرنا واللازم
باطل اما قوله يحسن بعض الاستفهامات فيدل ذلك على الاشتراك بين العموم وبين هذه المراتب الى آخره قلنا قد بينا انه ليس في

الامة من يقول ان هذه الصيغ مشتركة بين العموم وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص دون غيرها ولو كانت حقيقة في الخصوص
لكانت حقيقة في جميع مراتب الخصوص وحينئذ يجب حسن تلك الاستفهامات على ما بينا واللازم باطل اما قوله حسن الاستفهام عن
بعض المراتب دليل الاشتراك بين العموم وبين تلك المراتب قلنا لا نسلم ان حسن الاستفهام يدل على الاشتراك وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن يحسن الاستفهام سببه سوى الاشتراك ونحن نبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى ان له اسبابا آخر كطلب السائل تحصيل
العلم او دفع احتمال المجاز او التخصيص واعلم انه لا بد ان يجيب عن هذا السؤال بطريق آخر فنقول نحن ندعي ان هذه الصيغة لو كانت
مشتركة بين العموم والخصوص للزم حسن تلك الاستفهامات واللازم باطل فاذا قال الخصم يحسن بعض تلك الاستفهامات
وذلك يدل على الاشتراك بعين ما ذكرتم قلنا ليس هذا غير ما ذكرنا لان هذا استدلال بالتالي على المقدم وهذا فاسد لما بينا في النظر
فان قال ذلك الاستفهام حسن ويعود للاشتراك والا لما حسن الاستفهام قلنا لا نسلم فان حسن الاستفهام كما سيأتي فلا يلزم من
الاشتراك عدم حسن الاستفهام لوجود غيره من الاسباب فان قال العرض مستنده بالاصل قلنا هو ثابت ويدل عليه وسيتبين
فوائد الاستفهام وانما اسباب تقتضي حسن الاستفهام سوى الاشتراك ان شاء الله تعالى اما قوله هذه الصيغ للعموم لما حسن الجواب
بلا او نعم قلنا لا نسلم وهذا لانه لا يقع جوابا عن التصديقات لان العرب وضعتها لذلك فقول القائل من عندك سؤال عن التصورات
تبيانا ايضا بالوضع واذا ثبت ذلك فنقول قول القائل سؤال عن التصور فلا يصلح لا او نعم جوابا له وقول القائل اكل الناس عندك
سؤال عن التصديق لان السائل يعلم او يظن ان عنده الناس ويسأل عن الكائنين عنده اهم الكل او البعض فان قيل ما معنى عموم
صيغ التصورات قلنا معناه ان القائل من عندك يريد تعميم الاستفهام عن كل واحد واحد من افراد من يمكن ان يكون عنده بحيث لا تفوته
فرد من الافراد في الاستفهام بل الاستفهام وطلب افادة التصور عام شامل لجميع الافراد بحيث لا يخرج عنه فرد ما فان قيل لو كان
للعموم على ما ذكرت من التفسير لما حسن الجواب بذكر زيد او عمرو وذلك لان الجواب خاص والسؤال عام والخاص لا يطابق العام قلنا لا يشترط
مطابقة السؤال وشرطه ونوعه ولا يشترط مطابقته بحيث الدلالة على العموم والواقع من الكائنين عنده زيد وهو المطابق لحكم الوقوع
وعلى هذا كان الواقع جميع الافراد من الكائنين عنده او اشتراء لما كان ذلك هو الجواب بحكم الوقوع والله اعلم قال بعضهم لنا ان نمنع قوله
لا نسلم ان الاستفهام لا يحسن الا ترى انه يحسن ان يقال اتسأل عن الرجال والنساء ومنع ايضا كون الاعمى لا يدرك القرينة لا يدرك
بالتفسير اما المنع الاول فقد بينا عن قرب انه منع المنع وهو فاسد واما الثاني فهو مندفع بالعرض **قال المصنف رحمه الله**
الفصل الثاني في ان صيغ من وما في المجازاة للعموم ويدل عليه وجوه الى قوله فان قيل **الشرح قال رحمه الله**
اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف تمسك في اثبات هذا المطلوب بدليلين الاول هو الذي سبق تقريره في الفصل الاول الثاني هو انه
يحسن استثناء كل فرد من افراد العقلاء من قول القائل من دخل داري فاكرمه وذلك معلوم بالضرورة من لغة العرب ودعوى الضرورة
في المباحث اللغوية قد شرحناها وبينا وجه تقريرها فلا نعيده والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وذلك لان
الاستثناء من الجنس لا بد وان يصح فنقول المستثنى يحتمل ما استثني عنه والا لما بقي فرق بين الاستثناء من الجنس والاستثناء من غير
الجنس واذا ثبت ذلك فنقول اما ان نعتبر مع صحة الدخول وجوب الدخول او لا يعتبر والثاني باطل فتعين الاول بيان بطلان الاول
هو ان الفرق بين الاستثناء من الجمع المعرف ومن الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء الا زيدا ولقولك جاءني الفقهاء الا زيدا وثبوت
الفرق معلوم بالضرورة من لسان العرب على التفسير المذكور ويلزم من هذا ان يكون صيغة من وما في المجازاة للعموم وبيانه ان نقول
كل فرد فرد من العقلاء واجب الدخول تحت صيغة من في المجازاة ولا شي مما لم يوضع له صيغة من واجب الدخول تحتها ينتج من الشكل الثاني لا شي من
هذه الافراد مما لم يوضع له صيغة من فتكون الصيغة موضوعة للعموم وهو المدعى **قال المصنف رحمه الله** فان قيل صيغ التكلم
بامور بلى احلها جموع العلة الى قوله الجواب **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان المصنف رحمه الله اورد على الدليل المذكور
نقوضا بلى الاول جمع القلة وهي هذه الاسئلة الاربعة افعل وافعال وافعلة وفعلة وجمع السلامة من جموع القلة بنص سيبويه رحمه الله
ووجه الانتقاض انه يصح استثناء كل فرد من هذه الامثلة مع انها ليست للعموم الثاني قوله اصحب جماعة الفقهاء فانه يصح استثناء كل
فرد منهم مع انه ليس للعموم الثالث قولنا صل الا في اليوم الفلاني فان ما ذكرتم قائم هنا مع ان الصيغ لا تقتضي التكرار ولا الفورية
ولو صح ما ذكرتم يلزم اقتضاؤه التكرار والفورية وهو باطل عندكم واعلم ان هذا نقض الدليل بكماله وايس ينقض المقدمة من مقدماته

بالانا يعني النقض وهو وجود الدليل او العلة او السبب بدون ما يستلزمه بقول لا نسلم انه يحسن استثنا كل فرد فرد من هذه الصيغة
فانه لو قال اكرم من دخل داري الا اللصوص والسلاطين يحسن ذلك ولكن لا نسلم ان الاستثنا يستدعي صحة الدخول تحت المستثنى
منه وسند المنع صحة الاستثنا من غير الجنس سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الاستثنا عبارة عن اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت الصيغة
قوله ان من الاستثنا من المعرف والمنكر فرقا ولولا الوجوب لما استثنا فرق قلنا لا نسلم وهذا الجواز فرق بينهما بغير ما ذكرت ثم نقول
ما ذكرت من الدليل الدال على انه يعتبر وجوب الدخول في الاستثنا ولكن معنا ما ينفيه وبيانه من وجهين الاول ان الصحة اعم من الوجوب
لان كل واجب الدخول صحيح الدخول من غير عكس وحمل اللفظ الاعم اولى لانه اكثر فائدة والظاهر من حال الواضع ذلك الثاني
انه يصح ان يقال اقتل فرقا من الكفار واصحب جماعة من الصلحا والعلما ولو كان الاستثنا انما يكون لواجب الدخول تحت المستثنى
منه لكان الجمع المنكر للاستغراق وذلك باطل سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي ان يكون صيغة من للعموم نظرا الى المقدمتين المذكورتين
جاز عدم مدلوله وتخلفه عنهما وهذا لان الواضع جاز ان يقصد وضع مقدمتين يترتب عليهما كون صيغة من للعموم ويكون
قد وضع ان صيغة ليست للعموم اما الجواز فعلى لوازم المقدمتين الموضوعتين ويقدم على ما يوجب التناقض فيضع كل واحد
من العوضين المذكورتين ويضع مع ذلك ان صيغة من ليست للعموم فما المانع من ذلك وذلك لا يمتنع الا اذا قلنا ان الواضع هو الله
تعالى وللمانع ان يمنع ذلك ولم يثبت ذلك الا بالدليل القاطع سلمنا ان ما ذكرت من الدليل يدل على ان هذه الصيغ للعموم
ولكنه معارض بوجه واحد وهو ان هذه الصيغ لو كانت للعموم لكان الاستثنا نقضا واللازم باطل بيان الملازمة ان الصيغة لو كانت
عامة لكانت متناولة لجميع الافراد فيكون متناولة للعدد المسمى وهو مستثنى فيلزم ان يكون هذا العدد ثابتا منفيا وذلك محال
او نقول يلزم ان يكون ثابتا في كل الافراد لحكم العموم مع انه ليس بثابت في العدد المسمى بحكم الاستثنا فيلزم ثبوته في الكل مع
عن ثبوته فيه والاستثنا عن ثبوته فيها مناقض للثبوت في كل الافراد ولا نعني بالنقض الا ذلك قال المصنف رحمه الله الجواب
اما النقض بجموع القلة فلا نسلم انه يحسن اي عدد شئنا منه بل لا يجوز ان يقال اكلت الارغفة الا الفا ... على انه ليس
ان يقال من دخل داري اكرمه الا اهل البلد الفلانية هذا ما ذكره المصنف وفيه نظر وذلك لانه اشعر بانه يرى ان جموع القلة
المعرفة لا يفيد العموم وقد صرح بان مثل مسلمين ومسلمات اذا كان معرفا للعموم مع جمع السلامة جمع قلة فلا فرق بين المسلمين
والامثلة المذكورة للقلة فالصواب الزام صحة الاستثنا والعموم في جميع القلة المعرفة وذلك عند المصنف من صيغ العموم
مطلقا من غير فرق اما النقض بقوله اصحب جمعا من الفقها الا زيدا فقد اجاب المصنف عنه بان قال ثبت ان الاستثنا من الجمع المنكر
يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته سلمنا ثبت ان الامر كذلك في سائر الصور حتى يكون كذلك في صيغة من وما وحاصله
انه يسلم ان الاستثنا عبارة عن اخراج ما لولاه لصح دخوله تحت اللفظ في بعض الصور وهو الجمع المنكر فلم قلت انه يكون الاستثنا
عبارة عما ذكرت في جميع الصور بل جاز ان يكون فيما عدا تلك الصورة عبارة عما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهذا الجواب
مدفوع بقولنا الاصل عدم الاشتراك وقد بينا دفع هذا الجواب فالجواب الصحيح منع صحة الاستثنا من الجمع المنكر فانه
لا يصح على مذهب بعض ائمة العربية واما النقض الثالث فقد اجاب المصنف بان قال نحن نسلم ان الامر لا يقتضي التكرار
بمجرده ولم لا يجوز ان يقال يقتضي التكرار مع قرينة الاستثنا وهذا الجواب فاسد لوجهين الاول ان الخصم يقول ذكر في الجمع ولا بد مع
بقوله ذلك باطل بالاجماع لانا نمنع الاجماع لان مذهب بعضهم ان هذه الصيغ للخصوص وقد نعتقد العموم بقرينة
وبيانه ان ما ذكرتم يلزم منه المجاز وهو خلاف الاصل بل الجواب ان قول القائل كل لفظ مطلقة وهذا اذا ذكر يخرج المكلف
عن العهدة بالاتيان باي فرد كان من تلك الافراد والاستثنا اخراج هذا العدد وهو القسم الثاني عن ان يخرج المكلف عن عهدة
ذلك المطلق بالاتيان بهذا العدد فاذن هو اخراج فرد من الداخل لان من الصالح وهذا الاستثنا يدل على عموم الخروج عن العهدة
بكل فرد فرد من تلك الافراد فان قيل قول القائل صل الا في الوقت الفلاني هكذا لم يتجه النقض والا صحة الاستثنا
في هذه الصورة اما قوله لا يصح استثنا اللصوص والسلاطين والملائكة فلا ندعي صحة استثنا اي فرد كان على الاطلاق بل انما
ندعي صحة استثنا الافراد التي لو لم يعلم خروجها من اللفظ بحكم القرائن ... ما ذكرتم من الصور حتى لو كان العامل ملكا لصح استثنا
الملوك من تلك الصيغ ولذلك لو كان لصا لصح استثنا اللصوص من تلك الصيغ حتى لو قال اطعمت من عليها الا الملائكة كان حسنا

قوله لم قلت انه يجب صحة دخول المستثنى منه قلنا نحن لا ندعي ذلك على الاطلاق بل ندعي ذلك في الاستثنا من ...
بالاجماع ولان الاستثنا مشتق من الثني وهو الصرف في اللغة فيلزم ان يكون الاستثنا صارفا عن الدخول تحت المستثنى
... وانما يكون ان لو كان المستثنى داخلا لولا الصارف فيلزم من هذا ان يكون الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل تحت
... وهو المطلوب قوله لم قلت انه لا فارق بين الاستثنا من الجمع المنكر والمعرف اعلم ان هذه مطالبة وقد اجبنا عنها في
اصل الدليل فلا نعيده وله جواب آخر وهو منع صحة الاستثنا من الجمع المنكر اما قوله حمله على الصحة ... فلما ... حمل الاستثنا اولى
لان الوجوب اخص من الصحة لان كل واجب الدخول فهو صحيح الدخول ولا ينعكس فيلزم ان يكون اخص من الصحة والحمل على الاخص
... لانا اذا حملناه على الاخص فقد حصلت افادة اللفظ المذكور المعنى الخاص والعام ضرورة وجود العام في ضمن الخاص
... ولو حملناه على الصحة لم يفد به الوجوب اصلا لاستحالة وجود الخاص في ضمن العام واذا ثبت ذلك كان الحمل
... ذكرنا اولى عملا بالدليلين بقدر الامكان اما قوله الاستثنا من الجمع ليس الا لرفع الصحة اذ لو كان استثناء من صيغة
... وما في المجازاة والاستفهام اما قوله فيلزم من الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين انما يصح ان لو لم يكن الناقض
جائزا قلنا الواضع اما ان يكون هو الله تعالى او البشر واياما كان فلا ناقض اما اذا كان الواضع هو الله تعالى فلاستحالة
التناقض على الله تعالى واما اذا كان الواضع هو البشر فلان الاصل الدال على عدم التناقض على العقلا وهذا الاصل قد
... ان الله تعالى قرر هذا الوضع ولو كان وضع هاتين المقدمتين من البشر مفضيا الى التناقض المذكور لاستحال
... الله تعالى تقريره واللازم باطل اما قوله لو كانت الصيغة للعموم لكان الاستثنا نقضا قلنا لا نسلم وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن المستثنى مع المستثنى منه دالا على شي واحد وعندنا هو كذلك فلا يكون الاستثنا نقضا واعلم ان هذه المسئلة مختلف
فيها وهو ان الاستثنا مع المستثنى منه كلام واحد دال على شي واحد او المستثنى منه دال على ... حكم الثني والاستثنا رفع
... مثال ذلك ان قول القائل على عشرة الا ثلاثة هل هي قضية واحدة دالة على وجوب سبعة دراهم ومراده على سبعة ...
ام ليس ... والمسئلة مختلف فيها فيتجه المنع على احد المذهبين قال المصنف هذا اقصى ما يمكن في تقرير هذه الطريقة
وهذا الكلام من المصنف دال على انه علم ضعف هذه الطريقة ثم شرع في تقريرها والله اعلم لا نسلم قوله يحسن استثناء اي
فرد شئنا من العقلا من صيغة من وما قلنا الاستثنا اربعة اقسام ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وما لولاه لظن دخوله تحت اللفظ
وما لولاه لجاز دخوله تحت اللفظ من غير علم ولا ظن مثال الاول على عشرة الا درهمين وهو الاستثنا من الاعداد ومثال الثاني
قوله تعالى اقتلوا المشركين واما الثالث فهو ينقسم الى اربعة اقسام الاستثنا من المحال نحو قولك اكرم رجلا الا زيدا او عمرا
اي رجل محل الاكرام الا زيدا او عمرا ولا يتعين اندراجه فيه ولا يظن وكذلك الاستثنا من الازمنة نحو قولك صل الا وقت
الزوال ومن الامكنة نحو قولك صل الا في الموضع النجس ومن الاحوال نحو قوله تعالى لتأتنني به الا ان يحاط بكم اي في كل حال من الحالات
الا في حالة الاحاطة بكم وهذه الاربعة كلها ليس فيها الا الجواز من غير علم ولا ظن وما لولاه لامتنع دخوله تحت اللفظ
وهو الاستثنا المنقطع نحو قولك جاني الناس الا ثورا واذا كان الاستثنا اعم من هذه الاقسام الاربعة امتنع الاستدلال به
على الوجوب فان الخصم لا يعتقد الا الجواز في هذه الصورة اما قوله الفرق بين الاستثنا المعرف والمنكر معلوم بالضرورة
قلنا هذه الضرورة ليست في ذهن الخصم فان الكل عنده سواء سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز رجوع الفرق الى قوة العموم
فان الجاري على المسمى قد يكون بحسب اللوازم القريبة وهو يكون بالحمل على الكل وبالعكس وقد يكون بالمتغير عن السبب
وبالعكس وبعضها اولى من البعض قوله الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين انما يصح ان لو امتنعت المناقضة على الواضع
انه اذا نقلت على العرب مقدمتان احدهما انه يصح استثنا اي عدد كان من هذه الصيغ والثانية ان الاستثنا اخراج ما لولاه
لوجب دخوله تحت اللفظ فعال السامع ان الواضع بعد ان ينقل عنه ذلك الوضع غير ذلك الوضع فجعل الاستثنا لا يدخل
في صيغ العموم وجعل الاستثنا عبارة عما لولاه لامتنع واما ان يبنون على امر منسوخ والتابع على المنسوخ باطل وجوابه الاصل
عدم الرجوع لو ثبت ان اللغات توقيفية لا يسع ذلك قلنا لا نسلم انه يمتنع وذلك لان الله تعالى اذا جاز ان ينسخ الشرايع والاحكام
المتضمنة للمصالح العظيمة جاز عليه نقل اللغات للاسماء ... الى غيرها فان وضع اللفظ المعين للمعنى المعين ليس ...

سيما بلا موصوف وذلك الرجع الى الاماده واما الاحكام موقوف على الارادة والمصالح الكلية قوله الاستثناء مشتق من الثني
وهو الصرف واما احتاج الى الصرف عند الامتزاج قلنا اما قولكم الصرف ليس مستقيما منه لان من شرط الاشتقاق الاشتراك
في الحروف الاصلية قوله الاصل عدم المناقض قلنا [illegible] مما قرر الله ذلك الوضع بقوله لان الله تعالى وصف القرآن العربي
بانه عربي وورد الاستثناء عن المجموع في قوله تعالى الا الذين تابوا واذا كان ذلك في الكتاب كان [illegible] الى هنا كلام
المعترض واعلم ان بعض افراد في معرض الاشكال على المصنف ايرادا مشعرا بان الجواب [illegible] ثم ذكر السؤال من غير تعرض
للجواب دليلا على ذلك وبعضه تقرير لكلام المصنف في معرض الشرح والكل فاسد اما قوله الاستثناء المعلوم الدخول
كالاستثناء من الاعداد والمظنون الدخول كالاستثناء من المشركين قلنا نحن لا ندعي ان مطلق الاستثناء هو لاخراج ما لولاه
لوجب دخوله وانما ندعي ذلك في الاستثناء من صيغة من وما والجموع المعرفة والدليل عليه وجهان احدهما اجماع ائمة
العربية على ذلك وهذا الاجماع نقله ابن الحاجب وهو موثوق به نقلا وخبرة بعلم العربية واذا ثبت ذلك اندفع السؤال
المذكور بالكلية فانا نقول الصحيح استثناء اي عدد شئنا من هذه الصيغ بالاتفاق والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل [illegible]
[illegible] اجماعا ويلزم من صدق هاتين المقدمتين كون هذه الصيغ للعموم ولا سبيل الى [illegible] من المقدمتين [illegible]
ان المقدمة الاجماعية لا تمنع ولا تعارض [illegible] الاجماع يفيد العلم ولا يفيده الوجه الثاني ان الاستثناء
[illegible] سواء كان المستثنى معلوم الدخول او مظنون الدخول وذلك هو العدد المستغرق [illegible]
الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل واما استثناء الجائز فممنوع ومندفع وذلك لانا نمنع صحة
لا فرق بين رجل ورجال واما الاستثناء من الازمنة والامكنة والاحوال فمقبول لكنا نسلم ان لفظ [illegible]
المواضع حقيقة بل يكون بطريق المجاز عن عموم الازمنة والامكنة والاحوال والا يلزم الاشتراك [illegible]
الاستثناء وذلك خلاف الاصل ولا يقال لو صح ما ذكرتم فهو على خلاف الاصل لانا نقول اذا وقع التعارض بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى كما قررناه اما قوله لعل هذه الضرورة ثبتت في ذهن الخصم فمجوج تلك الضرورة سواء كانت في ذهنه
او لم يكن اما ما ذكره من الفرق الجلي فهو مندفع بما ذكرنا في شرح [illegible] الخصم اما اقامة الدليل على العرف المغاير للاكثر
في الاصل اما قوله في تقرير جواز المناقضة ان الواضع بعد الوضع لانه رجع عن ذلك الوضع فهو فاسد لان الرجوع ليس من
باب المناقضة بل المراد من المناقضة ما ذكرناه في شرح [illegible] وهو ممتنع ونظيره [illegible] قوله لا نسلم انه يمتنع ذلك فانه
جائز من الله في الشرائع فكان هذا اولى لان المناقضة ليس المراد بها النسخ والرجوع اما قوله ليس من الحروف الاستثناء
مشاركة في الحروف الاصلية مع انها شرط الاشتقاق فهو فاسد لغاية الفساد فان المصنف يقول الاستثناء مشتق من الثني
والثني هو الصرف ولا نقول ان الاستثناء من الصرف كما ذكره وهو محض فاسد وما ذكره جوابا عن جواز المناقضة على الواضع
فاسد لو سلم السؤال المذكور فالجواب المبني على ذلك يكون فاسدا حرفا فقد ثبت اندفاع جميع ما ذكره بعون الله وتوفيقه والله اعلم

خاتمة قال صاحب [illegible] قول العامل الاستثناء لاخراج الصالح للدخول فقط غلط فان الصالح للوقوع ليس
بواقع فلا حاجة الى الاستثناء بل يخرج ما لولاه لدخل [illegible] ان دل اللفظ عليه [illegible] وان لم يدل فهو استثناء
منقطع [illegible] ما يدل عليه اللفظ دون الاستثناء وهو غير مستقيم واستثناء الصالح من الداخل استثناء من غير الجنس وان قال اكرم الناس الا [illegible]
الصلحاء والمستثنى عند [illegible] باعتبار الصلوح [illegible] العموم على الصلوح [illegible] العموم سواء كان [illegible] الموصوفين بالامانة
في قولنا اكرم الناس الا زيدا [illegible] الصالحين ان يوصفوا بالامانة [illegible] فلا زيدا يكون قوله انه لقطع الصلوح [illegible]
الصيغة نعم منهما كلام صحيح [illegible] قطع صلوح زيد عن الدخول بحسب الامانة [illegible] وان عنى به انه اشاره الى الصلوح للاكرام
حتى يكون القول مبنيا على ان الناس الصالحين للاكرام اكرمهم الا زيدا [illegible] العموم على الصالح فان لم يكن زيد صالحا فهو
استثناء من غير الجنس **قال المصنف رحمه الله** لما انزل الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
الى آخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان هذا الدليل هو الدليل الثالث الدال على ان صيغة ما للعموم ووجه
الدلالة ان ابن الزبعرى لما سمع الآية جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اليس قد عبد عيسى [illegible] عبدت الملائكة

ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وجه التمسك من وجوه الاول احتجاج ابن الزبعرى بما ذكر
ولا يستقيم ذلك الا اذا كانت للعموم واما اذا كانت للخصوص او مشتركة بينهما فلا يستقيم اما اذا كانت للخصوص فقط فعدم
استقامته فظاهر واما اذا كانت فلانه كان جوابه بانه ليس المراد باللفظ المشترك ما يحمله من العموم ويكون ذلك حملا للفظ
المشترك على احد معنييه لوجود القرينة ولا وجه له ولكان الجواب في الآية النازلة جوابا له منع حمل اللفظ المشترك على
[illegible] عليه الوجه الثاني من وجوه التمسك تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو اعرف الناس بلغة العرب وذلك يدل على العموم
[illegible] هذا الوجه الثالث من الوجوه قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية [illegible] الآية دافعة لاحتجاج ابن الزبعرى [illegible]
على حصول [illegible] وذلك يدل على عمومها لا يقال [illegible] الاحتجاج [illegible] ويمكن الاحتمال المذكور وتقرير الرسول صلى الله عليه وسلم
[illegible] وقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى دافع للاحتمال [illegible] وعلى هذا فلا يتمسك بالآية ولا
[illegible] على العموم لانا نقول المذاهب المنقولة في لفظة ما واشباهها القول بالعموم القول بالخصوص وسواء اكان على
[illegible] بالوقف اما الاشتراك او بمعنى لا ندري اما للخصوص او للعموم فاذا لم [illegible] يلزم ان يكون للخصوص او يكون
[illegible] او نقول لا ندري وبينا ان الاحتجاج [illegible] الا الخصوص او الاشتراك والخصوص مندفع لما ذكرنا والدليل
[illegible] الاشتراك ففيه اعتراف بالعموم وتقيه ان كلام ابن الزبعرى لا يتوجه مع الاشتراك [illegible]
حمل اللفظ المشترك على ما ذكر لوجود الدلائل على ذلك والله اعلم **تنبيهان** احدهما ان
[illegible] المنقولة [illegible] قيل ان فيها لغتين الكسر والفتح وهو منصور الالف [illegible]
[illegible] قيل ان ما مصدرية والضمير يعود الى ما عند بعضهم واستبعد ذلك [illegible] المصدرية من الحروف ولا يعود الضمير
الى الحروف ولو حمل ما على الذي [illegible] كان حسنا **قال المصنف رضي الله عنه الفصل الثالث**
في ان صيغة كل وجميع تفيد الاستغراق الى آخره **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم ان صيغة كل وجميع
تفيد الاستغراق والمصنف قد استدل على ذلك بوجوه واضح [illegible] عن الشرح [illegible]
كل [illegible] مع ما يتجه من الاسولة والاجوبة والجواب اما الوجه الاول فهو ان نقول قولنا جاءني كل فقيه يناقضه
ما جاءني فقيه واذا كان [illegible] في اللغة فيلزم من ذلك ان يكون صيغة كل للاستغراق اما الاول فقد بينا في المقدمة معنى
التناقض وشرائطه وبينا ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية وان الكليتين والجزئيتين لا يتناقضان [illegible]
[illegible] ذلك فلا [illegible] هاهنا [illegible] فاعلم ان قولنا ما جاءني كل فقيه في البلد [illegible] في العرف قولنا جاءني كل فقيه [illegible]
وقولنا ما جاءني كل فقيه في البلد [illegible] وذلك لان لفظة كل المستعملة [illegible] انها للاستغراق او للخصوص
اذا دخل عليها سلب [illegible] افاد ذلك [illegible] يكون قولنا جاءني كل فقيه موجبة كلية عرفا والا لما [illegible] ان يتناقضهما عرفا
ان اهل العرف اذا اراد بعضهم تكذيب القائل جاءني كل فقيه بادر الى استعمال قوله ما جاءني كل فقيه والمبادرة الى استعمال
احدى الصيغتين لتكذيب الصيغة الاخرى دليل تناقضهما عرفا ويلزم من تناقضهما عرفا تناقضهما لغة والا يلزم النقل وهو
على خلاف الاصل فيلزم ان يكون جاءني كل فقيه للعموم وهو المدعى واعلم ان هذا الدليل مع ظهوره [illegible] ولا جواب له [illegible]
اما نقول لا نسلم انه يلزم من تناقضهما ان يكون صيغة كل للاستغراق وهذا لان قول القائل جاءني كل فقيه يناقضه قول القائل
ما جاءني كل فقيه وان لم تكن صيغة كل للعموم وذلك لانه اذا لم يكن للعموم كانت للعلم [illegible] او الاثنين [illegible] مستعملة
[illegible] فقوله جاءني كل فقيه ان حمل على الاثنين او الثلاثة [illegible] قوله ما جاءني كل فقيه [illegible] الكل الاثنين او الثلاثة
فلا [illegible] يناقضهما على الاستغراق وهذا هو معنى قول الفاضل صاحب التحصيل [illegible] يناقضهما عدم دلالتهما على
[illegible] واحد [illegible] بعينه الجواب عن هذا السؤال [illegible] الكلام [illegible] ما جاءني كل [illegible] سالبة جزئية وجاءني كل فقيه
موجبة جزئية [illegible] المحكوم عليه [illegible] المحكوم عليه بالايجاب [illegible]
ان [illegible] معين [illegible] لا تناقض [illegible]
عرفا ولا عقلا هذا ما ذكر [illegible] فساد الشرح المذكور لكلام الفاضل صاحب التحصيل وعدم صحة جوابه عن اشكال هذا الفاضل

وعن لك بما ذكرناه فلا نعيده قال المصنف رضي الله عنه ان صيغة كل مقابلة في اللفظ لصيغة البعض ولولا ان صيغة كل غير محتملة للبعض والا لما كانت مقابلة لها قال الشارح رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انه لا بد من تقديم مقدمة على شرح المتن وهي ان المتقابلان هما الشيئان اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة باعتبار واحد والتقابل حصر في اربعة انواع احدها تقابل التناقض وتحقيق شأن التناقض في المنطق والثاني تقابل التضاد كالسواد والبياض والثالث تقابل التضايف كتقابل الابوة والبنوة والرابع تقابل العدم والملكة كتقابل العمى والبصر واذا عرفت ذلك تبين لك ان التقابل اعم من التناقض لان التناقض نوع من انواعه وحينئذ تبين انه يلزم من تقابل العموم والخصوص ان يكون الوجه الثاني اعم من الاول وان يكون غيره واذا اتضحت هذه المقدمة فنقول صيغة الكل في اللفظ لصيغة البعض الدليل عليه انه لا تصدق على شيء واحد انه كل وبعض باعتبار شيء واحد بالضرورة ولهذا من اراد تكذيب من ادعى احدى الصيغتين بادر الى استعمال الصيغة الاخرى ويلزم من تقابلهما على الوجه المذكور ان لا تكون صيغة كل محتملة للبعض اما بطريق الاشتراك بين الكل والبعض على قول او بطريق الوضع للخصوص على قول اذ لو كانت محتملة لها لما حصل التقابل بينهما على الاطلاق اما على قول من قال انها للخصوص فظاهر واما على قول من قال بالاشتراك فلانه لا تقابل على الاطلاق بين المشترك بين الاستغراق والخصوص وبين الخاص بالخصوص جزما فصح ما ادعيناه انه لو كانت محتملة للخصوص على التفسير المذكور لما حصل التقابل بينهما على الاطلاق واللازم منتف فينتفي الملزوم وهو ان يكون هذه الصيغة محتملة للبعض على التفسير المذكور واذا لم يكن الصيغة محتملة للخصوص اصلا لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل الاختصاص كان الاستغراق مدلولها وذلك هو المطلوب قال بعضهم مرادكم بالتقابل التناقض وقولكم لو كانت محتملة للبعض لما كانت مقابلة لها غير متجه لان الكلية مستلزمة للجزئية بالضرورة ولفظها دال عليها فكيف ينفي عنهما احتمالها قلنا قد تبين انه ليس المراد بالتقابل التناقض على ما فهمه المعترض فالاعتراض المذكور ساقط اذا فهم كلامه والاصطلاح على ما شرحناه وتنقيه الوجوه عنه عن الشرح قال صاحب التنقيح دليل العموم في هذه المواضع الاربعة سقوط الاعتراض عن الجاري على العموم وتوجهه على التارك الجري على العموم ودخول الاستثناء وورود النقض عليها ولا خلاف في شيء منها عند اهل اللسان وان توهم متوهم ان ذلك للقرائن فرضنا فيها عدم القرائن كالاعجمي والغائب امور مبهمة لا تتضمن قرينة كحروف الهجاء وامثالها ومن سمع نحوها يقول اعتقت كل عبيد لي حل له ان يتزوج بامائه وان لم يطلع الا على هذه اللفظة وبوبه الاستعمال وذلك كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه كل من عليها فان فسجد الملائكة قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى لقطع العموم من قال ما انزل الله على بشر من شيء ولذلك لما قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل قال عثمان ان نعيم الجنة لا يزول ولولا ان لفظ كل للعموم لما انتظم التكذيب

قال المصنف رضي الله عنه **الفصل الرابع** النكرة في سياق النفي تعم الى اخرها قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان الدعوى ان النكرة في سياق نفي الجنس للعموم اما قوله في سياق نفي الجنس فهو مخرج للنكرة المرفوعة لقولك لا رجل في الدار بالرفع فانه لنفي الواحد بعد كونه واحدا وليس ذلك لنفي الجنس فان الوحدة منافية ويخرج ايضا النكرة في سياق الاثبات كقولك جاءني رجل ويتناول سائر النكرات العامة والخاصة اذا كانت نفيا للجنس مثاله ما جاءني احد او انسان ولا رجل في الدار ولا انسان فيها او غير ذلك والدليل على ذلك من وجهين الاول ان قول القائل اكلت شيئا مناقض قول القائل ما اكلت شيئا وقولنا اكلت شيئا موجبة جزئية فلو كان قولنا ما اكلت شيئا لا يقتضي العموم مع انها سالبة يلزم ان تكون سالبة جزئية والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية وجب ان لا تتناقضا لما ثبت في علم المنطق واللازم باطل فيلزم ان تكون هذه للعموم فثبت المدعى الثاني [illegible] لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء رد الله عليهم بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا ولو كان هذا [illegible] لكلامهم فهذه الاية موجبة جزئية والاولى سالبة كلية الوجه الثالث هو انه لو لم تكن النكرة في سياق نفي الجنس للعموم لما حصل التوحيد بقول القائل لا اله الا الله واللازم باطل قال صاحب التنقيحات قولهم النكرة في سياق النفي تعم يجب تفسيره والا بطل بقولنا لا كل حيوان انسان قال بعضهم هذه الدعوى ما رأيت احدا من الاصوليين ولا من الادباء خصصها مع انها

بخصوص ولست مخصوصا بشيء [illegible] بل يكفي بيانه ان النكرة في سياق النفي لا تعم فان كثيرا من الحيوان انسان والنكرات التي لا تعم لقوله تعالى ما لكم من اله غيره وقوله تعالى وما تأتيهم من آية من آيات ربهم فان العموم في هاتين الصورتين انما جاء من لفظة من لا من كلمة اله النكرة في سياق النفي ولذلك [illegible] ونقل هذا عن صاحب الكتاب وهذا خلاف النكرات العامة كقولك ما جاءني احد وما عندي شيء فانهما تعم سواء دخلت كلمة من او لم تدخل بخلاف النكرة الخاصة ونقل عن ابن السكيت جملة من الصيغ العامة وكلها تكون في سياق النفي كقولك ما بها احد ولا ديار ولا [illegible] ولا نافخ نار ولا داع ولا يحتاج الى غير ذلك من النكرات المنفية المعروف عمومها [illegible] وقال وكيف الحيلة في طلب هذه الدعوى مع هذه التخصيصات التي دخلتها وكلها نكرات في سياق النفي فالنكرة في سياق النفي قسمان مقيس ومسموع فالمقيس المطرد النكرة في النفي مع لا التي لنفي الجنس مبنية نحو لا رجل في الدار او معربة منصوبة نحو لا سائق ابل لك فالنكرة في النفي عنده قسمان مسموع ومسموع [illegible] ونقيس [illegible] واعلم ان التعريف الذي ذكرناه لصورة المسألة بحيث لا يرد عليه ما ذكره المعترض وهو الذي صدرنا به المسألة وبان انه لا يرد عليه شيء مما اورده هو ان قيد نفي الجنس يخرج النكرة المرفوعة واما قولنا ليس كل حيوان انسانا فممنوع ايضا لانا نمنع كون ليس لنفي الجنس بل هو للسلب عن الكل في تلك الصورة واما النكرات الخاصة فنمنع خصوصها بل هي عامة عندنا كلها وقول صاحب الكتاب في حده ليس يجري على [illegible] مع نقل امام الحرمين عن سيبويه انه قال ما جاءني رجل عام واما انكار من لم يطلع على ذلك في كتاب سيبويه فلا يعارض نقل امام الحرمين بان سيبويه [illegible] ذكر في غير كتابه من لم يطلع المتأخر على طلبه العلم عليه مع ان الدليل الاصولي المذكور يطرد في النكرات العامة والخاصة وما ذكره من تخصيص الدعوى وتحريرها صحيح عند قول القائل ما جاءني احد فان [illegible] ما ذكره تكلفه لا يفيد ابدا لدفع ما اورده بقيد واحد ولعل ذلك القيد اهمل لشهرة صورة المسألة او لغير ذلك والله اعلم واعلم ان ما ذكره من ان النكرة في الاثبات اذا كان خبرا لا يعم واما اذا كان انشاء فيعم خلافا للاول اما صحيح والثاني فاسد الا ان يقال انه عام عموما بدليا وليس ذلك ظاهر كلامه والله اعلم بالصواب

قال المصنف رحمه الله **الفصل الخامس** في سبب شكوى العموم واحتجوا بامور الى قوله الجواب قال الشارح رحمه الله اعلم ان مقتضى ترتيب الكلام المستفاد من علم النظر ان يذكر سبب المنكرين للعموم الى ان يستوعب الكلام في المسائل التي للعموم فيها ثم يذكر معارضات الخصوص وسببهم ولم يجر المصنف على هذا الترتيب فانه ذكر بعض مسائل العموم ثم ذكر هذه الشبه واشتغل عنها ثم ذكر بقية مسائل العموم وقد نبهنا على هذا المعنى مرة فنقول لو حصل علم بان هذه الصيغ للعموم فاما ان يكون ذلك علما ضروريا او نظريا والقسمان باطلان اما بطلان القسم الاول فالدليل عليه هو ان العلم لا بد وان يكون مشتركا فيه بين العقلاء لما ذكره المصنف في الشروط المعتبرة لحصول ذلك العلم الضروري وبيانه ان من شارك العقلاء في الحواس الخمسة يكون مشاركا لهم في العلوم المستفادة من الحواس الخمسة ومن شارك اهل التواتر في الشروط المعتبرة للعلم بالامر المتواتر يلزم مشاركته لهم في العلم الحاصل بوقوع ذلك الامر مثاله ان من كان في الجامع يوم الجمعة غير نائم ولا مشغول لا بد ان يعلم حسه وليس يبعد من المئذنة بعد ما يمنع من السقوط المؤذن اذا سقط من المئذنة فانه يشارك العقلاء الذين حصل لهم العلم الضروري بسقوطه فلو كان العلم الضروري حاصلا بكون هذه الصيغ للعموم لزم ان يحصل ذلك العلم لمن شاركهم في شروطه والخصوم قد شاركوهم مع عدم العلم فدل ذلك على انه ليس بضروري ولا سبيل الى الثاني وهو ان يكون نظريا لان العلم النظري لا بد فيه من دليل يفيد العلم والمفيد لذلك العلم اما ان يكون العقل المحض او النقل المحض لا سبيل الى الاول لان العقل لا سبيل له الى معرفة كون اللفظ الفلاني موضوعا لمعنى من المعاني ولا سبيل الى الثاني لان النقل المفيد لذلك العلم اما ان يكون مفيدا للعلم وهو المتواتر او مفيدا للظن وهو الاحاد والاول باطل والا لاشترك جمع من المشاركين في شروطه ومعرفته واللازم باطل والثاني باطل لان المسألة علمية والاحاد لا تفيد الا الظن وهذه الشبهة للواقفية ولو تمسك بها الجازم لا يعلمه [illegible] ووجه الدلالة ظاهر الشبهة الثانية ان هذه الصيغ مستعملة في العموم والخصوص فيلزم ان تكون للاشتراك اما الاول فيدل عليه قول القائل اكرمت كل من في

داري واكرمت كل من جاءني اليوم فانه مقرر له الحقيقة واما الثاني فيدل عليه قول القائل لقيت العلماء وما طرقت الفضلاء
فانه ما لقي كل العلماء ولا ما طرق كل الفضلاء فقد استعمله في الخصوص فقد ثبت الثاني واما بيان الاول فذلك لوجهين الاول
ان الظاهر هو استعمال اللفظ في المعنى الذي وضع له اللفظ لان هذا طريق الى معرفة كون اللفظ حقيقة في المعنى لانه لو لم
يكن طريقا الى ذلك لتعذر معرفة كون اللفظ حقيقة في معنى من المعاني اذ لا طريق سوى هذا واذا كان حقيقة فيهما لزم
الاشتراك بين العموم والخصوص وذلك هو المطلوب الوجه الثاني ان هذه الالفاظ لو لم تكن حقيقة في العموم والخصوص وقد استعملت
فيهما للزم ان يكون مجازا في احدهما واللازم منتف اما اولا فلان المجاز خلاف الاصل واما ثانيا فلانا مع الغفلة او
بدون الشركة لا سبيل الى الاول لان العلم به اما ان يعرف بضرورة العقل او بنظر العقل والاول محال لوقوع الخلاف
فيه والثاني محال لان النظر في ادلة القائلين بما يقتضي ان لا يكون فيهما ما يمكن التعويل عليه الشبهة الثالثة ان هذه الالفاظ
لو كانت موضوعة للاستغراق لما حسن الاستفهام عن العموم عند سماعها والاستفهام عند سماعها حسن والى ذلك اشار
عدم وضعها للاستغراق بيان الملازمة ان الاستفهام طلب الفهم ولو كانت للاستغراق لكان الفهم حاصلا عند سماعها
للعالم بالوضع [illegible] بيان انتفاء اللازم ظاهر مثال ذلك قول القائل اضربت كل من في الدار عند سماع قوله ضربت كل [illegible]
الشبهة الرابعة هي ان هذه الصيغ لو كانت للاستغراق بالوضع لكان تاكيدها [illegible] عبثا لكونه تحصيلا للحاصل ولو
[illegible] واللازم باطل الشبهة الخامسة ان هذه الصيغ لو كانت للعموم لما جاز الاستثناء منها [illegible]
[illegible] لو كانت للعموم لكان الاستثناء منها نقضا واللازم باطل بيان الملازمة [illegible] الاول [illegible]
[illegible] في قوله جاءني العلماء فاذا قال الا زيدا فانه يدل على انه جاءه بعض العلماء وذلك نقض
الثاني [illegible] ان هذه الصيغ لو كانت للعموم لجرى قول القائل جاءني الفقهاء مجرى تعداد
[illegible] زيد وجاءني عمرو وجاءني خالد ولو كان كذلك لكان قوله بعد ذلك الا خالدا
[illegible] ان الصيغ لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا بالمعنى المذكور واللازم منتف
[illegible] لانه ولم يستعملوا ذلك [illegible] انه ليس الاستثناء نقضا الشبهة السادسة ان
هذه [illegible] جاز ادخال كل وبعض عليها لكون الاول تكرارا والثاني نقضا واللازم باطل الشبهة
السابعة ان هذه الصيغ لو كانت للعموم لما جاز جمعها واللازم باطل بيان الاول ان صيغة الجمع [illegible]
الواحد [illegible] بيان الثاني [illegible]
ذكرها المصنف [illegible] **قال المصنف رضي الله عنه**
الجواب عن الاول لا نسلم انه غير معلوم بالضرورة الى اخره **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم رحمك الله تعالى ان المصنف
اجاب عن الشبهة الاولى بالمنع وبيانه ان نقول لا نسلم ان العلم الضروري غير حاصل بكون هذه الصيغ للعموم وذلك لان بعد
استقراء اللغات وتتبع كلام العرب نثرا ونظما وخطبا يحصل العلم الضروري بكون هذه الصيغ للعموم ولست هذه الضرورة
من الضرورات الحاصلة لكل احد بالفطرة فان تلك الضرورة مشتركة بين العقلاء وهذه الضرورة مختصة بارباب الاستقراء فيلزم
اشتراك اهل الاستقراء فيها [illegible] ذلك لكن لا يجوز ان يعرف ذلك بالعقل نظرا قوله لا مجال للعقل في اللغات قلنا لا نسلم
ذلك على الاطلاق بل [illegible] واما بواسطة تركيب المقدمات النقلية فلا نسلم انه لا مجال له وقد [illegible] طريق ذلك [illegible]
نعرف [illegible] ذلك ولكن لم لا يجوز ان تعرف ذلك بالنقل احادا قوله المسألة علمية قلنا لا نسلم [illegible] عندنا [illegible]
ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين الا نادرا وعن الثاني فانا نسلم استعمال الصيغ في الحقيقة والمجاز ولكن لا نسلم انه يلزم العلم
بالاشتراك وبعد ذلك نقول اما ان تدعي ان لا استعمال الا بطريق الحقيقة وهذا باطل لان الاستعمال بطريق المجاز كثير
الوقوع لا سبيل الى انكاره او لا تدعي ذلك بل تجوز الاستعمال بطريق المجاز واذا جوزت الاستعمال لا يلزم من نفس
الاستعمال ان يكون بطريق الحقيقة لجواز ان يكون بطريق المجاز فلا يلزم من نفس الاستعمال العلم بكونه حقيقة فان قلت
استدل بهذا مع ان الاصل عدم المجاز قلنا اذا سلكت [illegible] المسلك لا يحصل لك العلم ولا الظن بيان انه لا يحصل لك العلم

لان ذلك الاصل عدم المجاز يفيد العلم بيان انه لا يحصل لك الظن لان هذا الاصل معارض للنافي للاشتراك وقد بينا
انه متى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى فاذا لم يحصل الظن ايضا اما قوله اولا لو لم يكن الاستعمال
طريقا الى العلم بكونه حقيقة لما بقي لنا طريق قلنا لا نسلم الملازمة وسند المنع انا بينا ان بعض الاستعمال ليس بطريق ولا
يلزم من كونه ليس بطريق ان لا يكون غيره طريقا وقد بينا نحن طرقا منها [illegible] الوضع ومنها التجرد عن القرائن
[illegible] الصور وعدم التجرد [illegible] الملازمة ولكن لم قلت ان لنا طريقا وهذا لا [illegible] فاذا هذا الطريق فاذا لم
يكن فارق بين الحقيقة والمجاز الا هذا يلزم ان لا يكون هاهنا فارق اصلا قوله الضروري [illegible] الجمع العظيم قلنا نعم ولكن
لا نسلم ان يكون هذه الضرورة بلغوا مبلغ الجمع العظيم والضروري يجوز ان ينكره اذا لم يكن عظيما وذلك كالسوفسطائية
[illegible] ذلك ولكن لم لا يجوز ان يعرف ذلك بالنظر قوله قد نظرنا في ادلة الجانبين فلم نجد فيهما ما يعول عليه قلنا لا نسلم انه لم توجد
غاية ما في الباب انكم ما وجدتموه ولكن لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود واعلم ان الشريف المرتضى عول في هذه الطريقة
[illegible] بيان اشتراك الصيغ المذكورة بين العموم والخصوص ثم انه [illegible] الامر على المطالبة بالدليل على كون هذه الصيغ
مجازا في الخصوص وقد ظهر بما ذكرناه فساد دليله الذي عول عليه هاهنا فانه شرع اولا يستدل على الاشتراك ثم بعد ذلك
طالب بالدليل الدال على كون هذه الصيغ مجازا في الخصوص فانه قال وجود القرينة اما ان يعلم بالضرورة وهو باطل [illegible]
وهو باطل لانه لا بد له من دليل وما الدليل عليه وقد نظرنا في ادلتهم فما وجدنا فيها ما [illegible]
[illegible] لان وظيفة المستدل اقامة الدليل على المدعى والمطالبة بالدليل على ما
يدعيه المستدل وهو خروج عن مقام الاستدلال الى مقام الاعتراض وهذا
دليل المرتضى على وجه ليس فيه العدول عن الاستدلال الى المطالبة [illegible]
[illegible] قطع الخلاف او نظرا وهو باطل باستقراء ادلة الخصوم وجواب هذا
الاستفهام لا يكون الا عند الاشتراك ثم نقول لو كان حسن الاستفهام يدل
[illegible] الممكنة واجتماعها واجتماع [illegible] على ما مر واللازم باطل فالملزوم
[illegible] عنه بذكرنا عنه ومع الاخبار كما اذا قال ضربت القاضي [illegible]
الاشتراك واعلم ان السؤال المذكور قد حصل الجواب عنه بما ذكر من الوجهين الا ان المصنف زيد استظهارا
[illegible] ان الاستفهام يحسن دون الاشتراك [illegible] المتحصل المستفهم عنه اما ان يكون ممن يجوز عليه السهو او لا فان كان ممن يجوز عليه السهو
فلا يلزم من الاستفهام الاشتراك بل الاستفهام يكون لاسباب اربعة الاول انه ربما ظن السامع لكلام المخبر انه صدر منه عن سهو
وعدم [illegible] فيستفهم ويستثبته لزوال ظن كونه ساهيا [illegible] وسبب هذا الاستفهام غير الاشتراك وكذلك يحسن الاستفهام
عن عين ما وضع عنه الاخبار والاعلام وهذه العبارة التي للمصنف وهي قوله اما ان يقع الاستفهام ممن يجوز عليه السهو تحمل
على ما ذكرنا والثاني ان المتحصل المستفهم عنه اما ان يكون من الاشخاص الذين يجوز عليهم السهو او لا السبب الثاني للاستفهام
هو ان يظن السامع ان المتكلم قد اطلق العام واراد به الخاص على سبيل المجاز وذلك لامارة اوجبت عليه ظنه فاذا قال القائل
رايت الحجاج فيقول السامع ارايت زيدا فيقول نعم [illegible] ظن التخصيص فيكون سبب الاستفهام زوال ظن التخصيص [illegible]
السؤال عن استعمال ما يكون [illegible] الصيغة وهي الصيغة العامة الى ما يكون [illegible] على السؤال اقوى وهي الصيغة الخاصة [illegible]
العام على الفرد المسؤول عنه اضعف من دلالة الخاص عليه ولهذا اذا سمع القائل [illegible] الاستفهام بالمسؤول عنه الصيغة الخاصة
بعد سماع الصيغة العامة سكنت نفسه وزال وهمه فان العام يحتمل تخصيصات كثيرة ولا كذلك الخاص فانه لا يحتمل تلك
التخصيصات السبب الثالث للاستفهام ان يكون المستفهم قد سمع اولا ما اوجب عليه ظنه فيستفهم عما حصل له عليه الظن
ليحصل له بعد الاستفهام قوة غلبة الظن او زيادة قوة غلبة الظن السبب الرابع للاستفهام طلب ترجيح احد المتعارضين على الاخر وبيانه
اذا سمع لفظا عاما يدل على ظنه ارادة عمومه بناء على الاصل ثم انه قد يعارضه ما يقتضي تخصيصه وعدم اجرائه على الحقيقة فيتعارض
عنده امران احدهما يقتضي اجراءه على العموم والثاني يقتضي عدم اجرائه على العموم مثاله قول القائل ضربت كل من في الدار

علم من في الدار انوه وقولهم فالاحوه معارضة لعموم لفظ فليستفهم لترجيح احد المعارضين على الاخر فيقول لا ضرب كل من في الدار
لباني السؤال عنه بلفظ يرجح به غلبه احد المعارضين على الاخر وهذا الوجه غير الاول لان الاول لنفي التخصيص وهذا الثاني
لترجيح احد المعارضين على الاخر هذا كله اذا كان المستفهم عنه ممن السؤال ممن يجوز عليه السهو واما اذا لم يكن ذلك فيمن
السؤال ومن المستفهم عنه ممن يجوز عليه السهو فالاستفهام منه يحصل فوق الدليل فانه اذا ذكر لفظا عاما يحتمل الخصوص
كرع فاذا استفهم بانا بلفظ تلك المخصصات قال المصنف رضي الله عنه الجواب عن الرابع من حيث النقض
والمعارضة قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان المحقق ان يبين فساد من مقدمة مقدمات الدليل والمعارضة
هو الدليل الدال على نقيض ما ذكره المستدل او ضده والنقض ان يوجه على مقدمه من مقدمات الدليل وسلامة لعلل
المنع والمعارضة هي معارضة في الحكم واذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجه الرابع وهو قوله لو كان اللفظ مخصوص للاستغراق
لما حسن تاكيده بما يفيد الاستغراق لكونه عبثا واللازم باطل وجوابه من حيث المعارضة على النقض من وجوه الاول
انه لو صح ما ذكرت وجب ان لا يجوز تاكيد الخاص فلا يجوز ان يقال جاء زيد نفسه لعين ما ذكرت واللازم باطل الثاني
هو انه لو صح ما ذكرت لما جاز تاكيد العدد لعين ما ذكرت واللازم باطل والثالث هو ان الصيغ المخصوصة لو كانت
لكان تاكيدها تاكيد الاشتراك واللازم باطل فان قلت ذلك التاكيد بعين اللفظ المشترك لاحد معنييه قلنا لا نسلم
تاكيد اذا كان بعينه دليله بل يكون بيانا هذا هو الجواب من حيث المعارضة واما من حيث التحقيق هو ان المتكلم اما ان يجوز عليه
السهو او لا يجوز اما اذا لم يجز كان التاكيد لاجل تقوية الظن بمدلوله واما اذا جاز كان التاكيد لفوائد اخرى احدها ان
الكلام بعد التاكيد ابعد عن مجازية المتكلم وثانيها ان اللفظ بعد التاكيد يكون ابعد عن احتمال التخصيص وثالثها تقويه
الظن بالعموم اذا اكد بما يفيده والجواب عن الخامس ان يقول ما ذكرتم ينتقض بالفاظ العدد فانها نصوص مع انه
يجوز الاستثناء ثم نقول الفرق بين الصورتين هو ان الاستثناء ليس بكلام تام مستقل بنفسه ولا بد من تعلقه بغيره فاذا علقناه
بما تقدم من الكلام يسمى الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا وعبارة واحدة دالة على شيء واحد فلا تناقض بخلاف قوله
ضربت كل من في الدار ولم اضرب كل من في الدار فان كل واحد منهما كلام تام مستقل بنفسه فلهذا حصلت المناقضة بينهما
والله اعلم وعن الثاني اما قوله الاستثناء يجري مجرى نقيض الافراد فصار كقوله ضربت عمرا ما ضربت زيدا الا عمرا انا لا نسلم وجود
المشترك بين الصورتين بين ذلك لكن الفارق بين الصورتين ظاهر وذلك لان الاستثناء هو اخراج البعض من الكل وذلك
ثابت في قوله ضربت كل من في الدار ولا يتاتى فيما اذا قال ضربت زيدا ما ضربت عمرا الا زيدا فان استثناء زيد ليس اخراج البعض
من الكل والجواب عن الخامس انا لا ندعي ان لفظ من للعموم على الاطلاق بل ذلك بشرط عدم دخول البعض عليه
بما ذكر وعن السادس منع جواز جمع صيغ من واما ما ذكرت من الاستعمال ولا نسلم ان ذلك جمع لكلمة من بل ذلك اشباع
لضمة النون باتفاق ائمة العربية على ذلك هذا ما ذكره المصنف وفيه نظر وذلك لانه ليس باشباع حركة النون فان
النون التي في اخر الكلمة ليس مما يحصل للواحد ايضا تجمعه على نية ارادة الواحد الثاني انه جمع نفس الكلمة كانه اراد ان يقول
منصلا من اسم اين منزلت تجمعها بقوله منون لا يقال اسماء العدد نصوص بلا توكيد لان التاكيد لا بعاد المجاز
سوالها التاكيد لكن لا نسلم ان قوله تعالى تلك عشرة كاملة تاكيد للعشرة بل المراد بكل عشرة كاملة في الثواب وقوله هو ان
التاكيد هو تقويته ما كان حاصلا من اللفظ فلو كان الاشتراك حاصلا لقوى الاشتراك فلما الاشتراك ليس من المسميات فلا
يخطر السامع انه اراده المتكلم لانه ليس عرضت وقت الوضع ويحقق ذلك قوله اسماء الاعداد صريحة وقد تطرق اليها الاشتباه
قلنا الاستثناء وقع موقعا بين بدلالة المستثنى منه ولا يلزم من تسليم قيام المعارض في صورة قيامه في صورة اخرى قال الخصم يقول
لا عموم في الصيغ ولا تعارض بين الاستثناء والصيغة لانا نقول تاكيد الاعداد جائز اجماعا فلا يمنع منعه قول المراد الكاملة في
الجواب قلنا ذلك مجاز وهو على خلاف الاصل قوله الاشتراك بين مدلول اللفظ الى اخره قلنا يجب لا يخرج ذلك بل نقول لو كان
قول القائل جاء الناس مشتركا بين العموم والخصوص لكان قولنا جاء الناس كلهم تقويه للمشترك بالمشترك فان لفظ الناس
مشترك وكذا لفظ الكل فيكون ذلك تعريف طرف تقويه المشترك بالمشترك فلا يحصل به الا تاكيد الاشتراك وذلك باطل اما قوله الخصم

حجة لو لا عموم في الصيغة فلا معارضة قلنا هذا كلام فاسد وذلك لانا ذكرنا الدليل على ان هذه الصيغ للعموم ثم ان الخصم عارضنا
وقال لو كانت للعموم لكان الاستثناء نقضا ما ضاعه بانا ذكرت من الدليل موجود في اسماء الاعداد مع صحة الاستثناء والاستثناء
رفع الى الخصم يقول لا عموم قلنا هو محض الدعوى فلا يلتفت اليه فان قال هذه الصيغة ليست للعموم والا يلزم التعارض
بين الصيغة العامة والاستثناء قلنا ذلك باطل بالاستثناء من الاعداد مع ما ذكرتم من الدليل في تلك الصورة والله اعلم
المسئلة الخامسة قال المصنف رضي الله عنه لا خلاف ان الجمع المعرف بلام الجنس يصرف الى
المعهود لو كان اما اذا لم يكن كذلك فهو للاستغراق خلافا للواقفية وابي هاشم الى اخرها قال الشارح رضي الله عنه
اعلم انا نجري على عادتنا ننقل منه الى شرح المتن فنقول قال الغزالي في المستصفى ارباب العموم اختلفوا في الفصل بين
ثلاث مسائل الاولى في الفرق بين المنكر والمعرف فقال الجمهور لا فرق بين قوله اضربوا رجالا وبين قوله اضربوا الرجال وبين
اقتلوا المشركين واقتلوا مشركين واليه ذهب الجبائي وقال قوم يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدار ولا يدل على
الاستغراق وهو الاظهر الثانية انهم اختلفوا في الجمع المعرف بالالف واللام فقال قوم هو للاستغراق وقال قوم هو
[illegible] الجمع والاول اقوى والنفي يمذهب ارباب العموم الثالثة الاسم المفرد اذا دخله الالف واللام منهم من قال
[illegible] الواحد فقط وذلك في تعريف المعهود وقال هو للاستغراق وقال قوم يصلح للواحد والجنس والبعض والجنس
[illegible] مشترك ومذهب الواقفية ان هذه الالفاظ مشتركة ولم يعين شيء منها للاستغراق حتى كل وكلما واختلفوا في مسئلة
[illegible] حكاه فقال قوم انما التوقف في العمومات الواردة في الاخبار والوعد والوعيد واما الامر والنهي فلا وقال
[illegible] المعتمد في شرح العمد ان دخل الالف واللام على الجمع سواء كان الاسم مشتقا من فعل او لم يكن مشتقا فانه يفيد
[illegible] نفسه واختلفوا فقال قوم لا يجوز دخولها على المفرد ولا على الجمع الا وهناك عهد وقال اخرون يجوز دخولها على
كلا الاسمين سواء كان بين المخاطبين عهد او لم يكن ويصرف الاسم الى الجنس واختلفوا فقال الشيخ ابو علي والمبرد اذا لم يكن
عهد انصرف الى الجنس واستغرق وقال الشيخ ابو هاشم انه لا يستغرق الجنس بل ان كان الاسم جمعا افاد دليله لا باعيانهم
[illegible] جمع ما زاد عليها واختار القاضي عبد الجبار وصاحب المعتمد ان الجمع المحلى بالالف واللام اذا لم يكن هناك عهد تصرف
الى [illegible] قال الغزالي الجمع المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق عند عامة الفقهاء وبعض المتكلمين وقال بعض الفقهاء انها اذا
تجرد تناول الثلاثة فصاعدا وقال صاحب العمدة في العمد ذهب الشيخ ابو هاشم الى ان الجمع المحلى بالالف واللام يفيد الجنس
ولا يفيد استغراقه وقال الشيخ ابو علي وجماعة الفقهاء انه يفيد الاستغراق وقال صاحب التلخيص اختلف ارباب العموم في اسماء
الاجناس المعرفة المشتقة وغير المشتقة اذا لم يكن هناك معهود فجمهورهم يقول انها تفيد الاستغراق وهو قول كافة الفقهاء وذهب
بعض المتكلمين انها تفيد الجنس من غير استغراق واختار صاحب التلخيص انها للاستغراق وهو مذهب على ما نقله وقال ابن
برهان الجموع المعرفة بالالف واللام تقتضي العموم عند معظم العلماء قال الحاكي لا ينتصب هذا هو الكلام في نقل مذاهب العلماء
في هذه المسئلة والمختار انها للاستغراق ويدل عليه وجوه الاول تمسك ابي بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش
والائمة جمع محلى بالالف واللام ولو لم يكن للعموم لما استقام تمسكه ولكان للخصم منع دلالته على العموم وكذلك تمسك به
عمر رضي الله عنه بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فلو لم يكن الجمع المحلى بالالف واللام للعموم
لما استقام التمسك ولم يحتج الى الاحتجاج بالاستثناء واللازم باطل الوجه الثاني ان هذه الصيغة مؤكدة بما يفيد الاستغراق
فوجب ان يكون للاستغراق اما الاول فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد اكد بلفظ كلهم واجمعون وهي للاستغراق
عندنا وعند ابي هاشم واما الثاني فلان الملائكة بعد التاكيد لما كان للاستغراق بالاجماع واذا كانت للاستغراق بعد التاكيد
لزم الاستغراق قبله لان التاكيد هو تقوية ما دل عليه اللفظ الاول فلو لم يكن المؤكد للعموم لما كان المؤكد تقوية لما فهم
من اللفظ الاول بل كان مثبتا لحكم جديد واللازم منتف واعلم ان هذا على راي الواقفية منهم منع ثلاثتهم الا [illegible]
على ان لفظة كل للاستغراق وقد سبقت الدلالة عليه واما على راي ابي هاشم فيتم ولا يتم على راي لكونه ممن سلم ان
ان صيغ كل للعموم وظاهر كلام المصنف يقتضي تسليمه ذلك وان اختار صاحب المعتمد ذكر هذا الوجه لصورة اخرى فقال

لو كان قولنا الناس لا يفيد الاستغراق لا محالة لكن قد يعبر به عنه ويعبر به عن البعض حقيقة لكان قولنا الناس كلهم مثلا
لاحد المحملين لا تأكيدا الا ترى ان قول القائل رأيت السعق وهو المشترك بين الساحق والجرح ثم قولنا الذي هو
الجرح كان ذلك بيانا لا تأكيدا لان التوكيد يقوي المؤكد على حاله ويقرره وليست هذه حال البيان لان البيان يكشف
عن احد المحملين فان قيل انما يكون ان يكون وصفا اهل اللغة بان قولنا كل تأكيد لقولنا الناس مذهبهم سوى على قولهم
ان قولنا الناس مستغرق قيل ان كان كذلك فقولهم ان ذلك مستغرق حجة لانهم يقولون ذلك فلا نحتسب بما حكوه عن
العرب فان قيل فاستدلوا بقولهم ان لام الجنس يقتضي الاستغراق واطرحوا دليل التأكيد قلنا لو علمنا ذلك لكنا نقول
من اعتقادهم جميعهم اسند الا انه لكن لما اعلمنا بوصفهم لفظ كل بانها تأكيد جعلنا وسعهم لذلك بانه تأكيد دليلا على
اعتقادهم استغراق الناس فان قيل ان لكم ان تعرفوا ذلك بانه تأكيد قول جميعهم قلنا لانه لو وصف بعضهم بانه
بيان ومنع من وصفه بانه تأكيد لنقل دعوته **قال المصنف رحمه الله** فان قيل هذا الاستدلال على
خلاف نص سيبويه رحمه الله الى قوله الثالث **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان سيبويه
نص على ان جمع السلامة للقلة فلا يتناول الا ما فوق العشرة بل ما دون العشرة فيستحيل ان يكون للاستغراق مع ان الدليل
المذكور يقتضي ان يكون جمع السلامة يفيد العموم والاستغراق وهو التأكيد بما يفيد العموم والدليل المخالف لنص
سيبويه باطل لان قول سيبويه رحمه الله حجة في العربية وخصوصا اذا لم يعرف له مخالف ثم نقول لما ذكر من الدليل
معارض بجموع القلة وهي افعل وافعال وافعلة وفعلة فانه يجوز تأكيدها بما يفيد الاستغراق مع انها للقلة ويجوز ايضا
عند الكوفيين تأكيد النكرات مع انها ليست للعموم وذلك قولهم صمت النكرة يوما اجمع اجاب المصنف عن الاول فقال
نص سيبويه عارضه ما ذكرناه من الدليل واذا تعارضا وجب الالتفات وامكن العمل بهما كان ذلك اولى من الشك بأحدهما واهمال
الآخر والعمل بهما ممكن وذلك لانا نحمل نص سيبويه على الجمع المنكر ودليلنا على الجمع المعرف ويلزم من ذلك العمل
بالدليلين بقدر الامكان فقد اجاب المصنف عنه بمنع جواز تأكيد والاجود منع انها ليست للعموم اذا كانت معرفة
باللام ولا فرق بين جمع السلامة المعرف باللام وبين جموع القلة فاما الجمع السلامة من جموع القلة واما النكرات فيمنع
جواز تأكيدها على رأي البصريين **قال المصنف رحمه الله** الثالث الالف واللام اذا دخلا في الاسم
افاد تعريفه الى احد الوجوه **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم ان الالف واللام للتعريف بالنقل عن
ائمة العربية والمعرف بهما اما الكل او البعض اي كل افراد الماهية او بعضها لا سبيل الى الثاني لانه لا يحصل
به التعريف اذ ليس بعض افراد الماهية اولى من البعض فتعين الاول فيلزم الاستغراق قال صاحب
على المعنى الجمع المشترك بين كل جمع كما في انها في المعهود لعين الماهية المشتركة بين كل فرد والجواب ان ذلك لا يحصل
بغير لفظ الجمع وهذا الذي ذكرناه هو الجواب عن السؤال المذكور في المتن ولا نقول الالف واللام قد تكون للكرتين
لقرائن الدليل دل على هذا وقد تكون لعين الحقيقة كقولهم اسد الحرة وقد تكون للجمال في الصفات كما في قوله الرحمن
الرحيم الملك اي الكامل في الصفات لانا نقول لا نسلم ان في هذه الصور التي ذكرتها هي لكل واحد واحد من الخصوصيات
المذكورة بل هي للقدر المشترك بين الجميع وهو التعريف والا لزم الاشتراك وهو على خلاف الاصل قال المصنف رحمه الله
الرابع انه يصح استثناء كل فرد كان منه وذلك يدل على الاستغراق هذا الوجه قد سبق تقريره وبيانه فلا نعيده واما الخامس
فهو ان يقول يصح انتزاع المنكر من المعرف والمعرف غير منتزع من المنكر والمنتزع منه اكثر من المنتزع جزما واذا ثبت هذه
المقدمة فنقول الجمع المعرف بالالف واللام اما ان يكون موضوعا للاستغراق فقط وللماهية ذلك لانا نمنع هذه المقدمة
على القول بالعموم على ما صرح به الغزالي في العالم من العموم اتفقوا على احد الامرين لا سبيل الى الثاني والاول جاز
انتزاعه منه لما بينا ان المنتزع منه اكثر من المنتزع واللازم واذا بطل الثاني تعين الاول وهو المطلوب واما ما ذكر بعد
ذلك من حجج الخصم والجواب عنها فظاهر من المتن غني عن الشرح لا يسأل السؤالات باختصاره في الحجة فاعلمه ان الآية في
قريش لا لاجل العموم وهذا انما ياتي لما ذكر من ان انحصار الائمة في قريش مستفاد من العموم وقولكم انه اذا كان بعضهم



من قريش لانا في كون بعضهم من غيرهم قلنا ههنا تفسير آخر لا البعض ولا الكل بل الحقيقة من حيث هي هي فيكون مخصرة
في نفس فيحصل مقصود الصديق دون مقصودهم قوله بعد التأكيد يفيد التأكيد احتمالا قلنا لا نسلم الاجماع بل الخصم نازع
في صحة التأكيد انها تفيد العموم كما انه نازع في الاول صيغة حقيقة للعموم اصلا والتأكيد عنده كتأكيد النكرات عند
الكوفيين ولئن سلم الاجماع لا يحصل مقصودكم لان الخصم انما ساعد انه بعد التأكيد يفيد الاستغراق وقبله لا يفيد
فيكون لفظ التأكيد عنده منشأ العموم واما التمسك بالاستثناء فقد سبق ان الاستثناء اربعة والاستثناء في هذه المواطن
لا يخرج ما لولاه لجاز دخوله فلا حجة في ذلك عن الاول الجمع قوله يصح انتزاع المنكر من المعرف والمعرف اكثر فهو للعموم
قلنا المنتزع جاز ان يكون مشتركا بين العموم والخصوص وفي قرينة الانتزاع يجعلها للعموم والعلامة عدم القرينة
ثم نقول صحة الانتزاع متوقف على صحة ارادة الكلية والصحة متوقفة على الصحة لا على الوقوع كما تقول انه يصح الاستثناء
من الطلقات بناء على محالها وامهاتها واخواتها وبناتها لكنه يمكن ارادتها ولا يعين فيها قوله في الاسولة لو كان
للخصوص يوجب المجاز عند استعمالها في العموم قلنا المجاز او الاشتراك لازم على تقدير كونها للعموم وعلى عدم تقدير
كونها للعموم ولازم البعض لا يمكن الاحتراز عنه قوله ما لكل او البعض لا يكون تكريرا ولا نقضا بل تأكيدا وتخصيصا
قلنا التأكيد يكون فلا معنى لمنعه والتخصيص بعض لان العام المخصوص حجة بدون مدلوله الذي هو العموم لاجل
التخصيص ولا معنى للنقض الا وجود الدليل بدون المدلول او وجود الحد بدون المحدود لانا نقول لا نسلم وجوب
انحصار المبتدا في الخبر بيت ذلك لكن الآية جمع محلى بالالف واللام وهو اما للاستغراق او لما دونه باجماع القائلين
بالعموم والمسألة متفرعة على القول بالعموم فان كان اللفظ لحصر جميع الائمة في قريش اي كلهم وعلم احتجاج ابي بكر رضي الله عنه
وان كان لما دونه لم يتم احتجاجه وكان للانصار الاعتراض وحيث سكتوا ولم يعترضوا مع توفر طلبهم للامامة وشدة
حاجتهم الى دفع حجة ابي بكر رضي الله عنه وعلمهم بلسان العرب دل ذلك على ان الصيغة للاستغراق اما قوله ههنا
تفسير آخر وهي الحقيقة قلنا لو كان الصيغة في الامامة في قريش كان ذكرهم متجها واما قوله الآية قلنا موضوعة
للحقيقة فلا يحمل اللفظ عند الاطلاق عليه واما منع الاجماع فهو فاسد لانا نقول ان الخلاف في هذه المسألة بعد تسليم
ان للعموم صيغة والمعترض قد توهم ان خلاف ذلك والاجماع المنقول على هذا التفريع لا اشكال فيه واما قوله لم
قلتم انه اذا كان بعد التأكيد يفيد العموم يلزم ان يفيد قبله قلنا لما بينا من ان التأكيد تقوية ما فهم من اللفظ المفيد
على المؤكد وتقوية مدلول اللفظ الاول بما يفيد العموم وهو صيغة كل بدون ان يكون الاول للعموم لانه
حينئذ يكون منشأ لا مؤكدا واما الاعتراض على الاستثناء فقد سبق الجواب عنه اما قوله صحة الانتزاع تؤنسه حاجته
الى العموم فهو كلام فاسد ووهم حصل من لفظ الصحة ولمورد الحجة على وجه يندفع الوهم فنقول قول القائل جاءني رجال
من الرجال كلام صحيح لا يعد لحنا وعكسه فاسد من الكلام فقد انتزعنا المنكر من المعرف من غير عكس والمنتزع منه
اكثر من المنتزع جزما ويلزم من ذلك ان يكون المنتزع منه للاستغراق لانه اذا كان اكثر من المنكر فلو لم يكن للعموم كما هو
المدعى لزم ان يكون صورته ههنا وهو خلاف الاجماع فقد اوردنا الحجة على وجه دافع للوهم المذكور وما ذكرناه اندفع
ما ذكر من السؤال واما قوله الاشتراك والمجاز لازم للمعترضين فلا يحترز عنه قلنا الملاعي لزوم المجاز او الاشتراك
على ذلك التقدير وهذا غير لازم للمتنقص واما منع كونه بعضا او تكريرا فهو مندفع بنفسه **قال المصنف**
رضي الله عنه المسئلة السادسة الجمع المضاف لقوله عسى الى آخرها **قال الشارح رضي الله عنه**
اعلم ان المدعى ان صيغ الجمع المضافة للعموم سواء كان الجمع جمع تصحيح او جمع تكسير والدليل عليه صحة الاستثناء والتأكيد
بما يفيد العموم على ما مر واما قوله الكنايات فالمراد بها الضمائر وعمومها بعموم ما يرجع اليه فان كان الراجع اليه عاما
كان الضمير عاما والا فلا **تنبيه** اعلم ان المصنف لم يتعرض للمفرد المضاف وقد تعرض له غيره قال صاحب الاحكام
من سيد العلماء التمسك بقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق تمسكا منه بقوله تعالى
واهلك فاقره الباري تعالى على ذلك واجابه بما دل على انه ليس من اهله ولولا ان اضافة الاهل الى نوح للعموم والا

للعموم

صاحب ذلك قال ابن الحاجب من صيغ العموم الجموع المعرفة تعريف جنس والعام منه ما يصلح للبعض والجمع وقال صاحب الفاظ العموم خمسة اقسام الاول كل اسم عرف بالالف واللام لغير المعهود وهو يشمل انواع الاول الفاظ الجموع الثاني اسماء الاجناس وهو ما لا واحد له من لفظه كالناس والحيوان والماء والتراب الثالث لفظ الواحد كالسارق والسارقة القسم الثاني من الفاظ العموم ما اضيف من هذه الانواع كعبيد زيد ومال عمرو وقال بعضهم المفردات قسمان منها ما يصدق المفرد منها على الكثير كالماء والمال واللحم والدم والكثير منه فيقال ماء ولحم ودم وعند ذلك يصدق على الكثير كرجل ودرهم ودينار فلا يقال للكثير من الرجال رجل ولا للدراهم درهم وقد نص العلماء على ان نوع العموم فهل يختص ذلك بما يصدق على الكثير او لا يختص بل توجب الاضافة العموم فيهما ملتزما مثل هذا الوضع فيهما لاحظ فيه وباعتباره يتجه منع هذا ما قاله بعضهم وقد عرفت مما نقلناه من ابن الحاجب وغيره القول المفصل بذلك والمنع الاجمال **وَامَّا الْمَسْئلَهُ السَّابِعَةُ** فواضح وذلك لانه قال اذا امر امر بصيغة الجمع عم اللفظ فيهم ومعناه انه يعم من علم او ظن انه خاطبهم ولا يقتضي العموم في غيرهم وان شاول اللفظ بوضعه الغير والامر في ذلك من امر وامر والدليل عليه ان السيد اذا اشار الى جماعة من غلمانه وقال لهم قوموا ودلك تناول جميع من اشار اليه بقوله قوموا والدليل عليه ان من تخلف منهم ممن بلغه الخطاب مع فهمه الاشارة ابو كما يعوم معا بها يستحق اللوم والتوبيخ دون من لم يكن كذلك **قَالَ الْمُصَنِّفُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ** السابع الى من هذا القسم يسمى الحق بالعموم وليس منه وفيه مسائل **الْمَسْئلَهُ الْاُولٰى** الواحد المعرف باللام الجنس لا يفيد العموم الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان العلماء القائلين بالعموم اختلفوا في المفرد المحلى بالالف واللام في حمله على الاستغراق واحسن بامام الحرمين انه اذا كان للتعريف في شكل سابق لقولك افضل رجل ثم تقول افضل الرجل والمراد اعرف فرب من ذكرته فهذا لا يقتضي الاستغراق وان لاح في الكلام قصد المتكلم للجنس فهو للاستغراق وان لم يعلم انه هل خرج تعرفها للتنكير سابق واستبعاد الجنس فالرأي عند امام الحرمين انه يحمل خلافا لما صار اليه معظم المعممين هذا ما نقله المازري عن امام الحرمين وقال الغزالي في المستصفى اختلف المعممون في الاسم المفرد بالالف واللام لقوله الدينار خير من الدرهم فمنهم من قال هو لتعريف الواحد فقط وذلك في تعريف المعهود ومنهم من قال هو للاستغراق وقال قوم يصلح للواحد والجنس وبعض الجنس فهو مشترك واختار التفصيل فقال والصحيح التفصيل وهو انه ينقسم الى ما يتميز لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة والتمر والبر والبرة فان عري عن الهاء فهو للاستغراق كقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر الحديث عام وما لا يتميز ينقسم الى ما يتشخص كالذهب فانه لا يقال ذهبة واحدة فهو لاستغراق الجنس واما الدينار والرجل فيصح ان يكون للواحد والالف واللام للتعريف فقط وقولهم الدينار خير من الدرهم يعرف بقرينة التعيين ويحتمل ان يقال انه دليل على الاستغراق فانه لو قال لا يقتل المسلم بالكافر ولا يقتل الرجل بالمرأة فهم ذلك في الجميع لا بمناسبة قرينة التعبير والتفارق في الفصل فانه لو قال حيث لا مناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع المفرد المحلى بالالف واللام كالمسلم والمشرك يحمل على الجنس ومن اصحابنا من قال انه يحمل على المعهود ولا يحمل على الجنس وهو مذهب ابي علي الجبائي وقال ابن برهان الاسم المفرد اذا اتصلت الالف واللام به يقتضي الاستغراق عندنا ونقل عن ابي هاشم انه لا يقتضي الاستغراق وصورة ذلك الرجل والدرهم والدينار وقال الغالي المفرد المحلى بالالف واللام لقوله تعالى والسارق والسارقة ذهب بعض الفقهاء وجماعة من المتكلمين الى انه يقتضي الاستغراق وقال بعضهم يتناول الواحد وقال صاحب المعتمد الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد المشتق او غيره المشتق ذهب الشيخ ابو علي الى ان قول الله تعالى السارق والسارقة يستغرق جميع السراق وقال الشيخ ابو هاشم انه للعهد دون الاستغراق واختار انه لا يفيد الاستغراق وقال فان قيل اكل درهم من الاسم المفرد اذا دخله

الالف واللام ومن الجمع اذا دخله الالف واللام والثاني على قولين منهم من جعلهما مستغرقين ومنهم من جعلهما غير مستغرقين لسنا نعلم هذا الاجماع فانه نعلم ما ذكرته من قول الشيخين ومن بعضهما وسط على انه انما المحور الغرق بين المسئلتين اذا جمعهما طريق واحد وقد تبين انه لا يجمعهما طريق واحد قال القاضي عبد الوهاب المالكي اختلف اصحاب العموم في الفاظ الاجناس المعرفة بالالف واللام ولا معهود هناك كالالفاظ المشتقة كالسارق والسارقة والفاظ الجموع كالمشركين فجمهورهم يقول انها تفيد الاستغراق وهو قول الفقهاء وذهب بعض المتكلمين انها للجنس من غير استغراق وقال ابو الخطاب الحنبلي المفرد المحلى بالالف واللام يقتضي الاستغراق وبه قال ابو علي الجبائي والجرجاني وقال ابو هاشم لا يقتضي الاستغراق وانما يكون للعهد ومن الشافعية من المذهبين وقال الكوفي الحنفي المفرد المحلى بالالف واللام اذا كان لغير العهد يفيد الجنس بلا خلاف واختلفوا في انه يفيد كلا او بعضا فقال بعضهم يفيد كلا ويحتاج في صرفه الى العهد البعض الى دليل وهو منسوب الى الحنفية وقيل يفيد بعضا وهو الادنى لانا نصرف الى الكل بدليل هذا هو الكلام في نقل اقوال العلماء الاصوليين في هذه المسئلة واختيار المصنف انها ليست للعموم واستدل عليه بوجوه احدها انها لو كانت هذه الصيغ للاستغراق لزم تبادر الذهن الى الاستغراق عند قول القائل لبست الثوب وشربت الماء لتحقق الصيغة واللازم منتف جزما فيتعين الملزوم وفيه نظر وذلك لانا لا نسلم التبادر الى الذهن على ذلك التقدير وانما يكون كذلك ان لو لم يكن المخصص قائما على ذلك التقدير وهو العرف والعقل ولئن سلمنا ان هذا ان قام المخصص على ذلك التقدير لم يتحقق التبادر الى الذهن لوجود المقتضي السالم عن المعارض وان لم يتحقق يلزم وقوع التعارض من الدليلين فيلزم من ذلك الترك باحدهما وهو باطل وللمعترض ان يقول هذا الدليل منقوض بالجمع المحلى بالالف واللام لقوله لبست الثياب واكلت اللحوم فيتوارد ضعيف وثانيها انه لو كانت للعموم لجاز تاكيدها بما يؤكد به العموم واللازم باطل بيان الملازمة انها لو كانت للعموم لكان قولنا الرجل عاما ثم جوز التاكيد ولكان مثل قولنا الرجال في افادة العموم ولو كان كذلك لجاز تاكيده بما يؤكد به العام مثل قولنا الرجال فان كل الالفاظ المرادفة في التاكيد حكم واحد بيان انتفاء اللازم انه لا يجوز جاءني الرجل كلهم وثالثها انه لا يجوز وصفه بما يوصف به العموم ولو كانت للعموم لجاز واللازم باطل ولا نقال لا نسلم انتفاء اللازم وسند المنع قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لانا نقول الدليل على عدمه ان النعت تابع للمنبوع حقا وانما ذا حقيقة لا مجازا باجماع ائمة العربية ويلزم من ذلك عدم الجواز واما قولهم اهلك الناس الدرهم البيض فلا نسلم انه حقيقة وان قال هو حقيقة عملا بالثاني المجاز قلنا هو ليس حقيقة لعدم الاطراد وهذا الوجه يقوم على راي من اختار ان الاطراد من امارات الحقيقة وهو خلاف ما اختاره المصنف وثانيه وثالثها من جواز قولنا الدينار الصفر لو كان حقيقة يلزم احد الامور في قولنا الدينار الاصفر وهو اما الخطا والمجاز ومراد به الدينار للدنانير او الاصفر للصفر والدليل عليه هو انه لو كان ذلك حقيقة فهذا اما ان يكون حقيقة او لا فان لم يكن حقيقة يلزم كونه مجازا وهو احد الامور وان كان حقيقة فاما ان يقع الترادف المذكور او لا فان كان الواقع ذلك حينئذ يلزم الترادف وهو احد الامور وان كان الواقع ذلك حينئذ يلزم الخطا وهو احد الامور فتعين صحة الملازمة وبيان انتفاء اللازم ظاهر ولكان جعل هذا النوع من اقسام الترادف في التركيب وقد اهمل المصنف اعتبار الترادف المذكور في جعله احد اللوازم وهو واجب الاعتبار وهو واضح ورابعها ان قولنا البيع حرام وقولنا هذا البيع قطعا ولو كان قولنا احل الله البيع مستلزما للعام لكان قولنا احل الله هذا البيع مستلزما للعام ضرورة استلزامه للبيع الذي هو عام فيلزم عمومه واللازم منتف فان قلت لا نسلم انه لو كان حرامه لكان مستلزما للعام وسند المنع ان شرط عموم المطلق وهو البيع التجرد عن شرط التعيين وهذا الشرط منتف ههنا او نقول المقتضي للعموم وان كان قائما لكن قيد التعيين مانع من عمومه او هو مقتضي خصوصه قلنا اما الاول فباطل لانه امر عدمي لا يجعل موجب العام العموم او شرطا لافادة للفظ العموم وقد سلمنا ذلك في اول الكتاب بدليل عام يتناول هذه الصورة واما هذا فلا نسلم واما الثاني فباطل لانه يلزم التعارض من الموجب والمانع وهو خلاف الاصل لاستلزامه الترك باحدهما وهو خلاف الاصل واعلم انا قد بينا في اول الكتاب فساد ما تمسك به المصنف من الدليل الدال على هذه القاعدة وبينا ان العدم لا يصلح ان يكون علة لوجود علته

او شرط عليه فلا نعلم كيف وهو مناقض لما سبق من جوابه عن قولهم كل الناس او بعض الناس الاول تكرير والثاني نقض وهو قوله
هو ملازم للتعارض وهو باطل بقولنا جاءني هؤلاء الرجال فانه ليس بعام وخامسها انا سلمنا ان الماهية عين الماهية بعينه وحدها وكونها
عين اللفظ هو المفرد المحلى بالالف واللام لا يدل الا على الماهية ولا يدل عليهما بعد الكل وهذا الوجه ضعيف فان قوله المفرد
المحلى بالالف واللام لا يدل الا على الماهية ممنوع وهو مصادرة على المطلوب واما المعارضات المذكورة في حكم المسئلة ثم اعلم
عني عن الشرح لا اشعار قول المصنف اللفظ المطلق انما يفيد العموم بشرط القرائن لفظ التعيين خلاف الاجماع لان العالم ... بان
ما لا يعدم العموم بلا شرط ولا مشروط وقائله يقول ان هذه القرائن مانعه سارد لان عدمها شرط ولا املك ان يقول
ان عدم المانع شرط لانا نقول هذا كلام قد تم فيه جمع كثير من الفقهاء فجعلوا عدم المانع شرطا ويدل على بطلان ما توهموه ان الشك في
وجود المانع وعدمه يوجب ان يثبت الحكم على نفسه لان الاصل عدم المانع والشك في وجود الشرط وعدمه يلزم منه عدم ترتب الحكم
على نفسه لان الاصل عدم الشرط فلو كان عدم المانع شرطا لزم من الشك في المانع الشك في الشرط ويلزم ان يثبت الحكم وان لا يثبت
الحكم لانه مهما شك في المانع فقد شك في عدمه وعدمه شرط والشرط مشكوك فيه فتامل ذلك ولا يجعل عدم المانع شرطا الا ...
منفصل واذا وقع الشك في ذلك المانع الذي عدمه شرط فلا يترتب الحكم لان الاصل عدم الشرط واذا ظهر ذلك ثبت ان
الصحيح ان نقال الصيغ تفيد العموم الا ان يقوم مانع من ترتب الحكم عليها قوله العلماء لا يدخل لها في الناس قلنا لا نا لا نرتبها
على الدلالة واللزوم فقط مقارنة المانع اذا جعل الشرط كما سلم الخصم يكون ذلك العدم علامة مع وجود السبب الذي هو
الصيغ على ترتب الحكم ولا نزاع ان عدم الشرط معتبر وعدم اللازم معتبر في عدم الملزوم وعدم المشروط قوله نزول العموم
لعقوبة الاشارة قلنا نعم قوله لو كان كذلك لزم التعارض وهو خلاف الاصل قلنا الاصل يخالف لقيام الدليل على
مخالفته وقد ذكر الفقهاء ادلة كثيرة تدل على عموم هذه الصيغ وهي الادلة التي ذكرها كلها في صيغة الجمع من صحة الاستثناء
والحمل على موجب والمواصلة على علامة واذا دل الدليل على انها للعموم وجب ان يكون الاستعمال الواقع ههنا مجازا ...
قوله يصح ان يستثنى منه الاحاد قلنا الاستثناء بعد اقسام فلعل هذا من قبيل ما يجوز دخوله ولا يجب قوله لا يصح ان يقال
رايت الانسان الا المؤمنين قلنا لا نسلم بل ذلك يصح عند الخصم وعند من يقول بجواز الاستثناء عن المطلق ... والكلام لانا
نقول ما توهم الا العصر والفقهاء لم يتوهموا لم يصلوا على التحقيق وبيانه ان عدم المانع اذا كان شرطا لوجود الشيء
الذي وجد سببه لا يلزم من الشك في وجود المانع وعدمه الشك في شرط وجودي بل انما يلزم الشك في امر عدمي فهو للاصل
المقتضي لعدم المانع وهو الاستصحاب الدال على ان كل حادث فالاصل بقاؤه على العدم وهو بعينه يدل على ان الاصل بقاء
الشرط العدمي لان الاصل بقاؤه على العدم فلا يلزم مما ذكره الفقهاء والاصوليون وجود الشيء وعدمه بل ذلك انما يلزم
اذا كان الشرط امرا وجوديا ويكون بعينه محلا نافيا وليس الامر ههنا كذلك فاندفع ما ذكره من الزام الفضلاء وتبين ان
الواهم هو لا غيره وبه يندفع ما اشاره من بعض ما ذكره من القول الصحيح فانه يفرع على ان ما ذكره الفضلاء وهم وقد بين الله لبشر
كذلك اما قوله لا نا نشير ههنا قلنا نحن لا ندعي الناس ههنا بمعنى الاحاد بل المراد من الناس ههنا ان الصيغة الموضوعة للعموم انما
تفيد العموم بشرط التجرد عن المخصص فان قولنا الرجال للعموم ولو قال هؤلاء الرجال اشار الى جماعة مخصوصة لم تكن الصيغة
عامة في جميع افراد الرجال قوله الادلة تخالف الوجود ادلة اخرى لا يتم ما ذكره المستدل من الدليل الدال على ان المفرد المحلى
بالالف واللام ليس للعموم الا بعد الجواب عن تلك الادلة المعارضة بما ذكره المستدل وقد اشار المصنف الى الجواب عن
بالاستثناء والجواب عن هذه الوجوه المنع واما ما ذكر عن الاستثناء فقد اجبنا عنه فلا نعيد وان صح ما نورده على الاستثناء فلا
ذلك للمستدل بل نضر ذلك جوابا اخر واما قوله يصح ان يقال جاءني الرجل الا المؤمنين فهو ممنوع فاسد فانه لا يصح ان يقال جاء
الرجل الا العلماء ولو كان للعموم لجاز **تنبيهات** الاول قال التبريزي اسماء التاكيد على ما ذكره جاز ان يكون لاختصاص
جواز التاكيد بمؤكدات مخصوصة وهذا هو الذي ذكره بعضهم وكانه اخذ من التبريزي وقد احتج عنه غير ان التبريزي زاد
فقال يصح ان يقال اكرم الرجل اجمعين وفيما ذكره نظر واضح للمتامل فانه ينتقض بقوله اعط رغيفا اي رغيفا كان الثاني اورد صاحب
المنتخب وجوها اخر دالة على ان المفرد المحلى بالالف واللام ليس للعموم وتصدى بعضهم للجواب عنها فلا بد من النظر فيعلم ما هو الحق

يقول احتج على عموم ذلك بوجوه الاول انه يصح ان يقال جاءني الرجل والرجلان في الرجال ولو كانت صيغة المفرد المحلى
بالالف واللام للعموم لما جاز ذلك الثاني هو انه لو كانت للعموم لكان قول القائل انت طالق الطلاق من غير نية
لوقوع الطلقات الثلث واللازم باطل والثالث هو انه لو كانت للعموم لجاز ان يقال رأيت الرجل الثلاثة او الاربعة
واللازم باطل ولما صح قول القائل الاله واحد والحيوان جنس والانسان نوع هذه جملة الوجوه التي ذكرها صاحب
المنتخب ويمنع بعضهم الوجه الاول فقال ان لام التعريف انما تدخل على الجمع والتسمية بعد الجمع والتسمية ولا
ولا اشعار للجمع والتسمية على اللام وبه يندفع الوجه الاول وهذا الكلام لا بأس به واما مسئلة الطلاق فجوابه ان
ذلك انما يلزم ان لو لم يكن المعرف قابلا المقتضي للعموم الى لام الجنس فاذا قال انت طالق الطلاق فالمراد به
الجنس فيلزم عند عدم النية على طلقة واحدة ويدعى ان هذا النقل واقع واجيب عن قوله الرجل الثلاثة بحسن ان
العرب يشترط المناسبة بين المعنى والتركيب المطلوب وهذا الشرط ممنوع والاظهر خلافه وعن الاخير ان صيغته الرجل
والجنس صرفت الصيغة ممنوع والاظهر خلافه وعن الاخير عن العموم ويجاب عنه بانه لو كان كذلك يلزم التعارض وهو
خلاف الاصل **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الرابعة** الكلام في الجمع المنكر يتفرع على الكلام
اقل الجمع وقد اختلفوا فيه فذهب جمع من الصحابة والتابعين والقاضي والاستاذ ابو اسحق الى ان اقل الجمع اثنان
وذهب ابو حنيفة والشافعي الى انه ثلثة وهو المختار **قال الشارح رضي الله عنه** الكلام في مذهب علماء الاصول
والمصنفين فيه في هذه المسئلة منقول نقل امام الحرمين ذهب ذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة وهو مذهب معزى الى ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم ولم ينقل عنهما نص على ذلك ولكن من الناقلين مذهب ابن عباس من مصيره الى ان الاخوين
لا يحجبان الام عن الثلث الى السدس لان المذكور في كتاب الله تعالى الاخوة ومذهب للناقلين مذهب ابن مسعود من مصيره الى
ان الثلثة ان اموا رجلا اصطفوا خلفه وان اقتدى رجلان برجل وقف احدهما عن يمينه والاخر عن شماله لا يصطفان
ولا الامام وظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه في تفريعه للاصول انه الى هذا وذهب ذاهبون الى ان اقل الجمع اثنان
والاستاذ ابو اسحق مال الى هذا وحق هذه المسئلة ان يبين العقود على معرفتها ما لم يسهلها فان المقصود منها ليس
بدرج وذكر بعد انه لا يعصم في التمسك بقوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان هذه صورة غير محل الخلاف ولذلك لا يتمسك
بالضمير المتصل والمنفصل لقول القائل نحن فعلنا وهذا ايضا مستثنى عن محل الخلاف وانما الخلاف في حمل الرجال على
الرجلين والمسلمين على مسلمين قال والذي اراه انه لا يمتنع اللفظ رد معنى اللفظ الى اثنين ولا الى ثلثة ولكن لا يستوي رد
الرد الى اثنين ومن الرد الى ثلثة بل الرد الى ثلثة اقرب من الرد الى الظهور فاثنين من ظهور مستند التاويل فلم يستند عن
الرد الى الثلث والرد الى رجل واحد ليس بدعا لكنه ابعد من الرد الى اثنين ثلثة وقال الغزالي صرف العموم الى غير الاستغراق
جائز وهو مصادر واما صرفه الى اقل الجمع عن جائز فلا بد من بيان اقل الجمع وقد اختلفوا فيه فقال عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم
انه اثنان وبه قال مالك وجماعة وقال ابن عباس والشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهم انه ثلث والخلاف في ان لفظ الفقراء والمساكين
يطلق على الثلاثة وما زاد حقيقة وهل يطلق على الاثنين حقيقة ام لا واختار القاضي ان اقل الجمع اثنان وسئل الغزالي الى
ان الجمع المذكور حقيقة في الاثنين الثلثة فانه قال قد يقول القائل لامرأته لا تتبرجين للرجال وربما يريد به رجلا واحدا
قلنا ذلك استعمال لفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد وذلك ليعلق غرض الزوج بجنس الرجال لا انه عنى بلفظ الرجال الرجل
واحدا واما اذا اراد رجلين او ثلثة فقد ترك اللفظ على حقيقته قال الشيخ ابو اسحق اقل الجمع ثلثة واذا ورد الجمع
او المنكر ودل الدليل على انه لم يرد به الجنس فاقل ما يحمل عليه ثلثة ومن اصحابنا من قال اثنان وهو قول المحققين
والقاضي ابي بكر من المتكلمين وابي بكر بن داود ومالك وقال صاحب المعتمد لفظ الرجال يفيد ثلثة حقيقة ولا يفيد اثنين
حقيقة وقال المازري للناس فيه قولان في اقل الجمع احدهما انه ثلثة وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه وذكر انه مذهب ابي حنيفة
ايضا وتردد ابن خويز منداد فيما يضاف الى مالك في هذا ... انه اثنان لاجل مصيره الى حجب الام من الثلث الى السدس
والثاني ان اقل الجمع اثنان لانه قال في المعتبر ... انه يلزمه ثلثة دراهم واضيف الى عثمان بن عفان وزيد بن ثابت رضي الله عنهما

... أن أقل الجمع اثنان وأضيف إلى ابن عباس وابن مسعود أن أقله ثلاثة وأضيف إلى الخليل وسيبويه
أنه اثنان وبه قال أبو الطيب ووافق الغزالي صاحب المعتمد ثلاثة اختيارا وقال أبو الخطاب الحنبلي أقل الجمع ثلاثة
نص عليه في رواية صالح وحنبل وبه قال أبو حنيفة وحكي عن أصحاب مالك وابن داود ونفطويه وابن الباقلاني ...
أنه أقله اثنان وعن الشافعية [illegible] وأما صاحب الأحكام فبعدما صار إلى التوقف بعد نقله المذاهب كما شرحناها
وقال ابن الحاجب يصح إطلاق الجمع على الاثنين مجازا وبالعكس حقيقة وقال الإمام يصح للواحد والخلاف في ...
وضمائر الغيبة لا في لفظ ج م ع ولا في نحن فعلنا **قال المصنف رضي الله عنه** واعلم أن فائدة هذا الخلاف في
المسائل الأصولية أن جواز التخصيص عند قيام المخصص إلى الاثنين يتفرع على هذا الأصل فإذا قال له عندي دراهم
أو [illegible] فأقل ما يدل عليه [illegible] يتفرع على هذا الأصل **قال الشارح** أعلم وفقك الله تعالى أن متن الكتاب
غني عن الإيضاح والشرح والوجوه التي تمسك بها المصنف للدلالة على أن أقل الجمع ثلاثة ضعيفة أما الأول
فلم لا يجوز أنهم فصلوا بين التثنية والجمع وذلك الفصل عائد إلى أن التثنية نص في الاثنين والجمع ظاهر فيه [illegible]
لذلك وأما الثاني فلا نسلم أنه لا يجوز ذلك وذلك لمراعاة المناسبة بين النعت والمنعوت لفظا وأما الوجه الثالث
فهو ممنوع بما دفع به الأول وأما المعارضات والأجوبة عنها فظاهرة في المتن والحق أنه إذا صح النقل عن الخليل
وسيبويه في المباحث اللغوية فلا يعدل عنهما وإلا فالتوقف فإن الأدلة من الطرفين متكافئة قوة وضعفا [illegible]
تنبيهات الأول قدح بعضهم في قول المصنف أن ذلك راجع إلى موسى وفرعون لأن المراد من هذه المعية المعية
بالنصر ولا يليق ذلك بفرعون وجوابه المنع فإن المراد بالمعية ليس المعية بالنصر بل المراد كما دل النص عليه [illegible]
والثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما لا يتمسك به لما سبق أنه خارج عن محل النزاع قاله المازري **تنبيه** قال ... في
الاثنين ... [illegible] لفظ الجمع عند النحاة فإنه لا يفضي إلى الغلط واللبس بخلاف ما إذا كان في الاثنين [illegible]
فإنه قد يفضي إلى اللبس والغلط [illegible] الثالث أن الحديث المذكور مطعون في
صحته الرابع الجواب عن إشكال عرض لبعضهم وأنه قال ... [illegible] ورد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لهم
جواب وهو أن الخلاف في هذه المسألة غير مضبوط ولا متصور [illegible] أن نفرض قولهم أقل الجمع اثنان في صيغ الجمع التي
هي ج م ع [illegible] ... إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها من الأوضاع اللغوية وإن كان
الخلاف في مدلول هذه الصيغ فإن مدلول هذه الصيغة كلها جمعا وصيغ العموم قسمان جمع قلة وجمع كثرة واتفق النحاة
على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة قال صاحب المفصل وقد يستعمل
واحد منهما مكان الآخر وتفسيرهم بالاستعارة يقتضي أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر مجازا وأن جمع الكثرة
موضوع لما فوق العشرة وإذا استعمل فيما دون العشرة كان مجازا ويعود موضع الخلاف إن كان جمع الكثرة فلا يستقيم
لأن أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيهما مجازا والبحث في هذه المسألة ليس في المجاز
فإن إطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه إنما الخلاف في كونه حقيقة بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه وإرادة الواحد
مجازا فكيف الاثنين وإن كان الخلاف في جمع القلة فهو متجه لأن موضوع العشرة فما دونها فيجوز أن يقال أقله اثنان لكنه لا يجوز
أن يكون مرادهم بقولهم أقل الجمع اثنان جمع قلة وذلك لأنهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة فدل ذلك على أن مرادهم في
المسألة ليس حصرها في جمع القلة هذا ما قاله المعترض والجواب الحق عن ذلك أن أقل الجمع ثلاثة أو اثنان لا يتوقف على الإطلاق
سواء كان ذلك جمع قلة أو جمع كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة وأما جمع القلة فهو يصدق على ما فوق
العشرة وإن ساعد على ذلك بعض الأدباء فلا كلام والأدبي خالف فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع
على الإطلاق لغة ولا يمكن أن يدعى إجماع الأدباء على خلاف ذلك والله أعلم **قال المصنف رضي الله عنه المسألة
الثالثة** الجمع المنكر يحمل عندنا على أقل الجمع وهو الثلاثة خلافا للجبائي فإنه قال يحمل على الاستغراق قال الشيخ
أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ومن أصحابنا من قال إن الجمع المنكر يقتضي الاستغراق كالمعرف قال المازري في شرح البرهان

ومن العلماء من ينكر دلالة الجمع المنكر على العموم ومنهم من يثبته وقال صاحب المعتمد حكي في ... قاضي القضاة في الشرح ...
على أن رجالا لا يحمل على الاستغراق من جهة الحكمة وعند أبي هاشم يحمل على ... إذا تجرد عن القرائن احتج المصنف
... بأن رجالا يصح نعته بثلاثة وأربعة وخمسة ورجال المنعوت مشترك بين الأعداد التي هي ضعيف لها والدال على القدر
المشترك لا دلالة له على شيء من الخصوصيات لما مر غير مرة فإذن لا دلالة للفظ رجال على الجمع الذي هو القدر المشترك بين سائر
... المجموع الذي هو عبارة عن كل واحد واحد من أفراد العدد الذي يكون كل واحد منها جمعا خاصا من غير دلالة على
... من جمع وهو المدعى هذا غاية ما يمكن تقريره من كلام المصنف وهو ضعيف وبيان ضعفه من وجوه الأول أن كل واحد
من الأعداد نعت لرجال ولا نسلم أنه يلزم من كونه نعتا لرجال أن يكون رجال قدرا مشتركا بين سائر تلك الأعداد
ذلك لكن يلزم مما ذكرتم على تقدير التسليم أن لا يكون رجال دالا على شيء من الخصوصيات بل يكون دالا على القدر
المشترك فقط ولكن لم قلتم إنه يلزم من ذلك أن لا يحمل على الاستغراق من جهة الجملة فإنه لا يلزم من عدم الدلالة
... عدم الحمل وليس ما ذكر من الدليل على محل النزاع وذلك لأن محل النزاع الحمل وليس محل النزاع الدلالة
... فما هو محل النزاع ما قام الدليل عليه وما قام الدليل عليه ليس محل النزاع ويعضد الدليل بالحموع
... فإنك تقول جاءني الرجال الأربعة أو الخمسة ومرتبته العدد لا يخصص الاشتراك والمعتمد في المسألة أن
... أن يدعى في الجمع المنكر العموم الاستغراقي وهو خلاف وضع اللسان أو يدعى من حيث الحمل من حيث الحكمة وهو
... لأن وجوب الحمل عند الإطلاق إما لوضع اللفظ بإزائه أو لا لوضع اللفظ بإزائه والقسمان باطلان أما الأول
فظاهر وأما الثاني فلأنه يستلزم حمل اللفظ على المجاز من غير قرينة لأن الأصل عدمها وذلك باطل ولا يقال
... الحكمة كافية لأنا نقول لا نسلم أن الحكمة تقتضي ذلك وعلى الخصم بيانه ثم هو مع ذلك يستلزم التعارض
وهو ممتنع وأما شبهة الجبائي فضعيفة جدا وتوجيهها على ضعفها أن يقال هذه الصيغ حقيقة فيما يصدق عليه أنه
جمع كثرة فإذن لا خفاء في هذا البعض في حمله على جميع حقائقه أولى من حمله على بعضها إذ ليس البعض أولى من البعض
... أنا لا نسلم أن له حقائق مختلفة بل حقيقة واحدة وهو ما يصدق عليه أنه جمع وإنما نعنيه الثلاثة
لأنه أقل الجمع وله شبه أخرى ركيكة مذكورة في كتاب العمد من أراد الاستقصاء فليطالعه **قال المصنف
رحمه الله المسألة الرابعة** قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة إلى آخرها **قال الشارح
رحمه الله** أعلم وفقك الله تعالى أن هذه الآية وهي قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة تمسك بها بعض
الشافعية في أن المسلم لا يقتل بالذمي وقال الذمي من أهل النار والمسلم من أهل الجنة فلا يستويان في شيء أصلا لأن
نفي الاستواء يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه فهي إذن عامة في نفي الاستواء من جميع الوجوه فلو قتل المسلم بالكافر
لحصل بينهما الاستواء في القصاص بينهما واللازم منتف فالملزوم مثله أن الآية عامة في النفي فنسب إلى الشافعي
... عموم هذه الآية وأما الحنفية فمنعوا عمومها قال صاحب المعتمد اعلم أن الشافعية من استدل بقول
الله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة على المنع من قتل المسلم بالذمي لأنه لو قتل به كما يقتل الذمي بالمسلم وكما
يقتل المسلم بالمسلم لكان قد سوينا بين الذمي والمسلم مع أن أحدهما من أصحاب النار والآخر من أصحاب الجنة والآية تمنع استواءهما
في جميع الصفات وقال صاحب الأحكام نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة
يقتضي نفي المساواة في جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم خلافا لأبي حنيفة فإنه قال إذا ارتفع التفاوت ولو
من وجه واحد كفى بالعمل بالآية وكذلك نقل ابن برهان وابن الحاجب والمصنف مع صاحب المعتمد في اختيار مذهب
أبي حنيفة واختار عدم عموم الآية واحتج على ذلك الأصح أولا أن نفي الاستواء أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه أو من
بعض الوجوه لأن نفي استواء الشيئين ينقسم إلى نفي استوائهما من كل وجه وإلى نفي استوائهما من بعض الوجوه قطعا
والمنقسم إلى قسمين مشترك بين كل واحد منهما والدال على المنقسم المشترك بينهما والدال على القدر المشترك لا دلالة له
على الخصوصيات أصلا لما مر غير مرة فإذن لا دلالة له لنفي الاستواء على نفي الاستواء من كل وجه ولا من بعض الوجوه ...

وهو المدعي الوجه الثاني انه اما ان يعتبر في مفهوم الاستواء المساواة مساواة الشيئين في جميع الوجوه او بعض الوجوه لا سبيل
الى الثاني فتعين الاول فان انتفا الثاني فهو انه لو كان المعتبر في المساواة المساواة من وجه لكان كل شيئين متساويين لان بين
ضرورة تساوي كل شيئين في بعض الوجوه ولو في سلب ما عداهما عنهما واذا صدق على كل شيئين انهما متساويان وجب ان يكذب على
كل شيئين انهما غير متساويين فان المتساويين وغير المتساويين متناقضان عرفا فلا بد من تكذيب احد القائلين بالتساوي
او عدم التساوي بادر الى الاستعمال الاخرى ولا يصدق على شيئين انهما غير متساويين واللازم باطل فالملزوم مثله فتعين
ان يكون المعتبر في مفهوم الاستواء والمساواة من جميع الوجوه فصيغة يستويان يصدق فيها لا يستويان ويستويان لا
يصدق الا اذا صدق الاستواء من جميع الوجوه كما قررناه ونقيض الموجب الكلي هو السالب الجزئي فاذن نفي [illegible] بنفي
للاستواء من كل وجه لا يستويان من بعض الوجوه فلا يستقيم التمسك بالاية ودعوى عمومها لما بينا انها ليست بعامة هذا تمام تقرير
ما اختاره المصنف واعلم ان هذا ضعيف اما الوجه الاول فممنوع ومتعارض والمعارض اما المنع فهو انا نقول الدليل على
القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات في طرف الوجود اما في طرف السلب العدم فممنوع وسند المنع انك اذا قلت
الحيوان موجود في الدار لا يدل هذا الكلام على خصوص حيوان لكونه ناطقا او صاهلا وبالجملة فلا نقرر ان الحيوان في
سياق النفي يعم وفي سياق الاثبات لا يعم وهذه نكرة في سياق النفي واما المعارض فبيانه انا نقول ان لا دخلت
على الاستواء والاستواء اعم من الاستواء من كل وجه او من بعض الوجوه ضرورة صحة انقسام الاستواء الى القسمين
والمنقسم الى القسمين اعم من كل واحد منهما فالنافي للاستواء نافي للمطلق وهو نفس الاستواء ويلزم من انتفائه انتفاء
كل فرد مما صدق عليه المطلق جزما فالدال على انتفاء نفس الاستواء دال على انتفاء كل واحد من الخصوصين فبطل
ما ذكر وهو انه دال على القدر المشترك فالدال عليه لا دلالة له على الخصوصيات وفيه اشكال من وجه اخر وهو انا نمنع
ان لا يستويان نفي الاستواء وهو اعم من نفي الاستواء من كل وجه وهذا لان كلمة لا دخلت على الاستواء والاستواء لا يصدق
الا على المتساويين من جميع الوجوه على ما تقرر في الوجه الثاني والاستواء من جميع الوجوه اخص من نفس الاستواء فبطل احد
المقدمتين من احد الدليلين وبيانه ظاهر واما الوجه الثاني فمتعارض وبيان التعارض هو انا نقول لا نشترط في صدق
التساوي الاستواء في جميع الوجوه وبيانه انه لو اشترط ذلك لما صدق التساوي على شيئين اصلا لاستحالة التساوي
في ابنه للتعين واذا كذب التساوي على كل لزم ان يصدق على كل شيئين انهما غير متساويين فانهما نقيضان عرفا واللازم
منتف واذ قد تبين فساد كل واحد من الوجهين قال صاحب التحصيل وللقائل ان يقول كل من الوجهين متعارض ولا ينتفي
عنه الا بان يعتبر في تناقض قولنا يستويان وقولنا لا يستويان من كل وجه هذا ما قاله وقد بينا نحن تعارض الوجهين
المذكورين واما قوله لا ينتفي عنه الا بان يعتبر في تناقض قولنا يستويان ولا يستويان دخل ما فيه الاستواء هذا كلام ظاهر
وهو انه تدفع التعارض بان يعتبر في تحقق تناقض يستويان ولا يستويان في شي واحد بعينه يدعى فيه الاستواء وعدم
الاستواء وقد حصل ذلك في المنطق وهذا يدفع التعارض ولكنه يدفع كل واحد من الوجهين المتعارضين ولا يفسر به كلام المصنف
بل يدفعه ايضا وياتي كلامه ظاهر وقال صاحب التنقيح الشي لا يستوي غيره مطلقا والا لاتحدا ولا يباينه مطلقا والا
لما اشتركا في المحكومية فاذن لا بد من تقييد التساوي بما فيه التساوي فاذا لم يذكر بقي مجملا قال بعضهم معنى كلام التحصيل
وهو قوله كلا الوجهين متعارض بان الاحتمالات في لفظ الاستواء الاستواء في الكل او في البعض محتمل واعترض هذا القائل على
كلام صاحب التنقيح فقال قوله الشي لا يساوي غيره مطلقا والا لاتحد الكلام يقتضي نفي المتساويين والمماثلين مطلقا وقد
اتفق العقلاء على ان المثلين متساويان وفي الاحكام الشرعية كوجوب صلاة الصبح يوم السبت ويوم الاحد وكسائر الامثال
عقلا فلو شرط في المثلين الاتحاد لانتفت الامثال لانها حينئذ واحد والواحد ليس مثلين فيكون ليس من شرط التساوي التساوي
من كل وجه حتى النعت بل لا بد من المباينة في النعت وحينئذ لا يعم قوله لا يستويان في كل شي لان الخصم لا يدعيه واعلم ان تفسير كلام
صاحب التحصيل تفسير فاسد وقد تبين ذلك من شرحنا لكلامه واعتراض على صاحب التنقيح اعتراض ساقط يعلم سقوطه من فهم
كلام صاحب التنقيح وذلك لان صاحب التنقيح قال الشيئان لا يتساويان من جميع الوجوه والا لاتحدا ومعناه انه لا شرط في تساوي

الشيئين تساويهما من كل وجه لانا لو شرطناه ذلك يلزم اتحاد الشيئين وهو محال فان لزوم ذلك انا نتكلم على تقدير
الاشتراط في تساوي شيئين تساويهما من جميع الوجوه وجملة الوجوه ما به التعين فيتساوى الشيئان في نفس الامر
حتى يرد عليه ما ذكر المعترض انا نقول لا يشترط في تساوي شيئين تساويهما من كل وجه اذ لو اشترط ذلك يلزم الاتحاد
المذكور فهو ينافي الاشتراط المذكور والمعترض انه بعيد وبينته والحاصل انه لم يفهم المعترض الفرق بين دعوى الشي
في نفس الامر وبين دعوى الشي في نفس الامر وهذا الغلط نشأ من عدم الدربة بقوانين علم النظر **قال المصنف**
رضي الله عنه المسألة الخامسة اذا قال الله تعالى يا ايها النبي فهو خطاب يخص النبي صلى الله عليه وسلم
لا يعم الامة عند اصحابنا وذهب ابو حنيفة واحمد واصحابهما الى انه يعم الامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق
نقل ذلك صاحب الاحكام واما الدليل على صحة المختار فظاهر **قال المصنف رضي الله عنه**
المسألة السادسة اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث الى اخرهم **الشرح** اعلم ان لفظ الناس
يتناول المذكر والمؤنث اتفاقا ولفظ الرجال لا يتناول النساء ولفظ النساء لا يتناول الرجال والعكس والخلاف في نحو لفظ المؤمنين
واما لفظ من الشرطية فمتناول للمذكر والمؤنث عند الاكثرين خلافا لبعض الاصوليين اعلم انه اذا افرد
عن الذكور والاناث يجوز التعبير عن الصنفين بعبارة الذكور [illegible] ولا شك انه مستعمل في المجاز لانا
لو اشتمل يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والاشتراك راجح على المجاز لما مر **قال المصنف**
رحمه الله المسألة السابعة اجاب لم يكن اجراء اللفظ على ظاهره الى اخرهم **الشرح** قال رضي الله عنه
اعلم وفقك الله تعالى بان هذه المسألة هي المشهورة بان المقتضى لا عموم له وصورة المسألة اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره
الا بتقدير اضمار وهناك امور يصلح كل واحد منها للاضمار فلا يضمر الكل وهذا معنى قولهم ان المقتضى لا عموم له
ومن امثلة المسألة قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان الحج ليس نفس اشهر معلومات فلا بد من تقدير وهو وقت احرام
الحج او افعال الحج ومن امثلتها قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال الشيخ الموفق
يجوز ان يريد به رفع الاثم ويحتمل ان يكون المراد به نفي الحكم ولم يجز لو احد منهما كما ذكر وهو محال عند بعض اصحابنا ولا يجوز حمله
عليهما والا يلزم زيادة الاضمار ومن اصحابنا من تجاهل وقال يحمله عليهما لانه اعم فائدة ومنهم من قال لا يحمله
على الحكم لانه مختلف فيه والاثم غير ثابت فلا حاجة الى حمله عليه قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي وهذا كله غلط وعندي
ان من هذا القبيل قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي ثم ادعى ان
العموم في هذا يكون في جملة اللفظ لانه نكرة في سياق النفي وفيما ذكره نظر قال الغزالي قوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطأ والنسيان يقتضي بالوضع رفع الحكم لا على الاطلاق بل الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع ارادته
بهذا اللفظ فقد كان يفهم قبل الشرع قول القائل رفعت عنك الخطأ والنسيان انه رفع حكمه وهو المواخذة
بالذم والعقوبة وليس بعام في جميع احكامه من الضمان ولزوم القضاء ولا هو مجمل بين المواخذة الراجعة الى الاثم بالاخرة والى
احكام الاخرة دون الغرم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم واما قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام
لمن لم يبيت الصيام بالليل فهو معلوم من عرف الشرع نفي [illegible] وقال المعتزلة مجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم وقال القاضي هو
مجمل لتردده بين نفي الكمال ونفي الصحة وذلك لان القاضي نفي الاسماء الشرعية [illegible] صياما صحيحا
او كاملا وليس البعض اولى من البعض فيلزم الاجمال واختار الغزالي انه ظاهر في نفي الصحة مجاز في نفي الكمال واختار
صاحب الاحكام ان قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ليس بعام والمضمر فيه حكم ما عرف [illegible]
واذ قد احطت علما بالمذاهب المنقولة في المسألة سهل عليك توجيه ما ذكر في المتن والله اعلم **تنبيه** اعلم ان قوله
لا بد وان يقول رفع عن امتي حكم الخطأ [illegible] ذلك الحكم اما ان يكون في الدنيا الى اخره فلنا المضمر [illegible] صرح باضماره وهو
حكم الخطأ وهو اسم جنس مضاف فيعم ولك ان تمنع ما ذكره وتجعل ما ذكرناه سند المنع وبهذا ظهر ان المضمر ان كان لفظا واحدا
عاما عم والا فلا **تنبيه ثان** اعلم ان صاحب الاحكام اجاب عن قوله اضمار الجميع اولى لبطلان القسمين الاولين بانا لا نضمر

...لا يمكنا في تعيينه الى الشارع فانه يدفع ما ذكره فان قيل بل يمكن الاحتمال وهو خلاف الاصل قلنا بل يلزم الاضمار وهو ان الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل وما ذكرناه اولى الفرع ان قلنا ان المقتضي له عموم فيعم الكل وان قلنا لا عموم له فلا ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال فنقل الشرع عند الغزالي او يضمر حكم من غير تعيين على ما اختاره صاحب الاحكام.

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثامنة المشهور من انه اذا قال لا اكل فانه يعم جميع المأكولات الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان صورة المسئلة الفعل المتعدي على ما دل عليه صريح لفظه فانه قال الفعل المتعدي الى مفعولاته اختلفوا في انه بالاضافة الى مفعولاته هل يجري مجرى العموم فقال الشافعي رضي الله عنه لا عموم له حتى لو قال والله لا اكل ونوى طعاما بعينه لا يقبل ولو قال ان خرجت فانت طالق ثم قال اردت مكانا بعينه لا يقبل ولو قال ان خرجت فانت طالق ثم قال اردت مكانا بعينه لم يقبل ولذلك لو نوى بالاكل المأكول بعينه ثم قال والاظهر عندي جواز نية البعض وانه جار مجرى العموم واعلم ان هذه العبارات على اطلاقها بان الفعل المتعدي الى مفعولاته في سياق النفي او الشرط واما في سياق الاثبات فلا وقال صاحب الاحكام الفعل المتعدي كقوله ان اكلت فانت طالق هل يجري مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته اختلفوا فيه فاثبته اصحاب القاضي ابي يوسف ونفاه ابو حنيفة ويظهر فائدة الخلاف في انه لو نوى به مأكولا معينا دل عند اصحابنا حتى انه لا يحنث باكل غيره وهذه العبارات بينهم ما نبهنا عليه والعبارة الصحيحة عبارة ابن الحاجب فانه قال الفعل المتعدي في سياق النفي والشرط مثل والله لا اكلت او ان اكلت يقتضي علي عامة مفعولاته عند المحققين فيقبل التخصيص وقال ابو حنيفة لا يقبله واعلم ان القاضي عبد الوهاب قال الفعل في سياق النفي هل يعم كالنكرة في سياق النفي ولم يقيد بالمتعدي وهذا هو الاطلاق العام عن جميع صور الخلاف في هذه المسئلة والدليل عام فلا فرق بين المتعدي واللازم في هذا الحكم والخلاف فيهما على السواء واعلم ان دليل المصنف واضح وحاصله ان نية التخصيص لو صحت فاما ان يصح في الملفوظ او في غير الملفوظ والقسمان باطلان اما الحصر فضروري واما بطلان القسم الاول فلان الملفوظ هو المصدر والمصدر هو اللفظ الدال على الماهية والماهية من حيث هي هي لا تعدد فيها فليست بواحد ولا كثير والكثرة والوحدة ضدان زائدان على الماهية وما لا تعدد فيه لا عموم له وما لا عموم له لا يقبل التخصيص واما بطلان القسم الثاني فلان الماهية كما انها تتعدد بحسب العوارض اللاحقة لها من خارج نحو العوارض اللاحقة للاكل بحسب المأكولات المختلفة والعوارض اللاحقة بحسب الزمان والمكان ولا شك انه لم يوجد في مسئلتنا لفظ دال على الماهية بعدد عارض من هذه العوارض فهو اذن غير ملفوظ فهو لا يقبل التخصيص باعتبار هذا القسم وهو غير الملفوظ لانا اجمعنا على انه لا يقبل التخصيص بحسب العوارض اللاحقة من الزمان والمكان فان نوى زمانا معينا للاكل او ظرفا معينا فوجب ان لا يقبل التخصيص على كل معين قياسا عليه بجامع الاحتياط في تعظيم اليمين لكان المناسبة واعلم ان ما ذكره المصنف نصرة لمذهب ابي حنيفة هو الى الجدل اقرب وبيانه هو انا نقول لا نسلم انه لا يقبل التخصيص في اللفظ قوله الملفوظ هو المصدر قلت نعم في سياق النفي والمصدر لا عموم له اثباتا واما في طرف السلب والنفي فلا نسلم وهذا لانه نكرة في سياق النفي فيعم لما سبق من القاعدة سلمنا انه ليس بعام لكنه يقبل التقييد لم قلتم انه ليس كذلك سلمنا ذلك ولكن لم قلت انه لا يقبل التخصيص باعتبار غير الملفوظ واما القياس على الظرف فانما يتم اذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه فرق وهو ممنوع وبيان الفرق من وجهين الاول ان دلالة الفعل على المفعول اقوى دلالة على الظروف وبيانه من وجوه ان كل فعل يستدعي مفعولا قطعا ولا كذلك الظروف فانه لا يستدعيها الا فعل المحدث دون القديم الثاني ان المفعول مقصود للفاعل جزما دون الزمان والمكان على انا نقول ان كل القيد لا يحتمل له

قال المصنف رضي الله عنه حمل الشافعي الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان حاصل جواب الحجة المذكورة الفرق وبيانه ان قوله ان اكلت اكلا ليس مصدرا على الحقيقة بل هو منكر والمنكر قابل للتعيين بخلاف قوله ان اكلت فانه يدل على المصدر وقد سبق ان المصدر لا دلالة له الا على الماهية الكلية التي لا تعدد ولا عموم فلا تقبل التخصيص وقد اتضح بعض هذا الجواب بما سبق **تنبيهات** الاول اعلم ان صاحب التحصيل خالف صاحب المحصول في دعواه انه مذهب ابي حنيفة

ونقص دليله بالعرف وقال صاحب التنقيح بعد ما احتج الاضاف بمنع الجري على شرط الاختصار ولا دليل [illegible] تجانب به تعاين المفعول به على الزمان والمكان ظاهر التكلف فان المفعول به من مقومات الفعل في الوجود [illegible] الوجودين مع الذهن والخارج معا فلا لا مفعول وكلا الا ماكول له محال ولا كذلك في الذهن فيفهم ماهية الفعل بدون المفعول [illegible] ولا الاكل والضرب فاذن الزام الاكل الزام الفعل في محل مخصوص فاذن خصوص التعلق بالفعل يدخل [illegible] العموم بمعنى اللفظ ضرورة ولا كذلك الزمان والمكان فانهما ليسا من مقومات وجود الفعل ولا من لوازم ماهيته [illegible] من لوازم وجوده بل هما من لوازم الفعل المحدث ولهذا ينفك فعل الباري تعالى عن الزمان والمكان دون فعل المحدث [illegible] دون الماكول لازم لمسمى ماهية الاكل دون الزمان والمكان فانه لا يلزم الا في شرط النية انما تؤثر في تخصيص احاد الاكلات [illegible] وشمول الكلي لاحاد الجزئيات شمول عقلي بمعنى بالحال فاللفظ الموضوع للكلي الشامل يحتملها من طريق التضمن وان لم يكن مشتملا لها بالعدد وضعا ويشهد له كما لو اكده بالمصدر فقال اكلا وقوله ليس ذلك مصدر يخالف اهل اللسان اجمع واعلم ان ما ذكره عن العرف صحيح واما قوله الاكل ماهية كلية وله جزئيات والنية تؤثر في تخصيص احاد الاكلات صحيح وقوله بالحال [illegible] الى احد مسمى الحال على اصطلاح المتكلمين وهو كل كلي بمعنى ان نفس تصوره لا يمنع وقوع الشركة فيه وهو في الحال عن المعلل والقسم الثاني الحال المعلل وهو كالعالمية المعللة بالعلم واما قوله الكلي الشامل للجزئيات يحتملها بطريق التضمن فان كان مراده ان الكلي العام جزء من الخاص فهو باطل قطعا وان اراد العكس فهو صحيح وحاصل هذا الكلام ان الاكل مفهوم كلي له جزئيات والنية تؤثر في تعيين ذلك هو يعود الى تقييد المطلق فان اللفظ الدال على المعنى الكلي يقال له المطلق **التنبيه الثاني** اعلم ان الغزالي نقل عن اصحاب ابي حنيفة ان مستندهم في هذه المسئلة انه من قبيل المقتضى ولا عموم له لان الاكل يستدعي مأكولا بالضرورة لا ان اللفظ تعرض له فما ليس بمنطوق لا عموم له فالمكان للخروج والطعام للاكل والالة للضرب والوقت للفعل والحال للفاعل فلو قال انت طالق وقال اردت ان خرجت الدار او يوم الجمعة لم يقبل ولذلك لو قال انت طالق ونوى عددا لم يجز وجوز اصحاب الشافعي رضي الله عنه ذلك والانصاف ان هذا ليس من قبيل المقتضى ولا هو من قبيل الوقت والحال فان اللفظ المتعدي الى مفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه واما الحال فضرورة وجود الاشياء ولا تعلق لها باللفظ وهو ضرورة تصديق الكلام كقوله لا صيام او ضرورة وجود المذكور كقوله اعتق عبدك عني ونقل ان يستدعيم ان النية انما تؤثر في الملفوظ به ولا تؤثر لا في اللفظ ولا في عارضه والماكول ليس بملفوظ به ولا تؤثر فيه النية والمعتمد انه لو لم ينو شيئا يحنث باكل اي طعام كان **قال المصنف رحمه الله المسئلة التاسعة** قال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكايات الاحوال يجري مجرى العموم في المقال الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان القضية الواقعة اذا احتمل وقوعها على وجوه ان الشارع سئل عنها فاطلق الجواب ولم يستفصل دل ذلك على العموم وانه يجري مجرى قوله يجوز ذلك كيف وقع مثاله ان غيلان اسلم على عشر نسوة فقال صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يستفصل وذلك لانه احتمل ان يكون العقد عليهن وقع معا ويحتمل ان يكون على الترتيب فلما اطلق الجواب من غير استفصال دل ذلك على جواز امساك الاربع على كل حال وذلك يجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم يجوز امساكهن مع الجمع والترتيب هذا ما قاله الشافعي رضي الله عنه وقال امام الحرمين فيه نظر عندي وذلك لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم علم تصوره الواقعة فلهذا لم يستفصل ولا يكون ذلك كالعموم في المقال ونظر المصنف في النظر المذكور وقال صاحب التنقيح [illegible] اورد هذا السؤال اعلم انه قال بعضهم ان هنا ما نقض ما نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ان الحال اذا تطرق اليه الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط به الاستدلال ومرام هذا الشخص دفع التناقض بان الاجمال تارة يكون في الدليل وتارة يكون في محل الحكم والاول يسقط الاستدلال دون الثاني ولا حاجة الى دفع التناقض فانا نمنع اولا صحة النقل عن الشافعي كما ذكره سلمنا ذلك ولكن لا مناقضة بين الكلامين فان الاول محمول على استفصال الشارع والثاني كون الواقعة في نفسها لم يستفصل بل فعلا محتمل لوجوه بخلاف الحكم فاذا فلا استدلال لاجل الواقعة كما نقل انه صلى في الكعبة او فعل فعلا عاما كما سيأتي ان شاء الله تعالى فيتطرق الاحتمال الى الافعال

ولا يا نفر والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه** العطف على العام لا يقتضي العموم الى آخرها **الشارح قال رضي الله عنه**
اعلم رحمك الله تعالى ان هذه المسئلة مثلث من مسلم جزئيه من الفروع وهي ان المسلم لا يقتل بالذمي عند الشافعي رضي الله عنه
خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه واحتج بعض اصحاب الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده
وتمسكوا بالعموم فقوله لا يقتل مسلم بكافر فقال اصحاب ابي حنيفة لو كان ذلك عاما لكان قوله ولا ذو عهد في عهده ايضا
عاما لان العطف يقتضي تشريك المعطوف والمعطوف عليه في ذلك واجيب بالمنع وذلك لان العطف انما يقتضي التشريك في اصل
العام والخاص جائز فهذه ثمرات هذه المسئلة وجعلت قاعدة كلية اصولية ومثله من مذهب اصحابنا بقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبعولتهن احق بردهن فانه عطف الخاص على العام وذلك لان بعولتهن احق بردهن خاص
بالرجعيات وقوله المطلقات عام واختار صاحب الاحكام مذهب اصحابنا واختار ابن الحاجب خلافه واحتج عليه
بان قوله ولا ذو عهد في عهده معناه بكافر لانه لو لم يقدر شيء لامتنع قتله مطلقا وهو باطل واذ قد وجب الاول بالاجماع
يجب التعميم لانه الاول او بمعناه قالوا هو لتقدير خلاف الاصل علمنا ضرورته بالدليل وبعولتهن للرجعية والثاني
لانه يجب المطلقات قلنا هو كذلك لانه لا دليل للتخصيص قالوا لو كان كذلك لكان نحو قوله ضرب زيد يوم
الجمعة وعمرا معناه يوم الجمعة قلنا نلتزمه **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الحادية عشر** هل الحكم
ما دل عليه صيغ المخاطبة الى آخرها **الشارح قال رضي الله عنه** اعلم ان المدعى ان صيغ المخاطبة والمشافهة لا عموم
لها الا في الموجودين في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيرهم كقوله تعالى يا ايها الناس والى هذا ذهب اصحابنا
واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة وذهبت الحنابلة وطائفة من السلف والفقهاء الى تناول ذلك لمن بعدهم بعد ذلك من اهل
الاحكام والدليل عليه انها تتناول الحاضرين حقيقة ولا تتناول غيرهم الا مجازا ولان الخطاب مشافهة هو للانسان
الموجود الحاضر ومن لم يكن موجودا في عصره لا يتناوله فان قيل علم عموم ما علم من الاحكام وان كان بصيغ المشافهة
للحاضرين الموجودين في زمانه قلنا الحق انه علم ذلك بالضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم وذكر الناس طرقا اخرين
الاول التمسك بقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وبقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وبقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود وبقوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فانه
فائدة متى اراد التخصيص خصص ثم قال الامام المصنف ولقائل ان يقول لفظ الجماعة والناس والاحمر والاسود فلا يقتضي
تناوله لمن لم يكن حاضرا وانما التخصيص فيما يحتاج اليه ان لو جرى لفظ يوهم العموم وخطاب المشافهة لا يعم فلا يحتاج الى
التخصيص ومما ذكره نظر وذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة المتصورة وليست موضوعة للماهيات
المأخوذة موجودة في الخارج فالعرب وضعت لفظ الانسان للماهية المخصوصة وكذا الاحمر والاسود وغيرهما وذلك يعرف
بالرجوع الى اللغة واستعمال ارباب اللسان ما ذكره صيغ صدق المشتقات حقيقة كالمؤمن والكافر هل يتوقف على حالة صدور
من زيد او يصدق حقيقة وان كان لم يصدر منه الفعل وفيه خلاف مضى ولم يرد هذا الفعل الا الالفاظ المفردة الجامدة ولا يتعلق
للامر والنهي على المشتقات لقوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله تعالى والسارق والسارقة لان الاول يتعرض فيما اذا كان
المشرك محكوما ثم قال صاحب التحصيل فقوله تعالى يا ايها الناس خطاب مع الموجودين في العصر بمعنى انه اذا صار موجودا يصير
ما مورا الاول نا قص ما قرره من ان المعدوم يجوز ان يكون ما مورا بمعنى انه اذا صار موجودا اتصف بامورنا بالامر السابق
فيكون خطاب المشافهة للموجودين في عصره صلى الله عليه وسلم ولكل من يأتي بعده من بعد ذلك ولكن قوله من لم يكن موجودا
لا يلزم ايضا ما لا يستقيم لان الانسان في نفسه انسان اما والسواد سواد وجد او لم يوجد ولذلك قولهم كل انسان حيوان
صادق على الانسان وان لم يكن موجودا وقوله وذلك معلوم من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة فيه نظر لانا نقول
هذا كان معلوما في اول الاسلام للموجودين في ذلك الوقت ان هذا الخطاب عام لهم ولمن يأتي لكن علموا ثبوت
الحكم في حقهم بالضرورة ام حصل لنا العلم الضروري بعد ان حكم السلف علينا بهذا الحكم الاول ع و هذا الان يعد ان
لا يكون الخطاب مشافهة يتناول سوى الماضين لا يجب الا لم ما يستدرج للعرف الحكم فصلا عن العلم الضروري واما انا

مسلم لكن انما حصل لنا العلم بذلك من حكم السلف والصحابة بذلك ولكن يقول لهم من اين علموا والتابع في ذلك الوقت هذا اما
اورده والكل فاسد اما الاول فلان هذه المسئلة مفروضة في الكلام اللساني وذلك في النفساني واما الثاني فهو مبني على
ان المعدوم المركب شيء وان الماهيات غير مجعولة والاول مذهب المعتزلة في البسائط واما المركب فلم يذهب الى جعله سبيلا
لاحد منهم والحق ان الماهيات مجعولة وتقرر هذا على ذلك في العلوم العقلية واما قوله كل انسان حيوان وامثاله من الكلام
فله مفهومات بحسب الاصطلاح المنطقي وقد بيناه في اول الكلي وبحسب اللغة يتحرج على ان الالفاظ المفردة
وضعت للمعاني الذهنية او للمعاني الخارجية واما ذكره من النظر فمندفع ايضا لانا نقول حمل الصحابة وضع علم ضروري
ان النبي صلى الله عليه وسلم يدعي انه مبعوث الى الناس كافة وذلك من احواله وطلبه للاسلام او الحرب من كل احد ونعت الرسل والسرايا
الى سائر اقطار العالم وعلمنا ذلك من اقوال الصحابة رضي الله عنهم واتفاقهم الدلالة على ذلك وذلك نقله نقل السلف
الخلف عن السلف ويعضد ذلك بالايات والاحاديث والله اعلم قال امام الحرمين اذا الرسول صلى الله عليه وسلم رجلا من امته
بحكم فهل يتعدى الى ذلك الى غيره ام لا الحق ان دعوى المشاركة من جهة الصيغة باطل ودعوى الاشتراك من ناحية عمل الصحابة
وجملة الشريعة لا شك فيه وكذلك الخطاب لاهل عصره ثم قال الامام ان الاتفاق حاصل على كل واحد من المقاصد في الملتبس
جميعا ولا معنى لعدها من المختلفات هذا ما قاله وفي دعواه الاجماع نظر **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية**
عشر قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر الى آخرها **الشارح قال رضي الله عنه** اعلم ان
المختار المصنف عدم عمومه وتبعه اصحابنا والاكثرون قال ابن الحاجب قول الصحابي نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
يعم الغرر والجار خلافا للاكثرين لانه عدل عارف باللغة والمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره او قطعه
وهو اعترض على دليل المصنف قال صاحب التنقيح يجب ان يقال لو كان حاكيا لكان يسمى بيع الغرر منهيا عنه فلا يصدق قوله
نهى عن بيع الغرر مهما كان زيد لا اذا عرف انه يتعلق نهيه صلى الله عليه وسلم فيفيد العموم ضرورة وجود المتعلق في كل فرد
وكذا اذا قال قضى بالشفعة للجار حمل على المطلق ولم يحمل على جار مخصوص اما اذا قال قضى بالشفعة وقضيت بالشفعة
بعموا ثبات اصل الشريعة فيطلب الثبوت والحل لا بعمومه وهذا اقرب من كلام ابن الحاجب واعترض بعضهم عليه بان النهي عن
الخاص ليس نهيا عن المطلق واما اثبات الشفعة للجار المخصوص فهو اثبات للشفعة لمطلق الجار وهو الغرر المشترك بين افراده
ضرورة انه يلزم من اباحة الخاص اباحة القدر المشترك ولا يلزم من المنع من العام المنع من القدر المشترك وهذا الاعتراض
بناء ان لو كان ظاهر كلام صاحب التنقيح ما جعله المعترض وليس كذلك بل ظاهر كلامه يدل على التشريك في الحكم وهو ان الاعتماد على
نقل الراوي يقتضي انه اذا كان مطلقا يحمل على انه سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على الاطلاق
لو كان المروي نهيا او خبرا وليس مراده التشريك في العلم حتى يرد عليه الفرق بين النهي عن الخاص فانه ليس نهيا عن
القدر المشترك بخلاف اثبات الحكم الخاص فانه يقتضي اثبات الحكم للقدر المشترك واما الفرق بين النهي للمطلق ومطلق
النهي والانسان المطلق ومطلق الانسان يعلم انما دخله الالف واللام للعموم دون الثاني ومنعه بعضهم بناء
على ان الثاني مفرد مضاف فيعم واعلم ان الانسان المطلق انما يعم اذا لم يكن الالف واللام للدلالة على الماهية في هذا
الوضع ومفهوم كل واحد من اللفظين مشترك الاخرى التجرد عن سائر العقود والعوارض المشخصة **تنبيه**
واعلم ان لفظ قضى مطلق ولفظ الشفعة لا يتصور فيها العموم ههنا ولفظ الجار محل النظر والعموم اظهر
ويأتي المسائل في القسم الثاني ظاهر غير ان قولنا ان قولنا المفهوم لا عموم له اول عموم وفرع قولنا انه حجة فاذا ثبت
كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه اما عن جنسه فظاهر واما عن غير جنسه ففي نفيه الخلاف السابق فان
ادعى العموم المطلق وان ادعى العموم المقيد فسلم **قال المصنف رحمه الله القسم الثاني**
في الخصوص وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الى آخرها **الشارح قال رحمه الله** اعلم ان الناس ذكروا
في حد التخصيص عبارات فلننقلها جريا على العادة ثم نشرح كلام المصنف فنقول قال امام الحرمين التخصيص
افراد الشيء بالذكر في اصطلاح الاصوليين واللفظ الخاص يتبين عن امر محصور اندراجه مع غيره بحسب لفظ اخر

قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع التخصيص تمييز بعض الجملة عن الجملة بحكم او معنى نحو خص رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكذا او خص المعنى بايجاب الزكوة ومعناه ميز عن غيره بكذا واما تخصيص العموم فحده اخراج بعض ما دخل
في اللفظ العام بدليل وقال صاحب المختصر حد الخصوص انه ما تناول شيئا مخصوصا وفيه نظر لما سيأتي وقال
صاحب المعتمد التخصيص يستعمل على موجب اللغة وعلى موجب العرف اما في اللغة فيفيد اخراج بعض ما تناوله
الخطاب فعلا كان المخرج او فاعلا او زمانا وعلى هذا يكون النسخ داخلا تحت التخصيص واما التخصيص في العرف فلا
يقارن النسخ على موجب مذهبنا لانه المقارنة والتراخي انتهى كلامه لا نقل عن المستثنى لتناوله الخطاب لانا
نمنع تناوله نظرا الى الوضع ثابت في كل العمومات الا ان المخصص عارضه بالتناول وضعف ثابته
المخصص قال صاحب الاحكام التخصيص تعريف ان لفظ العموم للخصوص وفيه نظر لان لقائل ان يقول هذا سابق لازم
التخصيص فانه يلزم من التخصيص التعريف المذكور لا انه عينه ولانه يفضي الى الدور ويجاب عن الثاني ان المراد التخصيص
في الاصطلاح وقال ابن الحاجب هو قصر العام على بعض مسمياته وفيه نظر لان لفظ القصر ليس بواضح الدلالة على المقصود
لانه يحتمل القصر في العقل او الدلالة او الحمل او الاستعمال وقال بعضهم الخصوص مشتق من التخصيص وهذا باطل
لان الثلاثي اصل لما زاد عليه من الرباعي وغيره وقال ايضا يندرج في هذا الاستثناء واخراج بعض العام بعد العمل
به وهو نسخ من التخصيص واخراج بعض ما تناوله الخطاب بمفهومه كقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء فان مفهومه
ان ما ليس بماء لا يجب منه غسل وقد اخرج بعض هذا المفهوم قوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل
فلا ينبغي ان يقال هو اخراج بعض ما تناوله اللفظ بمنطوقه بلفظ لم يوضع له لانه الاخراج وهذا ايضا يرد على كلا
المخصص حين النسخ والاستثناء عند المصنف وصاحب المعتمد ولا يجب اخراجهما عن تعريف جنسهما مثل الواجب
صدق الجنس على انواعه على ما عرف في المنطق فلا يرد الاستثناء والنسخ على تعريف المصنف اصلا واما المفهوم فان كان عموم المنطوق
خصصه مندرج في تعريف بعض الخطاب على انواع من اللفظ **تنبيه** اعلم ان الخطاب العام له دلالة على ثبوت الحكم في كل فرد
فرد من افراده مما تناوله بعمومه نظرا الى الوضع وهذه الدلالة لا تبطل بالتخصيص جزما ومعنى هذه الدلالة ان يكون
كل فرد فرد مرادا من الخطاب العام بالنظر الى قطع النظر عن المعارض ومعنى الارادة المذكورة ثبوت الحكم في كل فرد
من تلك الافراد فاذن معنى الصيغ العامة الدلالة المذكورة ومعنى الدلالة الارادة ومعنى الارادة شمول الحكم لجميع
الافراد بتخصيص بعض الافراد بالحكم دون البعض لا يخرج اللفظ عن دلالته عليه جزما فان الصيغ العامة دالة على كل الافراد
مع التخصيص ولا يخرج ذلك المعنى عن الدخول في معنى الدليل ويلزم من ذلك اخراجه عن المعنى الثاني جزما فاذن
ليس معنى الاخراج صور التخصيص عما تشمله ظاهر اللفظ من الارادة والحكم فيما هي داخلة في حكمه فيقتضيه اللفظ ظاهرا فخرجه
عنه بالتخصيص واذا تبين هذا فقول المصنف اخراج بعض ما تناوله الخطاب فيه ان كان المراد بالاخراج الاخراج عن الدلالة
والتناول فلا سبيل اليه وان كان المراد به الاخراج عن ذات الخطاب فلا معنى له فلم يبق الا اخراج بعض افراد ما تناوله الخطاب عن
ثبوت مقتضاه عليه فيلزم اخراجه عن حكمه المراد باللفظ العام ظاهرا وان لا يكون ذلك الحكم ثابتا في الفرد المخصوص فليفهم
الاخراج على هذا الوجه وقد يتوجه الاشكال على ظاهر لفظ المصنف البحث الثاني اعلم انه لا بد في العلم بالمخصص من امرين احدهما قصد
المتكلم باطلاق الخطاب العام تعريف الحكم في بعض ما تناوله الخطاب الثاني ان لا يريد بالنص العام تعريف الحكم في الصورة المخصوصة
لانه لو اراده لما كانت مخصوصة واذا ثبت هذه المقدمة فاعلم ان للناس قولين في المخصص احدهما انه الارادة تعريف بعض ما تناوله
الخطاب وثانيهما الدليل الدال على الارادة وعليها صاحب المحصول وهو القاضي عبد الوهاب المالكي البحث الثالث اعلم انه قد سبق نقلنا
التأسيس في العموم وعليه يتفرع حد التخصيص وفرع المصنف على قول بعض الواقفية الحد الابين فقال هو اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب
وهو قوله في الصيغ التي هي عامة عندنا العلم بالعموم هي صالحة الحمل عليه واما الباقون فقد اعترضوا بهذه الصيغ المذكورة
للعموم والخصوص وهذا ما قال المصنف قال بعض الواقفة واعلم انه اصح من الكتاب بين الابحاث والله اعلم قال صاحب الحاصل
المخصص كالجنس والنسخ والاستثناء نوعاه لان التخصيص هو ارادة الحكم فان كانت الارادة عن كل الافراد فهو النسخ والا فالكل

من الاستثناء وهذا فيه نظر قال صاحب التنقيح التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ وضعا عن الارادة باللفظ ويصح ان يقال اخراج
العام ما ان بعض ما تناوله واعترض عليه بان البعض المخرج لم يتناوله الارادة حتى يصدق عليه انه خرج عنها وقوله اطلاق العام
ما ان بعض ما تناوله لا يفيد شيئا من التخصيص لانه لو اطلقه على الكل صدق عليه انه اطلق على البعض لان الكل لا يباين البعض بل
مستلزمه وجوابه ان الاخراج معناه ما ذكرنا فلا يرد ما ذكره المعترض وعن الثاني ان المراد مع قصر اللفظ عليه وان لم يكن هذا في لفظه
فيندفع الاشكال والاعتراض واعلم انه من المشهور عموم قوله تعالى اقتلوا المشركين وهو مخصوص بالذمي والمعاهد واذا عرفت ذلك
فقال بعضهم ليس مخصوصا لان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والامكنة فلا يقتضي وجوب قتل كل مشرك في اي
حال اي حال كان بحسب عموم الاحوال بل يقتضي ذلك في حال ما وما من مشرك الا ويجب قتله في حال ما وهي حالة الحرابة وجوابه ان عموم
الاحوال عن ما حوى من يقتضي وجوب قتل كل مشرك بل من احوال وهو ان الاية تقتضي وجوب قتل كل مشرك على اي حال من احوال الشرك
لان هذا الكلام يفهم منه ان يعلل وجوب القتل بعلة الشرك على ما سياتي في باب كتابنا بالعلل وقد سبق التلويح اليه في مواضع من هذا
الكتاب فيصير تقدير الكلام اقتلوا المشركين ما داموا مشركين فيلزم عمومه بعموم احوال الشرك والازمنة ونظير ما ذكرناه التخصيص
في قوله فهو مخصوص بالذمي فقوله الذمي يقتل في حالة الحرابة فلا يخرج عن كونه ذميا في تلك الحالة **قال المصنف رحمه الله**
المسئلة الثانية في الفرق بين التخصيص والنسخ الى اخرها **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان احسار المنقسم ان التخصيص
جنس تحته نوعان احدهما النسخ والثاني الاستثناء ووجه ذلك ان التخصيص هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب والنسخ يصدق عليه
انه اخراج بعض ما تناوله الخطاب والاستثناء كذلك الا ان المخرج في التخصيص بعض الاشخاص وفي النسخ بعض الازمنة وفي الاستثناء
شرط ان يكون المخرج بصيغة الا وما هو في معناه وفيه نظر ويتبين بما حمل احدهما الى الجنس يحده ورسمه واسمه يجب صدقه
على كل فرد فرد من انواعه جزما وذلك ظاهر وقد سبق ذلك في مقدمة هذا الكتاب فلو كان التخصيص جنسا للنسخ لصدق على كل
فرد من افراد انواعه واللازم باطل لان الحكم اذا ثبت بالفعل وبالضرورة وبالجملة بطريق غير الخطاب الذي هو اللفظ ثم نسخ ذلك
لا يصدق عليه حد التخصيص الذي اعتبر فيه تناول الخطاب وثانيهما ان لا يكون النسخ قبل التمكن من الفعل كنسخ وجوب ذبح اسمعيل عليه السلام
ايضا وذلك لانه لم يوجد فيه التخصيص بعض ولا جواب عن الاول الا بتعميم حد التخصيص الذي ذكره المصنف وهو ما نقول التخصيص
هو اخراج ما تناوله بطريق شرعي واما الثاني فباعتبار وهو تناول الخطاب الازمنة وفيه نظر **قال المصنف** ان الناس
رضي الله عنه
اختلفوا في التخصيص امورا العظمة اخرجوها عن كونه كالجنس الى اخره **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم ان هذه فروق بين
النسخ والتخصيص في الجملة وليست لفظية كما قاله المصنف واما قوله اخرجوه بها عن الجنس معناه انه قصد بها الاخراج وان لم
يخرج على ما بين ان شاء الله تعالى اما الوجه الاول هو ان التخصيص لا يدخله من تناول الخطاب العام لوضع التخصيص على ما ظهر
وجلي في الخطاب العام دليل لفظي والنسخ يجوز ثبوته على سوء وان يكن الدليل لفظيا كما اذا ثبت بالفعل او بالعزيزة او بالقرائن
الوجه الثاني انه يجوز نسخ بعض احكام شريعة بشريعة اخرى دون اصل العقائد والفروع الكلية لحفظ العقول والاموال والاديان
والاعراض والاطراف فان هذه العوائد الكلية الفروعية لا تنسخ ولا يجوز تخصيص شريعة من شريعة اخرى والا يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة او يقول يجوز نسخ شريعة بشريعة اخرى ولا كذلك التخصيص الوجه الثالث هو ان النسخ رفع الحكم الذي كان
ثابتا قبل النسخ والتخصيص ليس رفع بل هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب وينبغي ان يعلم هكذا ان رفع الناسخ وهو مبني على
قول من قال ان النسخ رفع واما الوجه الرابع فهو ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا عن المنسوخ والا لم يكن ناسخا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل ولا كذلك المخصص فانه لا يجب تراخيه وهل يجب مقارنته ام لا فيه قولان احدهما للاشاعرة والاخر للمعتزلة وهذا فرق
بين الناسخ والمخصص وليس ذلك فرقا بين النسخ والتخصيص واما الوجه الخامس هو ان التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس والنسخ
لا يقع بخبر الواحد والقياس اذا كان الحكم المنسوخ ثابتا بالدليل المتواتر **تنبيه** ان حاصل هذه الفروق يعود الى احكام
اولوازم ثابتة لاحدهما دون الآخر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون التخصيص جنسا للنسخ وذلك لان الجنس حقيقة والنوع حقيقة يصدق
عليها الجنس فجاز احدها لاحدهما من الحكم الاحكام واللوازم ولا يخرج الجنس بذلك عن ان يكون جنسا اعم ما كان لازما للجنس ثبت
للنوع يجب ثبوته للنوع فافهم ذلك واما الفروق المذكورة بين الاستثناء والتخصيص فواضحة الا ان الفرق الاول ينبني على مسئلة الاستثناء

فلنذكرها ليتضح بها هذه المسئلة عليهما فنقول اختلف العلما في مدلول العزوات في الاستثنا المتصل والاكثرون على ان المراد بعشرة
ونحوها في عشرة الا ثلثة سبعة والا ثلثة قرينة لذلك كالمخصص بغيره وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء سبعة كاسمين وضعا
لمسمى واحد احدهما مركب والاخر مفرد وقيل المراد بعشرة عشرة باعتبار الافراد ثم اخرجت ثلثة والاسناد بعد الاخراج
فلم يسند الا الى سبعة نقل ذلك ابن الحاجب واذا عرفت ذلك ظهر لك الفرق المذكور على البناء على الخلاف فيهما قال المصنف
رحمه الله والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثنا وغيرهما الشرح واعلم ان المراد بغيرهما ما عدا النسخ
والاستثنا من انواع التخصيصات بالامور المتصلة والمنفصلة على ما سياتي بيانه مفصلا لا يقال المراد بغيرهما تخصيص
العمومات بحصر التقسيم الى اقسام قسيم لها وهو محال لانا نقول فساد هذا السوال من الشرح وبنا هذا السوال على قوله المراد بغيرهما
تخصيص العمومات وهذا لم يدل على لفظ المصنف وحاصله سوء فهم لكلام المصنف وتفريع الاشكال عليه ولا يخفى فساد ما بناه والله اعلم
قال صاحب التنقيح النسخ يتطرق الى الحكم المعين دون التخصيص ويجوز تخصيص المتواتر بالاحاد دون النسخ ويجوز التخصيص بالاجماع
ولا يتصور النسخ به ويتطرق التخصيص الى الخبر دون النسخ قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة فيما يجوز
تخصيصه وما لا يجوز الى اخرها الشرح قال رحمه الله اعلم ان المقصود في هذه المسئلة بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز تخصيصه
فنقول الخطاب المتناول للواحد بالشخص لا يمكن تخصيصه بمعنى اخراج بعض الجزئيات عنه لان الواحد بالشخص جزئي والاخراج انما
للجزئي فاستحال التخصيص واما اذا لم يكن كذلك بل تناول الاكثر من واحد بعمومه اما من جهة اللفظ او من جهة المعنى فما اذا كان من
اللفظ فيتطرق اليه التخصيص اي الاخراج على ما سياتي الدليل عليه واما اذا كان من جهة المعنى فيتوقف ... الاول العلة الشرعية هل
يجوز تخصيصها ام لا فيه مذاهب ذهب الاول الى جوازه مطلقا الثاني المنع لا يجوز مطلقا والثالث الجواز ان كان لمعارض والا فلا والرابع
يجوز تخصيص العلة المستنبطة دون المنصوصة الثاني مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب وتخصيصه جائز لمعارض
كوده الاب واما دون المعارض لا يجوز لانه يعود بالنقض على المنطوق من غير معارض الثالث مفهوم المخالفة كسائمة
الغنم فان مفهومه نفي الايجاب عن معلوفة الغنم وعن غير الجنس عند خلاف ويجوز تخصيصه بان يبين ان حكم بعض المسكوت عنه
مثل حكم المنطوق ونظيره انما الماء من الماء فان مفهومه انه لا يجب استعمال الماء الا من انزال الماء ويخصص هذا العموم بحديث
التقا الختانين وعموم المناسبة بدليل معنوي لان اللفظ وضع للعموم لا يقال قوله اذا تناول الواحد لا يمكن تخصيصه
لانه اخراج البعض من الكل منتقض بالواحد بالشخص وهو يقبل التخصيص بالاجزا وذلك قوله رايت زيدا ولم ير الا وجهه
ولذلك تناول الجوهر الفرد وهو واحد في ذاته وامثاله كثيرة فانه يصدق ان الاثنين ومثلث الثلاثة وربع الاربعة
وقد اطلق المصنف ولا بد من التفصيل لانا نقول قوله اخراج البعض من الكل قد علم مما سبق من المسايل والاحتمالات
المراد بالبعض بعض الجهات وما دخل عليها اللفظ ذلك وهم محض واما الجوهر فلا يسمى ارادة الجهات والاضافات
تثليث لذاتها او تعددها مستفادا من لفظ الجوهر ولم يتناول الواحد بالشخص عن ان يحد بحسب جهاته مما ذكرنا غيره
اصلا قال المصنف رحمه الله المسئلة الرابعة يجوز اطلاق اللفظ العام لارادة الخاص امرا كان او
خبرا خلافا لقوم الشرح قال رحمه الله الكلام فيما يرجع الى حكم المسئلة من اقاويل علما الاصول فنقول
قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع يجوز تخصيص العموم في الامر والنهي والخبر ومن الناس من قال لا يجوز تخصيص الخبر ولم
ينقل الخلاف في الامر والنهي بل جعله محل الاجماع وقال ابو الحسين البصري في معتمده حكي ان قوما منعوا من ذلك في الخبر
دون الامر ويعني به التخصيص قال صاحب الاحكام اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه امرا كان او خبرا او غيرهما خلافا
لشذوذ لا يعبا بهم منعوا تخصيصه واما تخصيص الامر فلا نعرف فيه خلافا وكلام ابن الحاجب يدل على الخلاف في الخبر دون الامر
ونقل ابو الخطاب الخلاف في الخبر دون الامر واختار الامام احمد رضي الله عنه تخصيص الخبر هذا ما نقله القوم واما كلام
المصنف فيشعر بالخلاف في الامر والخبر جميعا لانه ذكر الخصم في الخبر والامر واطلق الكلام في صدر المسئلة في الامر
والخبر وحجة الخصم ضعيفة وجوابها ظاهر فلا حاجة الى شرحه الثاني ... كانت حقيقة في الامر والنهي وهو على
الله محال والكذب هو الاخبار عن وقوع الشي مع العلم بلا وقوعه وهو على الله محال قال المصنف رحمه الله

المسئلة الخامسة في الغاية التي يمكن تخصيص العموم الى ان ينتهي الشرح قال رحمه الله اعلم ان احتجاجا وامام الحرمين
ان ما انتهى في التخصيص الى بقية فهو مقبول مطلقا اذا كان من جنس ما يخص فان تعدى التخصيص هذه المرتبة تطلب
في المخصص زيادة قوة فان تعدى التخصيص هذه المرتبة طلب في المخصص زيادة قوة فان تعدى هذه المرتبة طلب في المخصص زيادة
قوة على ما بيناه في المرة الثانية فكلما كان اقرب الى الاكثر فالحاجة الى قوة المخصص اقل وكلما كان ابعد عن الاكثر فالحاجة الى
قوة المخصص اكثر فالمرتبة الاولى التلبية والثانية الامارة والثالثة الواحد والكل جار مع اعتبار قوة المخصص بحسب المراتب ومثل
المخصص الى الواحد قول الرجل لزوجته اي زوجتي الرجال اذا رايها متزوج لرجل واحد واما الغزالي فقد نقل في هذه المسئلة على
اقل الجمع وانه اثنان او ثلثة قال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع يجوز تخصيص العموم الى ان يبقى تحت اللفظ واحد وقال
ابو بكر القفال يجوز تخصيص اسما الجموع الى ان يبقى تحت اللفظ ثلثة ولا يجوز تخصيصها الى ما دون ذلك وقال الشيخ ابو الحسن
في معتمده حكي عن ابي بكر القفال انه اجاز تخصيص لفظة من الى ان يبقى تحتها واحد فقط ولم يجوز ذلك في الفاظ الجمع العامة
وجعل غاية التخصيص ان يبقى تحتها ثلثة لقوله الناس والرجال واجاز غيره تخصيص جميع الفاظ على اختلافها الى ان يبقى تحتها
واحد والاولى المنع من ذلك في جميع الفاظ العموم والحاصل ان مرادها كثير وانه لم يعلم قدرها الا ان يستعمل في الواحد على
سبيل التعظيم والابانة فان ذلك يجري مجرى الكثير وقال صاحب الافادة في الافادة ذهب الجمهور الى انه يجوز تخصيص العموم
الى ان يبقى واحد ولم يفصلوا بين صيغ العموم وذهب ابو بكر القفال من اصحاب الشافعي رضي الله عنهما الى انه لا يجوز ان يخص المعاد دون الثلثة
... اقل الجمع واوجب ذلك في صيغ الجمع بالالف واللام واسما الاجناس ومنع ان يدخل المخصص على قوله والسارق والسارقة وعلى قوله تعالى
اقتلوا المشركين كافة حتى يبقى في الخطاب الاثنان والواحد واجازه في صيغة من وما وفصل بين الصنفين بان الفاظ الجموع موضوعة
للجمع فنفى التخصيص الى ان يبقى واحد اخراج لها عن موضوعها ولا كذلك في من وما في المجازاة والاستفهام لانها تتناول كل
واحد فتناولها واحد اي الواحد والاثنين فان من يستعمل في الواحد حقيقة وقال صاحب الملخص في ملخصه اختلف الناس في الغاية
التي يجوز تخصيص العموم اليها ولا يجوز تجاوزها فذهب قوم الى انه يجوز الى ان يرجع الى ثلث ولا يجوز فيما دون ذلك
وهو قول ابي بكر القفال من اصحاب الشافعي وحكي الى اثنين اذ هو اقل الجمع وحكي عن هولاء وعن بعضهم انه فصل بين العام
بالالف واللام الداخلة على الجموع وعلى اسما الاجناس وبين لفظة من فاجازه في لفظة من الى ان يبقى واحد ومنعه فيما
تقدم والفرق ان لفظة من لا تختص بالواحد بل الجماعة لانه اذا قال من دخل داري اكرمته تناول الواحد والجماعة فلا يكون
قصرها على الواحد مخرجا للفظ عن موضوعه ولا كذلك الفاظ الجموع قال صاحب الاحكام اختلف القائلون بالعموم
في الغاية التي يجوز انتهاء التخصيص اليها فمنهم من قال بجواز انتهاء التخصيص في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومنهم من اجاز ذلك
في من خاصة دون ما عداها من اسما الجموع بل جعل الغاية الثلثة وهو مذهب القفال ومنهم من جعل الغاية في جميع الالفاظ الثلثة
تضييق كثرا معرفة من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا وشيئا منها ابي الحسين البصري وتابعه مثل امام الحرمين واكثر اصحابنا
ولعلم ان في منقول صاحب الاحكام ما هو ولا يخفى عليك ذلك بعد ما سبق نقله من الجامع ونقل ابن الحاجب الا كونه لا بد
في مسمى التخصيص من تقارب كثرة يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثة وقيل اثنان وقيل واحد والمختار ان كان التخصيص باستثنا او بدل
جاز الى واحد كقوله اكرم الناس الا الجهال واكرم الناس العالم منهم وان كان بمنفصل غيره جاز الى اثنين مثل اكرم الناس العلما
وان كان بغير متصل فان كان لمحصور قليل كالعاية جاز الرجوع الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وكان ثلثة او اربعة وان كان
لغير محصور او لعدد كثير فالمذهب الاول واعلم ان هذا التفصيل لم يعرف لغير ابن الحاجب واعلم انه ... لان الاية
اتفقوا على ما ذكره المصنف من الاتفاق في صيغة من ... ان يلحق اي من في المجازاة والاستفهام وفيما ذكر نظر
سبن للمعظم قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون نظرا الى ان لفظه نحن ليست من صيغ العموم بالاتفاق بل هي حقيقة في الاثنين
مجاز في الواحد وصيغة العموم لا بد وان يدل على افراد غير متناهية قال المصنف رضي الله عنه المسئلة السادسة
في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو مجاز ام لا الى اخرها الشرح قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى انا نقل اولا
اقاويل علما الاصول في هذه المسئلة ثم نذكر شرح المتن فنقول قال امام الحرمين الصيغة الظاهرة في العموم اذا تطرق اليها

هم المعتزلة وطوائف من اصحاب الراي الى انها صارت مجملة في بقية المسميات لا يسوغ التمسك بها الا ان يرد بيان
بحمله على بقية المسميات فيضبط بالعمل بموجبها وقال معظم الفقهاء قد يتمسك بها بالعمل كما دل ظاهرها اذا لم يمنع منه مانع فاذا لاح
مخصص ولم يتعلق بما بقي فلا مانع من اجراء اللفظ على مقتضاه في الباقي بغير حرج لكنه وقال القاضي ابو بكر اذا خص اللفظ صار مجازا
على خلاف جماهير الفقهاء فانهم يجوزونه عاما وضع له اللفظ في ادعاء العموم ولكنه مجاز ويجب العمل به ثم اختار امام الحرمين ان العمل
به واجب واللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص وقال الشيخ ابو اسحق في شرح اللمع العموم اذا دخله التخصيص لم يكن
مجازا فيما بقي بحسب اللفظ وقالت المعتزلة يصير مجازا وهو قول عيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه وقال ابو الحسين الكرخي
ان دخله التخصيص بدليل متصل باللفظ كالاستثناء والشرط لم يصر مجازا وان كان بدليل منفصل صار مجازا وهو قول القاضي
وقال ابو الحسين البصري في معتمده ذهب قوم الى ان العموم اذا خص لا يصير مجازا بالتخصيص متصلا كان المخصص او منفصلا لفظيا كان
او غير لفظ وقال اخرون يصير مجازا في هذه الحالات وقيل يصير مجازا الا ان خص بدليل متصل وقيل يصير مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا
او استثناء وقال قاضي القضاة يقول يصير مجازا الا ان يكون مخصصه شرطا او يقيد بصفة وجعله مجازا بالاستثناء واعلم ان القرينة
اما ان يستقل بنفسها في الدلالة او لا يستقل فان استقلت فهي اما ان تكون عقلية او لفظية اما العقلية فنحو الدلالة الدالة على ان
غير القادر غير مراد بالخطاب في العادات واما اللفظية فنحو ان يقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني وفي هذين القسمين
يكون العموم مجازا اسمي كلامه وقال صاحب الملخص العام اذا خص اختلف فيه الناس فذهب كثير من الفقهاء الى انه حقيقة فيما بقي
ولا يصير مجازا اذا كان الذي بقي بعد اقل الجمع فصاعدا وهو قول الاكثر او الكل من اصحاب الشافعي وابي حنيفة واصحابنا
بغير فرق ان يكون المخصص عقليا او لفظيا متصلا كان او لم يكن وذهب اخرون الى انه ان خص بدليل لفظي متصل كالاستثناء
لا يكون مجازا وان خص بدليل منفصل كان مجازا واليه ذهب من اصحاب ابي حنيفة منهم الكرخي وغيره وذهب الباقون من الفقهاء
والاصوليون الى انه يصير مجازا على اي وجه خص وباي دليل كان التخصيص وقال في الافادة ذهب كثير من اصحابنا واصحاب الشافعي
الى انه يكون حقيقة فيما بقي سواء كان المخصص متصلا او منفصلا وهو قول اصحاب ابي حنيفة وذهب اخرون ومن على الراهلي
من اهل المذهب الى انه يصير مجازا بالقرينة خص وهو قول الاكثرين ومنهم من يقول انه ان خص بدليل منفصل اللفظ كان
وان خص بغيره كان مجازا وقيل انه مجاز الا ان خص بشرط او استثناء وقال القاضي ابو بكر الباجي المالكي ذهب كثير من اصحابنا
واصحاب الشافعي وابي حنيفة الى ان العام اذا خص بدليل عقلي او شرعي او استثناء متصل به او منفصل عنه فانه يصير مجازا
وبه قال المعتزلة وعيسى بن ابان وذهب جماعة من شيوخنا والامام احمد رحمه الله وغيرهم الى ان يصير مجازا وان انتفى التخصيص
واحدا وعندي ان التخصيص والاستثناء لا يخرج عن الحقيقة الى المجاز الا ان يبقى منه اقل ما ينطلق عليه اسم الجمع فيصير مجازا
وقال ابو الخطاب الحنبلي قال قوم لا يصير مجازا على كل حال وهو قول شيوخنا واصحاب الشافعي وقال صاحب الاحكام الاقوال
المنقولة فيها ثمانية حقيقة مطلقا قاله الحنابلة وكثير من اصحابنا وكثير من المعتزلة انه مجاز مطلقا وبه قال كثير من الحنفية
ومن الحنفية من قال ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فلا واختار ابو بكر الرازي ومنهم من قال انه ان خص بدليل لفظي فهو حقيقة
متصلا كان المخصص او منفصلا والا فهو مجاز وقال القاضي عبد الجبار ان خصص بشرط او صفة فهو حقيقة والا فهو مجاز في القائمة
والاستثناء وقال القاضي ابو بكر وغيره ان خص بدليل متصل من شرط او استثناء فحقيقة والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري
ان استقل المخصص بنفسه كان مجازا والا كان حقيقة وقيل هو حقيقة في تناول اللفظ مجاز في الاقتصار فاعلم ان المصنف
رحمه الله اختار مذهب ابي الحسين البصري وقال تقريره ان القرينة المخصصة المستقلة ضربان الاول العقلية وذلك كالدلالة
العقلية الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب وذلك كالدلالة العقلية الدالة على ان تكليف غير القادر لا يجوز ومثال
ذلك قد يتوهم تكليف ما لا يطاق من غير بناء ذلك على مسلك الحسن والقبح العقليين واما على راي المعتزلة فالعاجز واما الدلالة
اللفظية كقول القائل اردت بالعام البعض الفلاني وقد توهم بعضهم ان الدلالة العقلية الدالة على ان تكليف غير القادر
لا يجوز تختص بالمعتزلة لانهم قالوا بالحسن والقبح العقليين وهذا فاسد لما نبهنا عليه واذا ظهر ذلك فنقول العام في هاتين الصورتين
مجاز والدليل عليه ان اللفظ الموضوع للعموم استعمل في بعض ما وضع له فيكون مجازا هذا اذا كان المخصص مستقلا واما اذا

لم يكن مستقلا وذلك كالاستثناء والشرط والتقييد بالصفة فقد ادعى ابو الحسين البصري انه لا يصير العام به مجازا واختاره
المصنف والدليل عليه هو ان اللفظ العام حال انضمام الشرط والاستثناء والصفة اليه لا يفيد ذلك البعض بخصوصه اذ
لو افاده بخصوصه لما بقي بعد الشرط او الاستثناء او الصفة مطلقا فلو افاده لاستعمل حال التجرد عن العارض وهو باطل واذا لم يفد ذلك
البعض بخصوصه امتنع ان يكون مجازا فيه اذ لو كان مجازا افاده بخصوصه لكان مفيدا له جزما والمقدر خلافه فثبت انه لا يكون مفيدا لذلك
البعض بخصوصه فاذا انضم اليه الشرط او الصفة او الاستثناء صار المجموع دالا على ذلك البعض وافاده على سبيل الحقيقة هذا ما
قاله المصنف وفيه نظر وبيانه انا نقول لا نسلم انه اذا لم يفد ذلك العام ذلك الخاص بخصوصه حال الانضمام المذكور نظرا الى
ان اللفظ العام لا يفيده اصلا وهذا الجواز ان لا يفيده بخصوصه نظرا الى مجرد اللفظ العام ويفيد باعتبار اخر وكونه مجازا
في ذلك اللفظ يتوقف على افادته له لا على افادته له بمجرده نظرا اليه ولو اعتبرنا ما ذكرتم لما بقي مجاز فاصله انه يشترط في المجاز ان يفيد
المعنى المجازي ولا يشترط ان يفيده بمجرده وحده مع قطع النظر عن غيره وذلك لانه لو افاده وحده مع قطع النظر عن
القرائن لكان حقيقة فلا يكون مجازا وبعبارة اخرى ان يقول ندعي ان اللفظ العام حال انضمامه الى الشرط او الصفة او الاستثناء لا يفيد
ذلك الخاص نظرا الى ذلك اللفظ العام وحده وقطع النظر عن كل ما سواه او ندعي انه لا يفيد باعتبار ما من الاعتبارات الاول
مسلم والثاني ممنوع وسند المنع ظاهر لانه يفيده باعتبار الشرط او الصفة او الاستثناء وشرط كون اللفظ مجازا في معنى ان يفيد
ذلك المعنى وليس من شرطه ان يفيده باطلاقه وتجرده ولا يلزم من كونه لا يفيده بمجرده ان لا يفيده اصلا فلا يلزم من كونه
لا يفيده على ذلك الوجه خروجه عن كونه مجازا وهذا منع دقيق لا جواب له اما قوله المجموع الحاصل من لفظ العام ولفظ الشرط
او الصفة او الاستثناء صار دليلا على ذلك البعض فهو حق قوله وافاده المجموع لذلك البعض بطريق الحقيقة فلا ان يسلم
قلنا ان عنى به افادته له على الحقيقة ممنوع وان عنى به لا استعماله فيه انه على الحقيقة فهو مسلم ولكن لم قلت انه يكون المجموع على هذا
التقدير واذ قد تبين ذلك فالحق ما اختاره الغزالي وهو ان العام متى دخله المخصص كان مجازا على الاطلاق ووجه ذلك
ما مر فظهر ضعف ما اختاره المصنف واعلم ان امام الحرمين هو صاحب هذا المذهب وقال في المعتمد واما اذا كانت القرينة
لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء والتقييد بالصفة والشرط فقد مال قاضي القضاة الى ان الاستثناء يجعل العموم مجازا
ولم يقل ذلك في الشرط والصفة وعند الشيخ ابي الحسين ان العموم لا يصير مجازا بهذه الامور الثلاثة ولعله نعني بقوله ما ذكر
الا ان وعنوان هذه الامور جعل لفظ من جملة كلام ولا يكون له بمفرده لا حقيقة ولا مجازا ويكون العموم مع الاستثناء حقيقة
وكذلك هو مع الشرط والصفة والدليل عليه هو ان القائل اذا قال اكرم بني تميم الطوال فانه كان طوالا او الاعم دخل
الدار فانه لم يرد بعضهم بلفظ العموم وحده لانه لو كان كذلك لما كان اراد بلفظ الاستثناء او الصفة او الشرط شيئا لان هذه
الالفاظ لم توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه فعلم ان المتكلم اراد بها ذلك الشيء واراد بالعموم وحده البعض لانه اذا اراد
البعض بلفظ العموم لم يبق شيء يراد بالاستثناء او الشرط او الصفة فثبت انه انما عنى البعض بمجموع الامرين واذا ثبت ان المتكلم
لم يعن بلفظ العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت انه اذا كان مع هذه الامور لم يكن حقيقة ولا مجازا واذا ثبت انه
قد عنى البعض بمجموع الامرين وهما لا يفيدان الا ذلك البعض ثبت ان مجموعهما حقيقة فيه هذا لفظ ابي الحسين وفيه نظر لانه
ممنوع انه اذا عنى بالعموم ذلك البعض لا يبقى شيء يدل عليه الشرط او الصفة او الاستثناء لان هذه الاشياء ذكرت للدلالة
على ان المعنى بلفظ العموم البعض المخصوص قال صاحب التلخيص ما اختاره ههنا ناقض ما ذكره في كتاب اللغات وهو ان التخصيص
مقابل الحقيقة الحاصل بالكلية في الكلام سبع على احتمالات وعدم احتمال التخصيص وانما عند اطلاق العام
وارادة البعض وجه الجازم انه جعل التخصيص حسب النسخ والاستثناء فيلزم كون الاستثناء التخصيص الذي هو المجاز
ثم ما ذكر من التعليل يبطل بالتخصيص بالقرينة المنفصلة وجوابه منع الناقض يحمل التخصيص الذي جعله مجازا على التخصيص بالقرينة
المنفصلة لا على نوع التخصيص وبه يخرج الجواب عما يليه من نوعي الناقض واما المذكور في القسم من الاحتمالين فظاهر والله اعلم
قال المصنف رحمه الله المسألة التاسعة يجوز التمسك بالعام المخصوص الى اخرها الشرح قال رحمه الله
الكلام في هذه المسألة قد نقل العلماء ائمة الاصول فنقول نقل مذهب امام الحرمين فيما مضى فلا نعيده وقال صاحب المعتمد اختلف الناس

في العموم المخصوص هل يصح الاستدلال به ام لا فذلك فيما عدا المخصوص فلم يجز عيسى بن ابان وابو ثور الاستدلال به على ذلك
على كل حال واجازه آخرون على كل حال واجازه المقوم على حال دون حال واختلفوا في تفصيل تلك الحال فقال الشيخ
ابو الحسين ان خص بشرط او استثناء صح التعلق به فيما عدا المخصوص وان خص بدليل منفصل فلا وقال ابو عبد الله ان كان التخصيص
والشرط قد منعا من تعدي الحكم الى الاسم العام واوجبا تعلقه بشرط ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به وان لم يمنعا من تعلقه
به صح التعلق به ومثل القسم الاول لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وذلك لان قيام الدلالة على اعتبار
الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلق القطع بالسرقة ويقتضي وقوعه على الحرز الذي لا ينبئ عنه اللفظ فلم يجز التعلق به
ومثل القسم الثاني بقوله تعالى اقتلوا المشركين فان قيام الدلالة على ان من قبل اعطى الجزية لا يمنع من تعلق القتل
بالشرك فلم يمنع التعلق به في قتل من لم يعط الجزية وقال القاضي عبد الجبار ان كان العموم المخصوص او المشروط لو تركنا
وظاهره من دون الشرط والتخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ويضم اليه ما لم يرد منا احتجنا الى بيان ما لم يرد منا لم يصح
الاحتجاج به فان ما اريد اذا كنا نصير اليه من دون البيان يصح التعلق بالظاهر منه وان كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط لكنا
امتثلنا ما اريد منا واحتجنا الى بيان ما اريد منا اذ لسنا نكتفي بالظاهر عنه فلا وهذا الذي ذكره عند مذهب [illegible]
ويعني ان مراده في القسم الاول ان لا يكون العموم قد خص تخصيصا مجملا كما اذا قيل لم ارد بعض المشركين ولو كان قوله
تعالى اقتلوا المشركين امكننا ان نفعل ما اريد منا ولم يرد منا ومع ذلك التخصيص المجمل لا يمكننا ومثل صاحب الاحكام
القولين المطلقين وقول الكرخي وقول ابي عبد الله البصري لا غير واذا عرفت ذلك فاعلم ان اختيار المصنف ان العام
المخصوص حجة على الاطلاق وذلك في غير محل التخصيص بشرط ان لا يكون التخصيص مجملا ولا يتوهم من هذا القيد انه ذهب
الى انه لا يكون حجة وان كان التخصيص مجملا لانه لم يذهب الى هذا احد احتج المصنف على صحة ما اختاره من وجوه الاول ان العام يتناول
الكل من دون ارادة منا ولا استثناء بحكم الوضع بعد ذلك كونه حجة في هذا الفرد اما ان يتوقف على كونه حجة في الفرد الآخر
توقفا متعاكسا بمعنى يتوقف كل واحد منهما على الآخر او يتوقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في كل الافراد ولا
يحصل شيء من هذين التوقفين ضروري وذلك لانه اما ان يحصل احد التوقفين اولا فان حصل احدهما فهو القسم الاول
وان لم يحصل فهو القسم الثاني فان كان الواقع القسم الاول يلزم الدور وذلك لانه ان توقف كونه حجة في هذا الوجه على كونه
حجة في ذلك الفرد توقفا متعاكسا يلزم الدور وهو ظاهر وان توقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في ذلك الفرد في الكل
ولكونه حجة يتوقف على كونه حجة في هذا الفرد بالضرورة فيلزم الدور ايضا والدور باطل فيلزم بطلان كل واحد من التوقفين
فيلزم عدم توقف كونه حجة في هذا الفرد على شيء منهما فيوجد كونه حجة في هذا الفرد بدون كونه حجة في الفرد الآخر
وبدون كونه حجة في الكل فيلزم كونه حجة في هذا الفرد وان لم يكن حجة في شيء منهما وهو المطلوب هذا تقرير هذا الوجه وهذا الوجه
ضعيف وبيان ضعفه هو انا نقول لا نسلم انه ان لم يتوقف احد التوقفين يلزم كونه حجة في هذا الفرد بدون كل واحد منهما وهذا
لجواز ان يكون كونه حجة في هذا الفرد من لوازم كونه حجة في ذلك الفرد لزوما متعاكسا بان يكونا متلازمين ولا يلزم من عدم
التوقف المذكور وجوده بدونه وذلك لوجوب استلزام احد المتلازمين الآخر وان قال المعني بالتوقف ان لا يوجد احدهما بدون
الآخر وارد هكذا ونقول اما ان يوجد احدهما بدون الآخر او لا فان وجد لزم المطلوب وان امتنع المنع وان لم يوجد لزم الدور
قلنا لا نسلم لزوم الدور وعدم لزومه بين فان المتلازمين لا يوجد احدهما بدون الآخر ضرورة التلازم ولا كالمتضايفان
فالمنع وارد على احد التقديرين ولا جواب له وهذا المنع [illegible] الفاضل صاحب المحصل [illegible]
العبارة فانه دور معية واعلم انه يمكن ايراد هذا الوجه على وجه لا يتجه شيء من المنع وذلك بعد صورته وبيانه ان يقول ان كان
العام متناولا لكل واحد [illegible] بحكم الوضع [illegible] لهذا الفرد الذي ندعي انه حجة جزما وهو سالم عن معارضة التوقف
الدوري المستحيل [illegible] ما ذكر لهذا الفرد علته لتناوله لذلك الفرد [illegible] تناوله لهذا
الفرد جزما وهو سالم عن معارضة ملازمة التناول المتعاكس فانه ليس تناوله لهذا الفرد من لوازم تناوله لذلك الفرد [illegible]
متعاكسا والاستحالة تناوله لهذا دون تناوله لذلك [illegible] باطل ولا يسلك في معارضة [illegible] مما ذكرنا لكونه حجة في هذا الفرد

وقد سلم عنهما ملزوم كونه حجة فيه عملا بالدليل الدال على كونه حجة فيه وهو تناوله له وضعا مع كون التوجه السالم عن المعارض
وهذا وجه حسن في افادة الظن دون القطع ويقرب مما ذكرنا تقرير الوجه الثاني [illegible] مما ذكرناه وتبين الوجه
الثاني للمتأمل ونقد الكلام في هذا الموضع يغني عن الشرح قال صاحب التخصيص لا نسلم ان الصيغة بعد التخصيص تدل على
الحكم في جميع الصور فان نسي ذلك بحكم السابق قلنا لا نسلم ان عدم الحكم في صورة التخصيص لا يمنع ثبوت الحكم في الصورة
الاخرى وهذا لان الحكم في صورة التخصيص يورث الاحتمال في ذلك ولكن لا نسلم توقف الحكم على مثل هذا المقتضي
السالم ثم نقول كل واحد من الوجه الاول والثاني منقوض بصورة المخصص المجمل والجواب عما ذكر من المنع ان المعنى
الصيغة العامة متناولة لكل فرد من الافراد الداخلة تحت العام وضعا جزما ولا استحالة في ثبوت الحكم في بعض افراد العام
دون البعض [illegible] التخصيص سبب الحكم في ذلك البعض لوجود المقتضي السالم عن هذا المعارض وعن معارضة الاحتمال الحاصل بسبب
التخصيص المجمل والمقدمات التي بعد ذكرها واضحة والمنع منه [illegible] اما المقتضي فلان المراد به الدليل [illegible] ثبوت
[illegible] فقطعية واما ثبوت الحكم بعد ثبوت المقتضي فبالنظر الى الموجب السالم عن المعارض واما النقض المذكور فمدفوع
[illegible] من القيد **قال المصنف رحمه الله** قال ابن سريج لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص الى آخره هنا
الشرح قال رحمه الله اعلم ان عبارة ائمة الاصول في هذه المسألة مختلفة فلنقل [illegible] الناظر وبه يتخلص صورة المسألة
[illegible] قال الامام امام الحرمين في كتاب البرهان اذا وردت الصيغة الظاهرة في العموم ولم يدخل وقت العمل
بموجبها فقد قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد العموم فيها على التصميم [illegible] فان تغير اعتقدوه فذاك وان تبين خصوص
[illegible] وهذا عنده من معدود [illegible] العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد
[illegible] ان يقول لمن ينتحل هذا المذهب الجواز من الخصوص فان قال لا يعتقد ورود الخصوص [illegible] محال اذا تصل القول
في ذلك بالوجه الذي اوجبوا اتصال البيان بورود الخطاب وابو بكر هذا من الذاهبين الى [illegible] في اتصاله فان [illegible]
صاحب هذا المذهب ان تبين الخصوص ممكن فكيف يتصور جزم العقد مع احتماله ما يجوز ان يتبين الامر على خلاف ما جزم العقد به
والتردد والجزم متناقضان والذي يكشف الغطاء عن هذه المسألة ان المتصدين يعلمون ان العمل قد يرد دون [illegible] وقد يغلب
على ظنهم العموم لظهور اللفظ في استغراقه ثم اذا لم يرد مخصص واصل وقت العمل [illegible] ذلك على وجه يحسم القطع بالتعميم
نص اللفظ العام مع القرائن نصا وقد يقع ذلك في مسالك الظنون فان العمل لا ينحصر في مدارك القطع فاللفظ [illegible]
[illegible] العمل بالعموم واما ان يعتقد ارادة العموم فلا وهذا يطرد في كل ما لا يكون قاطعا كاخبار الآحاد و[illegible]
بالمقطوع به في جميع هذه الابواب القطع بوجوب العمل واما جزم العقد فان المطلق ارادة التعميم فلا [illegible] كلام امام
الحرمين واعلم انه يحصل منه ان الخلاف في العام قبل وقت العمل بموجبه هل يعتقد عمومه في الحال قبل وقت العمل بموجبه ام
لا وظهر منه ان الفرض محصور في تأخير البيان عن وقت الحاجة ويحصل منه ايضا ان يكون العمل به مقطوع واما ان يطلق
اللفظ العام ارادة التعميم فلا قطع فيه وهذا الامر هو الذي يشتبه على من يقول ان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد وما
يجري مجراها مما يفيد الظن احكام معلومة ولم يعرف ان المقطوع به وجوب العمل لا ان الحكم المعلوم معلوم قال الغزالي فان قال قائل اذا
لم يحكم بالعموم ما لم يستقص ادلة التخصيص فمتى يسوغ له ذلك ويشترط ان يعلم انتفاء المخصص قطعا ام يكفيه ظن الانتفاء فان قيل انه
لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص والمشكل انه الى متى يجب البحث فان المجتهد ان استقصى امكن ان يشذ
عنه دليل لم يعثر عليه فكيف يحكم مع امكانه او كيف يسأل امكانه وقد انقسم الناس [illegible] مذاهب فقيل يكفي حصول غلبة الظن
[illegible] عند الاستقصاء في البحث وقيل لا بد من اعتقاد [illegible] وسكون نفس بان لا دليل واما اذا كان يشعر نفسه بجواز دليل شذ عنه
ويختلج في صدره فالحكم به حرام فقيل لا بد وان يقطع بانتفاء الادلة والى هذا ذهب القاضي وذلك لان الاعتقاد للحكم مع جواز دليل
قاطع [illegible] جهل والمشكل على هذا طريق تحصيل القطع بالنفي ثم قال الغزالي المختار عندنا ان يقول الاستقصاء لا يشترط
والمبادرة قبل البحث لا يجوز بل عليه تحصيل علم او ظن باستقصاء البحث اما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه واما القطع فبانتفائه
في حقه بتحقيقه عجز نفسه عن الوصول اليه بعد بذل غاية وسعه ويكون العجز عن الظنون على دليل بعينه وانتفاء الدليل في نفسه

مخصوصا وقال القاضي ابو بكر يجوز تاخير التخصيص عن وقت ورود اللفظ العام واليه ذهب اكثر اصحابنا وقال بعض
الكرامية وابو بكر الصيرفي وابو بكر الابهري والمعتزلة لا يجوز تاخيره عن وقت ورود اللفظ واعلم ان
هذا الخلاف ما نقله امام الحرمين عن ابي بكر الصيرفي وقال الابياري في شرح البرهان مذهب الصيرفي انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الخطاب وهذا ايضا يخالف نقل امام الحرمين وقال المازري في شرح البرهان المعروف عن الصيرفي
في اعتقاد العموم جزما والكلام في هذه المسئلة مبني على ان الحاجة لم تدع الى العمل بالعموم فاذا دعت الحاجة
لم يمكن تاخير البيان عن وقت الحاجة فان قال الصيرفي انا اردت اعتقاد وجوب العمل لا اعتقاد دوام العموم فلا تعذر
والتخصيص ووقت العمل وان احاط علما بما ذكره ائمة الاصول في المسئلة فاعلم ان هذه المسئلة صورتان احدهما
... وقت العمل والحق فيها ما قاله امام الحرمين وهو ظهور العموم والقطع بوجوب العمل ولا سيما المفروض
عند وقت العمل ومنه الخلاف ما نقله الغزالي والحق هو الذي اختاره الغزالي والذي يظهر من كلام الجماعة انه لا يجوز
الهجوم على الحكم بمقتضى العموم دون البحث والاستقصاء والظن الحاصل بمجرد قوله الاصل عدم التخصيص
لا يكفي واما الذي نقله المصنف ان مذهب ابن سريج وجوب الاستقصاء ومذهب الصيرفي عدم وجوب الاستقصاء
لحكم بمقتضى العموم هذا ويعتمد على عدم ظهور المخصص ابدا والخلاف في العام في اجرائه على عمومه وان الحاكم
احدا بعد بحثه واحد من اوجب الاستقصاء والبحث عن المخصص اوجب البحث عن المعنى لحمل اللفظ على المجاز وال
المصنف احتج الصيرفي بامرين احدهما انه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص وعدم العثور عليه لما جاز التمسك
بالحقيقة الا بعد طلب ما يوجب صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان علة
جواز ذلك انما كان احترازا عن الخطأ المحتمل لكان المناسبة والدوران اما المناسبة فلان الاحتراز عن الخطأ امر مطلوب
وعدم جواز ذلك فعل صالح للتحرز عن ذلك المطلوب جزما والحكم مناسب واما الدوران فلان عدم الجواز دار مع ما
ذكرنا وجودا وعدما اما وجودا ففي محل الملزوم واما عدما فظاهر والمناسبة والدوران يدلان على العلية
على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى ووجوب الاحتراز عن الخطأ موجود في محل الحقيقة فيتحقق الملزوم وبيان انتفاء
اللازم ان ذلك غير واجب في العرف فانهم يحملون الالفاظ على حقائقها من غير بحث عن الصارف الى المجاز واذا كان
العرف كذا وجب ان يكون في الشرع كذا لقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ويمكن تقريره
بان يقال اذا كان في العرف كذا وجب ان يكون في اللغة كذا او في الشرع كذا والا يلزم النقل وهو خلاف الاصل وبان يقال
الاصل عدم التخصيص واحتج ابن سريج بان التمسك بالعام قبل ظهور المخصص احتمال ان لا يكون حجة في صورة التخصيص وذلك الاحتمال
وجود المخصص واحتمال ان يكون حجة لاحتمال عدمه وتساوى الاحتمالان فيتعارضان لكن احتمال عدم كونه حجة اظهر
لان الاصل ان لا يكون حجة واجاب عنه بان احتمال كونه حجة اقوى لان الاصل اجراؤه على العموم وعدم التخصيص
قال المصنف اذا امكن الا ندري نفي المخصص فلا سبيل اليه الا بالطلب وعدم الوجدان لكن ذلك لا يفيد الا ظنا ضعيفا
واعلم ان هذا رد على القاضي فانه يذهب الى انه يمكن تحصيل القطع بنفي المخصص وسبيل ما سلكه ضعيف احتج القاضي
بان البحث اذا كان في مسئلة شهيرة بالخلاف بين العلماء يستحيل ان يكون هناك مخصص ولا يطلع عليه قال الغزالي هذا ضعيف
لانه حجر على الصحابة ان يحكموا بمقتضى العموم الا في مسئلة مشهورة بالخلاف ولا سيما انه لو كان هناك مخصص لنصب الله
عليه دليلا وهذا ضعيف ايضا وهذا الجواز ان يجب نصب عليه او ان نصب فلا يبلغ المجتهد وان استقصى في البحث
والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه القسم الثاني** فيما يخصص العموم الى قوله المسئلة الثانية
الشرح قال رضي الله عنه قال الامام في كتاب البرهان الاستثناء استعمال الا او ما في معناها وهو ماخوذ من قول
... اذا طويته ... ومعطف عن اطرافنا الاذيال والاكمام وقال الشيخ ابو اسحق ان الاستثناء
مشتق من ... بعد الخبر كانه دخل في الخبر الاول ... في الخبر الثاني ... وقال الغزالي الاستثناء قول
ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ... ما ذكر باطل طردا وعكسا اما طردا فلانه

منطوقا بالتخصيص بالشرط والصفة والغاية واما عكسا فبقولهم جاء القوم الا زيدا فان هذا ايراد خاص من افراد الاستثناء والمستثنى
على جميع صوره ... ان كل ... من افراد الاستثناء لا يكون له الا صيغة واحدة ولكان جميع ان المذكور في الاستثناء المنفصل غير
جائز ... القول الاول بناء على الخلاف الذي نقلناه وامثلنا الا حاجة الى قوله محصورة واعلم ان ما اورد على طرده ... بالمنع
صاحب الاحكام الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ...
بشرط ولا صفة ولا غاية وهو باطل طردا بقولنا قام القوم الا زيدا وما قام القوم الا زيد ولكن زيد وعكسا بقولهم جاء
... لم يكن الثاني جملة وقال ابن الحاجب الاستثناء اخراج بالا واخواتها وذكر المصنف تعريفين للاستثناء
الاول هو قوله الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما اقيم مقامها واعلم ان هنا امورا احدها المستثنى
... تلك الجملة مع صيغ الاستثناء وهو المخرج حقيقة وثانيها المخرج من تلك الجملة وهو زيد في قولنا قام القوم
الا زيدا وثالثها الاخراج وهو فعل صادر من الفاعل به الخروج ولا بد من صيغة دالة على الاخراج واذا عرفت هذا فقول القائل
الاستثناء اخراج بعض تعريف لفعل المستثني وليس بتعريف حقيقة الاستثناء وقوله اخراج بعض الجملة عن الجملة لان المخرج
... قولنا الجملة لا بعض الجملة ولا يرد عليه قام القوم ولم يقم زيد فان لفظ لم يقم قام مقام الا لكن الا للاخراج فقط
... التعريف الثاني للاستثناء ما لا يدخل في الكلام الا للاخراج بعضه بلفظ لا يستقل بنفسه واعلم ان هذا التعريف
... المصنف ويرد ايضا فقول المخرج لبعض مدلول الجملة اما ان يكون معنويا او لفظيا اما الاول فخارج عن التعريف
... اللفظ فانه ما قال بالا وكل في الكلام الا للاخراج بعضه ومن المعلوم ان الداخل في الكلام لا يكون الا لفظا او نحوه
... فقولنا ما لا يدخل في الكلام من الالفاظ فيخرج بهذا المخرج المعنوي ثم بقول اللفظ المخرج اما ان يكون مستقلا بالدلالة
مع المراد او لا والمستقل بالدلالة قوله ... لا تقتلوا اهل الذمة كلام مستقل بنفسه فيخرج الا المخرج اللفظي
الذي لا يستقل بنفسه وهو التقييد بالشرط والصفة والغاية والاستثناء اما التقييد بالصفة فخارج عنه وذلك لان الذي خرج بالتقييد
بالصفة لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة فانك اذا قلت اكرم بني تميم الطوال فالقصار الخارجون لم يتناولهم لفظ التقييد بالصفة
بخلاف الاستثناء فان الاستثناء دخل عليه لفظ الابعد تناوله وكذا الشرط ... مطلقا على الاطلاق ... يدخل الغاية كانه
... الى المرافق يخرج بقولنا ما لا يدخل في الكلام الا للاخراج فيبقى التعريف المذكور منطبقا على الاستثناء ... وذلك
... هذا تعريف لاداة الاستثناء لا للاستثناء فان الا لا تدخل في الكلام الا للاخراج لكن اداة الاستثناء ... تعريفا للاستثناء
ولانه ... يخرج بعض مدلول الكلام لا بعض الكلام ولان القيد المخرج للتقييد بالصفة والشرط ليس مصرحا به في التعريف المذكور
... قصد اخراجه بان الاستثناء ولما اخرج عن الكلام ... فانه دخل عليه بخلاف التقييد بالصفة والشرط وهذا القيد
... لكونه ... فقوله ما لا يدخل في الكلام الا للاخراج بعضه فانه يفهم منه انه دخل على المستثنى بخلاف الشرط
... اولى فقول الاستثناء هو اللفظ المستقل بنفسه الذي لا يدخل في الكلام الا لاخراج ما دخل عليه وهذا ايضا
... اداة الاستثناء لا نفس الاستثناء واحد التعريفين للاداة والاخر للاستثناء والتعريف الثاني تعريف لاداة الاستثناء
واداة الاستثناء فانه اخذ في التعريف لفظ الا وهي من جملة ادوات الاستثناء فيلزم تعريف الشيء بنفسه واجاب بعضهم بان جميع
التعريفات كذلك ... لا يتصور ان يعرف شيء بحد او رسم الا كذلك فانا اذا قلنا الانسان حيوان ناطق فالحيوان
الناطق هو الانسان وقد تغيرت العبارة وهذا فاسد لا يخفى فساده ... يعرف ... والحد المذكور ... سيأتي ...
... في هذا الكتاب في المنطق الموضوع في اوله وفي غير ذلك الموضع فلا نعيده وقد ... هذا الاشكال صاحب
التحصيل قال صاحب التلخيص من ادوات الاستثناء لفظ غير وهي غير مختصة بالاستثناء فانها تستعمل صفة كقولهم مررت برجل
غيرك ولذلك ... لا يكون ... للاستثناء وليس مختصا به فانه للسلب ايضا فلا ينبغي ان يجعل الاستثناء ما لا يدخل في الكلام الا
للاخراج المذكور وكذلك اذا قلت اكرم القوم ولا تكرم كلهم واعلم ان هذا الاخير ... لانه خارج بقوله لا يستقل بنفسه
... الاستثناء من النكرة لا يخرج من الكلام شيئا والاخراج المراد الوجوب وذلك كقولهم اكرم رجلا الا زيدا ... الحكم
فانا نمنع صحة الاستثناء من النكرات واما الاستثناء المنقطع فلا يرد لان التعريف المذكور انما هو للاستثناء المتصل

تنبيه قال ابن الحاجب المخصص المتصل الاستثناء والشرط والصفة والغاية وقد اشمل بدل البعض وهو تخصيص بالاتفاق
ولا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته وانما اختلف في كونه حقيقة او مجازا وعلى الحقيقة اسم متواطئ على قول
او مشترك على قول ولا بد لصحته من مقارنة المتصل في مخالفة الحكمين فقد يكون في نفي الحكم عن المستثنى مثل ما جاءني القوم الا عمرو وقد يكون
في المستثنى حكما اخر مخالفه بوجه ما مثل ما زاد الا ما نقص ولكن مثله يستعمل به **قال المصنف رحمه الله المسألة الثانية**
يجب ان يكون الاستثناء متصلا **الشرح قال رحمه الله** قال امام الحرمين شرط الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه وان
انقطعت لم يعمل ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يعمل الاستثناء المنفصل ويجوز فصله وان طال الفصل
الفقهاء الى ان ذلك يجوز في كتاب الله خاصة دون غيره والرد على من يجوز ذلك ان الاستثناء يدرك بالبديهة بعض وضوحه
الاطناب والمشكل صحة النقل عن ابن عباس في الوجه بكذب الناقل وحمله على انه غلط ويمكن ان يحمل مذهبه على اضمار الاستثناء
متصلا بالمتقدم فادعى اظهاره متاخرا وهذا مذهب غريب وقد صار اليه بعض اصحاب مالك رضي الله عنه اما من قال يجوز في
كلام الله خاصة فشبهة خيال خيله من مبادي كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول
الى المخاطبين وان كان كلاما قد يتاخر عن الاستثناء مدة كتاخر سماع السامعين وهذا من هو لا انخرام للعمائم
استقر هذا المعتقد في كلام الله تعالى والحكم عليه ظاهر فظاهر الحلال حقا والواحد لا يختلف وثبت ان الواحد الحق
ان لا يتقدم مستثنى منه واستثناء المستثنى منه منفي والاستثناء نفي وهيهات ان يشتمل على ذلك وان قائل انه كلامه والعلم
فيما ذلك يدرك بالبديهة يحمل على ان ينطق في لغة العرب بل في سائر اللغات على قطعا ان الاستثناء المتصل لا يحمل انه
لا يجوز واما ما ذكر من الوحدة فمعناه ان الواحد الحقيقي لا ينقسم واذا دخله الاستثناء والمستثنى منه ثابت والمستثنى منفي فيلزم
الواحد وهو محال وقال الغزالي ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تاخير الاستثناء ولعله لا يصح منه النقل وان صح نقله
اراد به اذا نوى الاستثناء متصلا او لا ثم اظهر نيته بعده فيستثني وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد
فيقبل ظاهره ايضا فهذا له وجه واما تجويز التاخير لو اصر عليه يرد عليه اتفاق ائمة اللغة على خلافه وقال الشيخ ابو اسحق
ما ذكر عن القاضي انه من الحكاية بعيدة عن ابن عباس وقال الحسن وعطاء يصح الاستثناء ما دام في المجلس وقيل ان كان في
الكلام قرينة تدل على انه اراد به الاستثناء من الكلام صح وان انفصل عنه وحكى صاحب المعتمد نقلا عن ابن عباس من غير ...
ولا بد من التفاصيل وقال المازري شارح البرهان ان صح النقل عن ابن عباس فيحمل على انه ظن ان الاستثناء يعمله ... اي
اضمر الاستثناء واخبر بعد ذلك انه كان اضمره وهذه مسألة اختلف العلماء فيها واختلاف المالكية فيها مشهور في ان الاستثناء
المضمر في القلب هل ينفع في حلال اليمين به او لا ينفع حتى ينطق به وقال ابو الخطاب الحنبلي حكي عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان الاستثناء المنفصل يصح وحصره ابدا وعن الحسن وعطاء انه يصح ما دام في المجلس وادعى ان ذلك جار السنة ثم قال الامام
احمد اذا حلف بالله ثم سكت ثم تكلم فقال ان شاء الله فله استثناؤه نقل اسحق بن منصور واعلم عند ذلك عند احمد في اليمين خاصة ما دام
في المجلس ونقل صاحب الاحكام مذهب ابن عباس وهو مذهب المالكية ومذهب بعض الفقهاء في تجويز ذلك في كتاب الله خاصة وتابعه ابن الحاجب
في النقل **تنبيه** اعلم ان المسألة تعرض في صيغة الاستثناء في قوله ان شاء الله وتسمى هذه الصورة ايضا بالاستثناء واتفقوا
على انه لا ينقطع الاستثناء الا بما يعد في العرف قاطعا للاتصال واما القطع بالسعال والنفس والسعال اليسير فلا **تنبيه** اعلم
قال المازري التوابع من العطف والتاكيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها واما الاستثناء فقد الخلاف مع ابن عباس
فانه جوز تاخيره مطلقا على قول والى سنة على قول والدليل المذكور في المتن ظاهر وهو الذي عول عليه جميع المحققين وهو انه لو صح
مذهب ابن عباس في الاستثناء المتاخر لما ... ولا عقد لجواز الاستثناء المتاخر ... واللازم باطل اجماعا فالملزوم كذلك
وليس لقائل ان يمنع نفي اللازم فان ظاهر كلام الائمة دال على الاجماع وان اصحابنا الى المنع مستندا الى مذهب ابن عباس رضي الله عنهما
فلا وجه هذا المذهب لما حصل الوثوق بوعد ولا وعيد ولا بر ولا حنث ولا عقد وذلك يقتضي الى امر عام لا يستدل الى احتماله
اصلا وعلم ان الدليل جار بخلاف ذلك احتج الخصم بالقياس على تاخير النسخ والتخصيص ايات المصنف بالمعنى بالشرط وجواب المستدل ...
ظاهرهم بالمطالبة بالجامع اما المعنى بالشرط فصحيح واما المعنى بحجر المنفصل فالفرق بينهما واضح لان الكلام بدون الاستثناء يفيد

ولا كذلك المتصل المجرد قال بعضهم الفرق بين الشروط والاستثناء ان الشروط اسباب متضمنة للحكم فهي مقصودة ولا كذلك
الاستثناء فانه غير مقصود وما ذكره مندفع بالمنع ثم قال الجامع بين النسخ والتخصيص والاستثناء ان كل واحد منها يبطل مدلول
اللفظ وفيه نظر لانه لا بد وان يكون هو علة مشتركة وما ذكره ليس كذلك واعلم ان المعقول ان الاستعداد لو صح مذهب
ابن عباس لما عدل عنه الى الامر بالحنث ضعيفا على ما ذكره في الاية بل كان يكفيه الاستثناء ولو بعد حين **قال**
المصنف رضي الله عنه المسألة الثالثة الاستثناء من غير الجنس باطل على سبيل الحقيقة وجائز على سبيل المجاز الى اخرها
الشرح قال رضي الله عنه قال امام الحرمين ذكر الفقهاء اختلاف الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما فيما اذا قال لفلان علي
الف درهم الا ثوبا وذكروا وجها معقولا في استثناء قيمة الثوب عن الالف وجعل ذكر الثوب مجازا عبارة عن قيمته فهذا معقول عند
الشافعي ثم رد وعند ابي حنيفة وسوغ ابو حنيفة استثناء المكيل بعضه عن بعض وان اختلف الاجناس رد الى الطول والذي
ذكره الشافعي في الثوب وحط الاصولي في هذه المسألة ان الخبر اذا اختلف لا يجري الاستثناء فيه على سبيل الحقيقة ومن ضرورة
الاستثناء الحقيقي مجانسة المستثنى للمستثنى عنه وفي مسألة القيمة ادنى المجانسة لا الثوب فالاصح ان لا ينعقدون الاستثناء من
غير الجنس وان جرى لفظ الاستثناء كلاما يصح لم يمكن استثناء وكان يعني لكن قال الغزالي اختار القاضي ان الاستثناء من غير الجنس حقيقة والاظهر
عندي انه مجاز وقال الشيخ ابو اسحق يجوز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس واختلف اصحابنا في انه حقيقة او مجاز والاظهر انه مجاز
وعن احمد رواية صاحب المعتمد قال المازري اختلف الاصوليون في الاستثناء من غير الجنس فقوم يمنعون تسميته استثناء لا حقيقة ولا مجازا
وقوم يسمونه استثناء مجازا ومعرفة ابه من رأي هؤلاء وهذا كله لا طائل تحته قال صاحب الاحكام اختلف العلماء في صحة الاستثناء
من غير الجنس فجوزه اصحاب ابي حنيفة ومالك والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة ومنع منه الاكثرون واما اصحابنا فاختلفوا
فيه وقال ابن الحاجب لا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته وانما اختلف في كونه حقيقة او مجازا وعلى الحقيقة
قيل متواطئ وقيل مشترك ولا بد لصحته من مقارنة المتصل في مخالفة الحكمين فقد يكون في نفي الحكم عن المستثنى مثل ما جاءني
زيد الا عمرو وقد يكون في ان المستثنى حكم اخر له يخالفه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص مثله في الكن لانها تقدر بها ومن ثم لم يقل
ما جاءني احد الا ان العالم حادث ولا يحمل عند الاطلاق الا على المتصل والدليل على ان الاستثناء من غير الجنس على سبيل الحقيقة
لا يصح وذلك لانه لو صح حقيقة لكان اخراجا لان الاستثناء حقيقة هو الاخراج فلو صح حقيقة لصح اما من اللفظ او من المعنى
الذي يحمل اللفظ عليه ويكون مشتركا بين المستثنى والمستثنى منه ليصح دخوله بحسب المعنى المشترك اذ لولا احدهما لما كان
اللفظ متناولا له اصلا فلا يكون داخلا فيه فلا يصح الاستثناء حقيقة الذي هو الاخراج وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان من
بل ولو اللفظ ظاهرا يتوقف على كونه من الجنس الذي دل عليه ظاهرا وهو منتف هاهنا واما الثاني فلانه لو صح حمل اللفظ على
معنى مشترك بينهما لجاز استثناء اي شيء كان من اي شيء كان حقيقة واللازم باطل واعلم ان الخصم عارض في حكم المسألة وتمسك باي من الكتاب
على السمع انها فيها استثناء من غير الجنس على سبيل الحقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فيلزم صحة استعمال الاستثناء من غير
الجنس على سبيل الحقيقة وذلك يبطل ما ذكرتم من انه لا يصح على سبيل الحقيقة بل انما يصح مجازا الاية الاولى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ الثانية فسجد الملائكة الثالثة ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الرابعة وما لهم به من علم الا اتباع الظن الخامسة لا
يسمعون فيها لغوا واما السمع وبلدة ليس بها انيس وقوله الا اواري ومن المعلوم ان هذه الاستثناءات ليست من الجنس
اجاب المصنف عن الاولى والثالثة والرابعة انا لا نسلم ان كلمة الا في هذه المواضع استثناء حقيقة وبعد اتفاق النحاة في قوله الا
ان تكون تجارة الا اتباع الظن على انه بمعنى لكن فلا تكون في هذه المواضع مستعملة على طريق الحقيقة بل على سبيل المجاز والخلاف
في ان الاستثناء من غير الجنس يصح على سبيل الحقيقة مفروض فيما اذا استعمل الا في الاستثناء الذي هو مدلوله حقيقة ومتى كان مقدرا
بلكن كان معدولا به عن الحقيقة فلا تمسك للخصم به فان قيل الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا اتفاق النحاة في بعضها مع ما ذكرنا
من الدليل مانع من الحمل على الحقيقة واما الجواب على السمع فيمنع انه استثناء من غير الجنس قال صاحب السفير ولا ادري لهذا الاعتداد
معنى فانه اللفظ اذا لم يستثن ولما بعد الا لم يكن الا هنا اخراجا فان كان الاستثناء هو الاخراج وحرف الا صيغة الموضوعة له فهذا مجاز
قطعا والا فليعتبر حكم الاستثناء او يدعى الاشتراك واعلم ان هذا كلام مبين ويصلح ان يجعل دليلا في اصل المسألة ...

ولستوهم الى الاشتراك قلنا اما الاول فلا نسلم اليه لان الكلام مع من وافقنا في الحد المذكور واما الثاني فباطل بالنافي للاشتراك
ولا نعارض بالنافي للمجاز لما علمت في باب تعارض محتملات الالفاظ لا يقال لا نسلم انتفاء اللازم فان الاستثناء المنقطع انه
تعلق في نوع الكلام وما اى نوع خطر في نفس المتكلم ثم خوطبهم لو صح لصح اما من اللفظ او المعنى هذا كله انما يصح اذا كان
الاستثناء المنقطع اخراجا او ذلك ع بل هو معدود لكن عند النحاة ولكن الى ليس فيه الاخراج فلا يصح تعميمهم في الاخراج
واعترض ايضا على قول المصنف في الجواب عن انه قبل الخطا ان الا بمعنى لكن بان قال الا بمعنى لكن لصورة النزاع التي هي الا استثناء
المنقطع الا ذلك وكل استثناء منقطع يعود تلك عند النحاة لانا نقول صاحب الحاصل اللازم منتف بالضرورة ونعني به الاستقراء
كلام العرب وذلك لانه لو قال جاء العموم الا ان العالم حادث كان كلاما باطلا مستنكرا عند العرب واما المنع الثاني وهو قوله احد الكلام
على الاول فمنع فاسد بعين ما ذكره نعلم محل النزاع وبيانه بعون محل النزاع ان كلمة الا الموضوعة للاخراج اذا استعملت فيما
وضعت له لا بمعنى لكن بل يكون اخراجا حقيقة مع ان المستثنى من غير الجنس وليس محل النزاع الا بمعنى لكن يدل على ذلك كلمات
ائمة الاصول **تنبيهان** الاول قال بعضهم لا نكاد نجد احدا منهم ونقول للمنقطع الا ان المستثنى من غير الجنس
والمتصل هو المستثنى من الجنس وهذا هو المشهور في كتب الادباء والاصوليين وهو غلط في القسمين فان قوله ولا تاكلوا اموالكم
المحكوم عليه قبل الا هو المحكوم عليه بعد الا وهو منقطع وقوله تعالى الا خطأ اى ولا خطأ والقتل الخطأ اعرض من [illegible]
القتل وهو منقطع وبطل بذلك حد المتصل لانه غير جامع ومانع لدخول هذه النظائر فيه لانها من غير الجنس وحد المنقطع
لانه غير جامع لاشتراطهم فيه ان يكون المستثنى من غير الجنس فعند بطل التفسيران بل الحق ان يقول المتصل ان يحكم على جنس
ما حكمت عليه اولا بنقيض ما حكمت عليه اولا ولا بد في المتصل من هذين القيدين فيكون المتصل قسما واحدا والمنفصل ثلاثة اقسام
لانه اما انتفاء مجموع القيدين او احدهما وهذا ضعيف لانا نمنع ان المحكوم عليه في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم الاول
وليس ذلك غير المحكوم به في قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم واما الكتاب فيمكن ان يكون استثناء من الجنس لان
قتل الخطأ بعض افراد القتل والمراد الاباحة بمعنى رفع الاثم الثاني هو انا قد بينا ان الحقائق اربع التباين والتساوي والعموم
مطلقا والاعم من وجه دون وجه اما المتساويان فالاستثناء فيه حقيقة محال اعني استثناء احدهما عن الاخر فلا يستقيم قولك
رأيت الناطق الا الانسان ويستقيم استثناء اى فرد كان من احدهما من الاخر مثل رأيت الانسان الا ناطقا والاستثناء في القسمين
الاخرين يكون من الجنس **قال المصنف رحمه الله المسألة الرابعة** احتج ابو حنيفة الاستثناء المستغرق باطل الى
اخرها **الشرح قال رحمه الله** الاستثناء المستغرق باطل بالاجماع ونقل بعضهم عن كتاب لا شرط [illegible]
قولين في بطلانه وهو غريب انتهى قال الماوردي في شرح البرهان استثناء الكل باطل من الجملة ولم يرد احد صحيح الا جواز
وانه يصح لقوله له عندي عشرة دنانير الا خمسة او الا ستة واما اذا كان القليل المستثنى جزءا صحيحا كالواحد والاثنين
كقوله له عندي عشرة الا درهما او درهمين فهذا ايضا جائز على المشهور من مذهب الفقهاء والاصوليين واللغويين
انه يسمى هذا لغة واما الاحسن في الخطاب ان يقول بدل قوله له عندي عشرة الا درهما له عندي تسعة دراهم
حسن عندهما ولا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان الحسن ههنا في حكم الكثير العدد لان الالف [illegible]
فاذا كان استثناء قاصر عن الماشر كاستثناء الكثير فاذا كان استثناء ما به كانت العادة عن الالف الا مائة [illegible] مذهب
ونوع على [illegible] فلان الانفاق [illegible] طالق الا واحدة [illegible] سوى الطلقتين [illegible] صحيح
واما ان استثنى الاكثر من الجملة كقوله له عندي عشرة الا تسعة فاختلف الناس في صحة هذا الاستثناء فمنهم من ضعفه ورآه خارجا عن لغة
العرب ومنهم من [illegible] وان كان مستقبحا عند اهلها ولا يستعملونه هجروه وبالمذهب الاول قال ابن [illegible] الشافعي في احد
قوليه والقاضي ابو الطيب [illegible] وان [illegible] القاضي عبد الوهاب واستدلوا ان قوله له علي الف الا تسعمائة
قال القاضي مجموع الاشر [illegible] المخلصين واستثناء الغاوين [illegible]
وان كان احدهما اكثر من الاخر فقد استثنى الاكثر [illegible] الغاوين اكثر وعندي انه ليس المراد ههنا الاشارة الى عدد محصور
[illegible] والمراد ههنا الاشارة الى الجنس فكانه قال لاغوينهم الا المخلصين ومن وجد من المخلصين ومن يهدد وجوده مخلصا

ولذا المعنى في الغاوين وبالجملة ان كان المراد بالانسان الى صفة الاخلاص في الاغواء وان الاخلاص مانع له منهم فان هذا محض من صفة الباب
الذي نحن فيه قال الغزالي واما استثناء الاكثر فقد نقل اختلفوا فيه والاكثرون على جوازه قال القاضي بل اجتنابه جوازه في
مواضع والاشبه انه لا يجوز فان العرف يستقبح استثناء الاكثر بل قال كثير من اهل اللغة لا يجوز استثناء عقد صحيح وذلك بان
يقول مائة الا عشرة او عشرة الاف الا درهما بل مائة الا خمسة وعشرة الاف الا اثنا ولا وجه لقول من قال لا ندري استقباحهم اهو اخراج
من الكلام عن لغتهم ام هو كراهيته وبعض الامام مذهب القاضي واختار خلافه واما ما تمسك به المصنف فضعيف لان الاجماع
المذكور ممنوع فان خلاف احمد مشهور واما التمسك بالاية فضعيف ايضا لانه لا يتناول محل النزاع لان محل النزاع استثناء
الاقل من الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه من جنس العدد كالمثال المذكور في الاصل والمذكور في الاية ليس كذلك الا حاجة
الى الجواب عنهما منظاهر فقال صاحب التنقيح للقاضي ان يقول ان حملنا لفظ العباد على معنى واحد في الموضعين لزم التناقض
لانه اثبت في الاولى السلطنة على بعضهم ونفى في الثانية نفاها عن كلهم فاذن لا بد من حمل لفظ العباد على معنى اعم وذلك الاولى
او حمل الا لكن على الانقطاع وقد بطل الاحتجاج وهذا الذي ذكره فواضح العسا داذ لا تناقض في ظاهر الاية واعلم
اني لما شرعت في تاليف هذا الكتاب على عزم البسط والاطناب والان فقد كثرت العوائق [illegible] العوائق المدنية والنفسانية
[illegible] الا من وكان تلك المرتبة الى ما دونها مع عدم الاخلال بما تدعو الحاجة اليه في فهم معنى الكلام في الاصل ودفع
المشكوك عنه واثبات ما لا يندفع من الاسولة فيه وهذا اخر المجلد الثاني والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد واله وصحبه
قال المصنف رضي الله عنه المسألة الخامسة الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات الى اخرها
الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان الاستثناء من الاثبات نفي بالاتفاق نقله الامام في المعالم واما الاستثناء من النفي
فهو مختلف فيه فالمنسوب الى ابي حنيفة واصحابه انه ليس باثبات والمنقول عن غيرهم خلافه نقل الخلاف هكذا صاحب الاحكام
وابن الحاجب وصاحب التحصيل وصاحب الحاصل وصاحب التنقيح واختار الامام المصنف في المعالم مذهب ابي حنيفة بخلاف ما اختاره
ههنا واحتج على ما اختاره هنا بانه لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لما حصل الاقرار بالاله بقول لا اله الا الله واللازم باطل اعرض
عن هذه الحجة في المعالم بان قال الاقرار بالاله حاصل بالفطرة واذا اريد بتغيير احسان في الحصول ان يقول لو كان كذلك
لما [illegible] اسلامه في الزمان واحتج لابي حنيفة بان دلالة الالفاظ على المعاني الذهنية اولا وعلى المعاني الخارجية على ما سبق
في اول الكتاب واذا كان كذلك فمقول الشيء اما ان يحكم الذهن بثبوته او يحكم الذهن بعدمه او لا يحكم الذهن بشيء اصلا
فالاحوال بحسب الذهن ثلاثة حال الحكم بالثبوت وحال الحكم بعدم الثبوت وحال اللاحكم واما بحسب الخارج فليس الامر كذلك
بل هنا حالتان حال وجود الشيء وحال عدمه فالاستثناء ان صرف الى الحكم كان ذلك صرفا الى الثابت بالواسطة والاول
اولى هذا ما احتج به لابي حنيفة ولم يجب عنه وكان حقه ان يجيب عنه لانه اختار خلافه في هذا الكتاب وجوابه بمنع التوسط
فانه ضعيف ومما احتج به لابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي فلو كان الاستثناء
من النفي اثباتا لزم صحة الصلاة عند الطهور وان انتفى غيره من الشرائط ووجه اللزوم ظاهر واللازم منتف ولم يجب
المصنف عن هذا وجوابه انه لا يقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم اى لا يقتضي ثبوت
صحة الصلاة في جميع صور الطهارة وان انتفى غيرها من الامور المعتبرة في صحة الصلاة وقد سلم هذا صاحب التحصيل وجه
بطريق المنع لا نعارض الاستثناء من الشروط [illegible] من القاعدة مثاله لا صلاة الا بطهارة وهذا جواب المعارضة
لانا نقول ليس هذا استثناء من الشروط بل [illegible] في هذه الصيغة جعل الطهارة شرطا والاستثناء من الشروط ان
تقول لا شرط للصلاة الا الطهارة قال صاحب التنقيح الفرق بين قولنا لا قاضي في البلد الا زيد وبين قولنا لا اقضى
الا بالعلم ضروري في الفهم فانه يسبق الى الذهن من الاول ثبوت القضاء وفي الثاني لا يسبق الى الذهن ثبوت القضاء لكل عالم فلنا عرض
دفع المعارضة ليبان الفرق بين قولنا لا اله الا الله وبين قولنا لا صلاة الا بطهور وما ذكره من السوع وان كان ولعله
[illegible] بكثرة الاستعمال واما المسألة الرابعة فواضحة ولنسبه على امرين احدهما ان بعضهم نقل عن ابن العربي صاحب
المحصول حكاية الخلاف [illegible] في صحة الاستثناء من الاستثناء الثاني ان بعضهم قال لو عاد الاستثناء [illegible]

وهو محال مثلا الا انه لو ان ذلك محال فان كلامكم يشعر بانه محال عقلا لا نجمع بين النقيضين وليس بنقيض لان هذا ان
تسبب ان باعتبار اضافتين فانه باعتبار الاعتبارين نفي والثاني اثبات والجمع بين النقيضين باعتبار اضافتين فان كان
باعتبار الاعتبارين ليس بمحال كما نقول زيد ابو عمرو وزيد ليس ابا خالد فهذا نفي واثبات وهو كلام صحيح وهذا لانا قد بينا في
المنطق ان الشروط الثمانية المعتبرة في حصول التناقض لا يمكن اعتبارها في كل قضيتين حتى تتناقضا فان اعتبار الزمان
انما يأتي في الزمانيات ولا يأتي في غير الزمانيات ولذلك الكلام في المكان والنسبة فان اعتبار الاتحاد في المكان
والنسبة مما ليس بمكاني ولا نسبي محال واذا اتضحت هذه المقدمة فنقول من الاعداد ليس يشترط فيه حتى يتحقق التناقض
في ثبوته ونفيه الاتحاد في الاضافة وقولنا لو كان عاد الاستثناء الى المستثنى منه والى الاستثناء والاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي يلزم ان يكون الاربعة المذكورة في قوله له علي عشرة الا خمسة الا اربعة بانه منفية في زمن واحد
لشخص واحد بعينه مثبتة للاخر بعينه وهو محال واما الابوة والبنوة من الاضافات فراعي فيهما الاتحاد
في الاضافة وقوله الجمع بين النقيضين باعتبار اضافتين ليس بمحال كلام فاسد فانهما لا يكونان نقيضين الا اذا اتحدا
في الاضافة وان اختلفا في الاضافة فليسا نقيضين والسؤال المذكور في الاصل فاسد والجواب المذكور لا
يفيد من صحته **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة السادسة** الاستثناء المذكور عقيب
الجمل الكثيرة الى قوله اخيرا الوقف **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم انه لا بد من شرح مفردات الالفاظ
المستعملة في التقسيم المذكور في الاصل فنقول المراد بنوع القضايا ان يكون بعضها امرا وبعضها نهيا او
خبرا والمراد باتحادهما ان يكون الكل امرا او نهيا او خبرا والمراد من اختلاف ان يكون الاسمان المذكوران في الجملتين
ليس اسما واحدا بل اسمين كربيعة ومضر والمراد باتحاد الاسم ان يكون المذكور في الجملتين اسما واحدا والمراد باتحاد
الحكم ان يكون المأمور به في الجملتين شيئا واحدا كالاطعام لا غير وبالاختلاف ان يكون المأمور به في احدى الجملتين
الاطعام وفي الاخرى غيره والمراد بتعلق احدى القضيتين بالاخرى ان يكون الحكم المذكور في احدى القضيتين معطوفا
عليه في الاخرى او الاسم المذكور في احدى القضيتين مضمرا في الاخرى كقوله اخلع على ربيعة واطعمهم او كقوله
اخلع على ربيعة ومضر واذ قد بين ذلك فنقول الاستثناء الوارد عقيب الجمل الكثيرة هل يختص بالجملة الاخيرة او يعود
الى الجمل كلها او يصار الى الوقف باحد التفسيرين فيه الخلاف المشهور والمصنف اختار التقسيم الذي ذكره في الاصل عند
التحقيق والوقف في المناظرة وانما فعل ذلك لان الحكم المذكور قد يسبق الى الذهن عند الاطلاقات ولكن لا بد
عند المنع والمعارضة وحاصل التقسيم ان الجملتين اما ان يكونا من نوع واحد او من نوعين مختلفين اما الاول فينقسم
الى ثلاثة اقسام وذلك لانه اما ان يكونا مختلفي الاسم والحكم كقولك اخلع على ربيعة واطعم مضرا او متحدي الاسم
والحكم وهذا القسم مقابل للاول لكن قضيته واحدة ومكررة او هذا لم يذكرها المصنف او متحدي الاسم دون
الحكم كقوله اطعم ربيعة واخلع على ربيعة او عكسه وهو ان يكون متحدي الحكم دون الاسم كقوله اخلع على ربيعة
واخلع على مضر والمقوي في الاستثناء الوارد عقيب كل واحد من الاقسام انه يختص بالجملة الاخيرة كما هو مذهب
ابي حنيفة والدليل على ذلك انه لم ينتقل من جملة مستقلة بنفسها الى جملة اخرى الا وقد عرض من الاول ولو عاد
الاستثناء الى الاولى لما كان قد عرض عنه من الاولى وقد بينا انه لا ينتقل من جملة مستقلة الى اخرى مستقلة
الا بعد تمام غرضه من الاولى هذا اذا كانتا من نوع واحد ولم يتعلق احدى الجملتين بالاخرى واما اذا تعلقت
احدى الجملتين بالاخرى وهما من نوع واحد كما سبق من الشرط فالحكم بالتعلق وهو عود الاستثناء اليهما كما هو مذهب
الشافعي رضي الله عنه هذا كله اذا كان النوع واحدا واما اذا كانت الجمل انواعا مختلفة سواء كانت القضية واحدة كآية
القذف المذكورة في الآية او لم يكن كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء فعندنا الاستثناء الوارد عقيب هذين القسمين
يختص بالجملة الاخيرة كما هو مذهب ابي حنيفة هذا هو شرح ما اختاره المصنف من التقسيم المذكور في المتن **تنبيه**
اعلم ان كلام الله صفة واحدة وهي نوع واحد وتعلقاته مختلفة فلا يتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره واما عند

المعتزلة فهي انواع مختلفة فيتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره واما الكلام الحادث فانواع مختلفة فيتأتى فيه التقسيم فافهم
ذلك واعلم انه لا بد من بيان ما اختاره من التقسيم وبيان اقوال العلماء واختيارهم في هذه المسئلة فنقول قال الشيخ
ابو بكر بن فورك الاصفهاني الاستثناء الوارد عقيب الجمل اذا صح رجوعه الى كل واحدة منها بانفرادها يرجع الى كل
ما تقدم عند القائلين بالعموم من اصحابنا وقال اكثر اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه انه يرجع الى ما يليه ولا خلاف ان الاستثناء
بمشيئة الله والشرط يعود الى الكل واختار مذهب الشافعي رضي الله عنه قال امام الحرمين بعد نقل مذهب الشافعي
وابي حنيفة في هذه المسئلة انه يتفرع على المذهبين فيما اذا قال وقفت داري على بني فلان وعدد طوائف وامر بعضهم عن
[illegible] ثم قال عند ذكر الطائفة الاخيرة الا ان يفسق منهم فاسق فلا يعطى من المسمى شيئا فعلى رأي ابي حنيفة يلزم اشتراط
العدالة في المسمين اخيرا وعلى رأي الشافعي رضي الله عنه يلزم اشتراط العدالة في الجمل كلها واما قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الآية فرأي الشافعي رضي الله عنه صرف الاستثناء في الآية المذكورة الى ما امكن من الجمل المتقدمة وهو قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وخصص هذا الاستثناء من الفسق التسمية به فالعقد مفسقه الا من تاب واما حكم الحد
[illegible] من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فلا يعطف عليه الاستثناء وهي مستدام على التائب قال [illegible]
[illegible] المعاني وتتقارب جهاتها والوسط كل معنى بجملة ثم استعقب الجملة الاخيرة مسوقة فالرأي عندي
[illegible] الاستثناء بالجملة الاخيرة مثاله اذا قال اكرموا من يزورنا وقد حبست على اقاربي داري واسرحها الصعاد
[illegible] يقربونه من فلان واذا اتت ناعرفوا اسلائي الا الفاسق منهم فانه بعد انصراف حكم الاستثناء الى الجنس او الى
[illegible] الاكرام [illegible] بعد قصد العطف على الجمع اذا امكن وليس يبعد ظاهر الكلام واذا قال وقفت على بني فلان داري
[illegible] على اقاربي ضيعتي وسبلته على خدمي [illegible] ان يفسق منهم فاسق فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولا
يظهر انعطافه على الجمل كلها والامر في ذلك موقوف على المراجعة والثاني فان قيل اذا اشتمل على فرق وطوائف
[illegible] الجملة الاخيرة بالاستثناء ثم [illegible] على مذهب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما [illegible] واما على
[illegible] للوقف فان وجد قرينة حاكمة وجب اتباعها والا فلا حكم بالاستحقاق في الجمل الماضية في محل الاستثناء فانه لم
يثبت استحقاقهم فيه فلا نثبت الا بثبت والاصل عدمه وهذا اقرب فائدة فائله من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء الى
الجميع هذا ما اختاره امام الحرمين وهو وجه احرى التقسيم واختار الغزالي الوقف وقال ان لم يكن بد من الوقف فمذهب
[illegible] اولى واما الاستثناء في الآية فلا يرجع الى الجلد ويرجع الى الفسق وهل يرجع الى الشهادة فيه خلاف ذكره في المستصفى
[illegible] صاحب المعتمد قال قاضي القضاة اذا لم يكن الثاني [illegible] اضرابا عن الاول وخروجا الى قصة اخرى وصح رجوعه اليهما وان
[illegible] اضرابا عن الاول وخروجا عنه الى قصة اخرى فانه يرجع الى ما يليه قال صاحب المعتمد ويمكن ايضا ان يعتبر اعتبارا اخر وهو
انه [illegible] في الكلام الثاني [illegible] في الاول او لا [illegible] وهذان وجهان احسن من التقسيم ونقل صاحب الافادة
[illegible] ان قول الشافعي ومالك رضي الله عنهما في هذه المسئلة واحد وهو الوقف [illegible] قال صاحب الاحكام رحمه الله ظهر كون الواو للاستئناف
[illegible] يختص بالجملة الاخيرة ومهما امكن ان يكون الواو للعطف او للابتداء فالوقف وقال ابن الحاجب ان ظهر الانقطاع
فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان اشكل فالوقف **قال المصنف رضي الله عنه** ثم احتج الشافعي رضي الله عنه
[illegible] الى قوله واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان للشافعي وجوها الاول قياس الاستثناء
على الشرط [illegible] ان يقول الشرط الوارد عقيب الجمل يعود الى الجمل كلها اكرم الفقهاء الشافعية واخلع على الصوفية
ان كانوا اشاعرة فوجب ان يعود الاستثناء عقيب الجمل الى كلها قياسا على الشروط والجامع ان كل واحد من الشرط والاستثناء لا
يستقل بنفسه والدليل عليه [illegible] بالدوران وجامع [illegible] ان الاستثناء في معنى الشرط فقوله تعالى الا الذين تابوا في قوة ان لم يتوبوا
لان كل واحد من [illegible] يدل على الاخراج ويقرب من هذا القياس على الاستثناء بمشيئة الله وانما قال يقرب لان الاصل المقيس
عليه اختلف وذلك لا يوجب تغاير الادلة الثاني قياس الجمل على الجملة الواحدة والجامع ان العطف لا بد ان يفيد التشريك
في حكم من الاحكام لفائدة والوجهان ضعيفان جدا وهما مبنيان على جريان القياس في اللغات وهو ممنوع والثاني اضعف لانا نمنع

ان الصفة تجعل الجمل في حكم جملة واحدة وَلا دلالة عليه وَالثالث انه اذا اراد المتكلم عود الاستثناء الى الجمل كلها فاما ان
يكرر الاستثناء عقيب كل او لا يكرر فيعسر في عوده الى الكل استعمال هذه الصيغة والاصل في الاستعمال الحقيقة
وَاذا كان حقيقة في هذه الصورة وجب ان يكون حقيقة في جميع الصور دفعا [illegible] الرابع انه اذا قال لزيد علي خمسة و
الى سبعة عاد الى الجملتين فما ستعمل الى العود في الجملتين في هذه الصورة وَالاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان
حقيقة في هذه الصورة وجب ان يكون حقيقة في جميع الصور عملا بالنافي للاشتراك واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بوجوه الاول ان
الاستثناء خلاف الاصل لانه يبطل العموم الذي دل عليه وضع اللفظ وهو خلاف الاصل وما ثبت على خلاف [illegible] ان الاستثناء
بل هنا الثاني جملة وَاحدة الا ان الاستثناء لا يستقل بنفسه وجب تعلقه على شيء صونا للكلام عن اللغو فيحصل
تمام فائدته على قضية الدليل فلا يتعلق بغيرها عملا بالنافي السالم عن المعارض ثم نقول تخصيص عوده بالاخيرة اما اولا
فلانه اقرب وَللقرب تاثير باجماع ائمة العربية [illegible] على ان للقرب تاثيرا وجوه الاول اذا اجتمع عاملان
على معمول وَاحد كقولك قام وقعد زيد [illegible] ان يرتفع بقام [illegible] قالوا يرتفع بقعد لانه اقرب
للكوفيين [illegible] في قوله ضرب زيد عمرا وَضربته الى زيد المضروب للقرب وقالوا ضربت سلمى سعدى [illegible]
وَلان المعنى [illegible] على ان احدهما بالفاعلية اولى من المفعولية مع احتمال كل وَاحد منهما الفاعلية وَالمفعولية
كون الفاعل ما يلي الفعل للقرب وَكذلك قالوا قولنا اعطى زيد عمرا بكرا احتمل ان يكون كل وَاحد من عمرو وبكر مفعولا
اولا [illegible] عمرا لانه يكون مفعولا اولا وَذلك للقرب فهذه الوجوه دلت على ان للقرب تاثيرا ولانا قد دللنا على ان
الاستثناء عقيب الجمل يختص واحد منها فوجب ان يختص بالاخيرة وَالا يلزم خلاف الاجماع فان احدا لم يذهب الى جملة وَاحدة غير
الاخيرة الوجه الثاني من حجج ابي حنيفة رضي الله عنه هو ان الاستثناء لو عاد الى الجمل كلها فاما ان يعود بطريق الاضمار
الاستثناء عقيب كل جملة او لا بهذا الطريق بل باعادة الاستثناء المصرح الى الجميع من غير اضمار والقسمان باطلان فلا
يعاد الى الجميع اما بطلان الاول فلان الاصل عدم الاضمار من غير ضرورة وهذا لان الدليل يقتضي عدم الاضمار ومطلقا
هذا الدليل بالنسبة الى اضمار وَاحد فيجري فيما عداه على قضية الدليل وَاما بطلان الثاني فلانه يستلزم اجتماع عاملين
على معمول وَاحد وهو باطل بيان الاستلزام ان ما بعد حرف الاستثناء منصوب وَالناصب له الفعل المتقدم عليه او المقدر
الذي دل عليه الظاهر وَذلك الكثير وَاحد لان الكلام فيه يلزم اجتماع عاملين او اكثر على معمول وَاحد وَاللازم
منتف اما اولا فلان سيبويه رحمه الله نص على ذلك وَنص سيبويه حجة في مسائل ذلك وَاما ثانيا فلانه يجمع على الاثر
الواحد مؤثران او اكثر وذلك محال قوله الاستثناء في القرآن عائد الى كل الجمل وَالى بعضها والاصل في الاستعمال الحقيقة
مثال العائد الى الكل قوله تعالى كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وَشهدوا ان الرسول حق وجاءهم البينات وَالله
لا يهدي القوم الظالمين اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله وَالملائكة وَالناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
وَلا هم ينظرون الا الذين تابوا من بعد ذلك وَاصلحوا فان الله غفور رحيم وَاما العائد الى جملة وَاحدة فمثاله قوله تعالى
ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني وَمن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده استعمل في العود الى
الكل وَالى البعض لما تقدم من الاستثناء والاصل في الاستعمال الحقيقة قال المصنف رحمه الله الجواب الى اخره
الشرح قال رضي الله عنه اعلم انه اجاب عن الاول وَهو القياس على الشرط بانا لا نسلم الحكم في الاصل اي لا نسلم
ان الشرط يعود الى الجمل كلها ولعدم التسليم لا نسلم ان حكمهما جامعا والجواب الصحيح الاول وَاما المطالبة بالجامع فلا
وجه لها وقد يسمعها في السؤال نعم لو قال لا نسلم وجود الجامع من في الكل [illegible] ذلك ولكن لا نسلم الحكم في الاصل كان منتظما
وَاجاب بعضهم من هذا الوجه بان ما للشروط اللغوية اسباب وَالاسباب منطنة المصالح وعود الاستثناء الى جميع الشروط
اما كان نكرا للمصالح لكان المناسبة هذا المعنى معدوم من العود الى فصل الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما ليس مقصود
لانه يجيء مقصودا وهذا ضعيف لان الاخراج ايضا مقصود للمستثني بدليل تقدمه عليه فلا فرق وهذا الجمع والفرق
مبني على ان العامل يجري في اللغات وَعوضنا سد وَاجاب عن قوله يعني الشرط وَالاستثناء وَاحد بانا لا نسلم ان لا فرق بين الشرط والا
ستثناء
اما لانه اذا كان بينها واحد منهما على الاخر قياس الي على نفسه وهو باطل وَهذا الجواب ضعيف جدا وَذلك لو جعل احدهما اصلا لا
ان يكون دليلا على هذا الضابط ولا فان لم يكن دافعا فقد طرف فساده وان كان دافعا لزم منه بطلان اصل القياس شرعيا كان
او لغويا وَاما الثاني فلان المطالبة بالجامع لا يبطل قياس لانه يذكر الجامع كيف وان ما ذكره يصح للجامع لان معناه
ان الشرط وَالاستثناء اشتركا في معنى الاخراج فما ذكره فاسد جدا ومما ذكرنا ظهر قوله بعد ان الجواب عن القياس
على الاحسن انه الله وَالجواب المعتمد منع الحكم في الكل ومما ذكرنا ايضا ظهر ضعف جوابه عن الثاني بل الجواب
الصحيح عنه الفرق وهو ان الجملة الواحدة لها وجه تجمعه وَالجمل المعطوف بعضها على البعض لها اتحاد من وجه وهو
الاشتراك في امر ما من الامور وَهي متعددة حقيقة فتقاطع الفرق وهذا لان عوده لا يستقل بنفسه الى شيء سابق
عليه وَالا لخرج الكلام عن الفائدة هذا المعنى معدوم في الجمل ويكفي ضرورة ان العود اليها كلها لم يعين لصيانته
عن الاستقلال بنفسه عن اللغو وَالجواب عن الثالث ضعيف وَذلك يلزم طول الكلام وركته ومع ضعفه هو معارض بمثله وذلك
لان من يعلم ان يريد العود الى الاخيرة لا طريق فيه الا استعمال هذا التركيب فيكون حقيقة فيه بعين ما ذكره والجواب
عن الرابع ان العود اليهما لضرورة استحالة العود الى الاخيرة فقط وصونا لكلام العاقل عن الالغاء ولان العود
الى الجملتين فهو ان يعود الى كل واحد واحد فالاستثناء لو هاهنا عاد الى المجموع وَما في الاجوبة ظاهر الا قوله في الجواب
عن كلام المرتضى الاشتراك في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من كل الوجوه فان فيه من الاشكال ما سبق لا يقال [illegible]
المصنف خلاف الجمل بان يكون بعض الجمل امرا وَالبعض نهيا والبعض خبرا وعلى هذا يتوجه الاشكال فانه قال في مثال الاتحاد
الجملتين نوعا اطعم ربيعة وَاخلع مضر الا الطوال وهذا المثال غير مطابق لان معنى الاتحاد نوعا اذا كان هو الاشتراك
في كونه امرا ونهيا وهذا الاشتراك وقع في الحكم الذي هو مغاير للجملتين ابدا في نفس الجملتين مما احدث الجملتان كل
الخبر المذكور اتحاد نوع الكلام فلان هاتين الجملتين اختلفت احداهما بالاخرى فان احدهما معطوفة على الاخرى وهو متعلق
شريك وَاما المثال الثاني فلا يصلح مثالا لشيء من الاقسام لان الجملة وَاحدة لها حكمان ثم لم يذكر حكم هذا القسم فان
ادرج حكم هذا المثال في حكم المثال الثالث كان خطا وَما ظهر لانه اذا لم يكن جملة متعددة فلا يمكن ان يقول النظام
اللام يشعر من المستقلة الى الاخرى الا وعرضه قدام وَاعلم ان هذه الكلمات هي لصاحب الحفص في ما سلك بان فساد
الاول هو ان الاتحاد نوعا والاختلاف نوعا مما فسرناه في المتن وقد شرحناه وبه يندفع ما ذكره وذلك لان قولنا اطعم
ربيعة وَاخلع على مضر جملتان في نوع وَاحد ضرورة ان كل وَاحد منهما امر وَاما اشتراك الجملتين في الحكم الذي ذكره لا
ينافي اتحادهما نوعا بالتفسير المذكور وكانه توهم من اتحاد الجملتين نوعا اتحادهما ان يتحد المامور واعطاه وَيتحد
المعطى كقولنا اطعم ربيعة اطعم ربيعة وَهذا توهم فاسد وَاما قوله العطف يوجب تعلقها سلمنا ولكنا نفسر التعلق بنوع
هذا القسم وَجميع ما ذكره بعد هذا متفرع لما سلف في الشرح قال بعضهم قول المصنف الشرط وان تاخر صورة فهو
متقدم معنى فلم يمنع العود الى ذلك على ما نحكيه عنه بعد هذا وَاختيار المصنف التقدم يتفرع على الخلاف في قوله المستثنى منه
المستثنى منه بصير كالعطف الواحد باطل بالضرورة فانهما لفظان يبقى احدهما ما يتبعه الاخر قوله نص سيبويه معارض بنص
الكسائي لا يستقيم لان العامل ان تمسك بخلافه سيبويه لا يرد عليه السادس مثل القاعدة كما ان يمسك بان الامر للوجوب
فلا يرد عليه ويمنع ما على القول الاخر وهذه القاعدة قررها النظار وَاعلم ان السؤال الاول مطمر اذا شرح
كلام الامام المصنف يقول اجاب عن ادلة الحنفية وهو قولهم الثاني الاستثناء تام لكونه معارضا للعموم يترك العمل به
في الجملة الواحدة بحيث عداه على مقال هذا الدليل يقتضي الاستثناء مشيئة الله تعالى وبالشرط قال بان الفرق هو
ان الشرط وان تاخر صورة فهو متقدم معنى وَاذا كان متقدما صار كلما جاء بعده مشروطا به اجاب عن هذا الفرق بان
قال لا نسلم انه يجب ان يكون متقدما على الكل لجواز ان يكون على الجملة الاخيرة سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان التقدير يقتضي الرجوع
الى الكل بل العلة ما يليه وقال المصنف في احزاب التخصيص بالشرط لا نزاع في جواز تقديم الشرط وتاخيره وانما النزاع في الاولى
وَسببه ان يكون الاولى التقديم خلافا للفراء لان الشرط متقدم في الرتبة على الاجزاء لانه شرط المؤثر وَما يستحق التقديم طبعا

يحقق القوم وضعفا هذا هو كلام المصنف في الموضعين وإذا عرفت ذلك عرفت أنه ما ذكره المصنف منع لمقدمة معينة من مقدمات الفرق
فلا تتجه منعه أصلا لما ذكرنا أن منع المنع لا يستقيم وأما ما أشار إليه الشارح من سند منعه فقد ظهر أنه لا اتجاه له وإن لم يكن مانعا
منعا للسند وذلك لأنه سلم أن الشروط متعددة مرتبة ومنع وجوب تقدمها على الكل بل جاز أن يتقدم على بعض الجمل وأما خلاف
الحنفي وجوبا لا أولى المتقدم أو الأخير وأما قوله إن المستثنى مع المستثنى منه لبطلان بيت أحدهما ما يقتضيه الآخر فهذا
الكلام مناسب لأن يكون جوابا المنع منعه المصنف ويكون الدليل على أنهما ليس الأمر كما ذكره المصنف ضرورة أو يكون منع للمنع
فإن كان مراده الأول فهو فاسد لما عرفت أن الخلاف في المسألة نقله ابن الحاجب فلا يمكن إبطال أحد المذهبين بدعوى الضرورة
وإن كان مراده الثاني فبيان فساده ما مر من فساد منع المنع وأما ما ذكره من الفاعل المقدور في علم النظر فبينهما تفصيل وذلك
لأن المختلف فيه إما أن يكون من القواعد الكلية المرتب عليها جملة عظيمة من الأحكام أو لا يكون كذلك بأن يكون مسألة جزئية
أو يكون فرع عليه ولكن من القواعد الجزئية فإن كان المختلف فيه من القسم الأول لا يستقيم منعه وإن كان من القسم الثاني فإنه
يستقيم منعه ومنع المصنف يستقيم لأنه منع للقسم الثاني **تنبيهات** اعلم أنا إذا فرعنا على القول بأن الاستثناء
الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها فذلك يقتضي أن التائب لا يحكم بفسقه بعد التوبة ولا ترد شهادته ولا يحد إذا
لم يكن للأحكام الثلاثة معارض راجح على الاستثناء العائد على الجمل كلها وإن فرعنا على أنه يختص بالجملة الأخيرة فقط فلابد
التوبة أن لا يطلق على القاذف بعد التوبة اسم الفسق بالاتفاق فإن ذلك مقتضى العود إلى الكل وإلى الأخير وأما ما بعد
التوبة في رد الشهادة والجلد فيخرج على المذهبين وقد نقل خلاف العلماء في المسألتين أعني قبول الشهادة والجلد مخرج على
المذهبين وقد نقل خلاف العلماء في المسألتين أعني قبول الشهادة وعدم الجلد أما الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد
الجلد والتوبة فنقله صاحب المحصول وأما الخلاف في دفع التوبة فقد قال بعضهم هذا الخلاف في مذهب المالكي رضي الله عنه
الثاني اعلم أن صاحب الأحكام قال الجمل المتعاطفة بالواو وقال إذا تعقب الاستثناء جملا متعاطفة بالواو فتعرض لصورة الجملة
الجمل المتعاطفة بحرف الواو ولم أر غيرهما تعرض له لكن ينبغي الأولى يجب أن يكون محل إطلاق الجمل إذا عطف بعضها على بعض
الواو وما يؤدي معنى الواو من الحروف العاطفة الثالث اعلم أن صاحب البديع قال إذا قال أكرم أصدقائي واضرب غلماني
إلا إذا كان يجب للاستفهام بخلاف أكرم أصدقائي واضرب غلماني إلا الفسقة أو الطويل والفرق أن المستثنى في الأول معين
لا يدل اللفظ على تعيينه والثاني موصوف كل والله أعلم **قال المصنف رضي الله عنه الباب الثالث**
في التخصيص بالشرط المسألة الأولى إلى آخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم أن وفقك الله تعالى أن الغزالي قال في
المستصفى الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده وهو باطل لأنه يفضي إلى الدور
الظاهر ولأنه يبطل بجزء العلة وقال في شفاء العليل المناسب أو المتضمن للمناسب علة وما يتوقف عليه الحكم من غير مناسبة
أصالة أو تضمنا فهو شرط وإذا اعتبر هذا الحد في العلة وجدها تندفع النقض في الكرم لم تعتبر في المستصفى وقال صاحب الإفادة
الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر ويبطل بجزء العلة وقال ابن الحاجب ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية وهو باطل
باللازم ويجب عليه جزء العلة ويمكن دفعه بالقيد الأخير وأما اللازم فلا يندفع وقال المصنف الشرط هو الذي يتوقف عليه
المؤثر في تأثيره لا في ذاته اعلم أن المؤثر له ذات وله وصف كونه مؤثرا والوصف غير الذات فهذا ما يتوقف عليه المؤثر في
تأثيره لا في ذاته ولا يرد عليه العلة التامة لأنها نفس المؤثر فلا يصدق عليه التعريف المذكور ضرورة أن الشيء لا يتوقف
على نفسه لأنه يستدعي سبقه على نفسه ونفسه يستدعي التغاير وذلك محال ولا يرد على التعريف المذكور جزء العلة التامة
لا يوجد بدون العلة وشرط ذات الجزء فهذا هو شرح هذا التعريف وهو باطل بذات المؤثر فإنه يتوقف عليه
المؤثر في تأثيره ضرورة أن تأثير الشيء في غيره بدون ذاته محال ويصدق عليه لا في ذاته لاستحالة توقف الشيء على ذاته
التي فإن أريد دفعه فطريقه أن يزيد قيدا آخر فيقول الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته وهو غير أنه قد يقول
الشرط قد يكون عقليا كالحياة فإنها شرط للعلم وقد يكون شرعيا كالإحصان فإن مدرك الأول العقل ومدرك الثاني
الشرع وقد يكون لغويا كقول إن أكرمتني أكرمتك قال صاحب التلخيص هذا أحسن لفظه لأنه لو قال هو الذي يتوقف عليه

تأثير المؤثر لا ذاته كان أولى من أن يقول يتوقف عليه تأثير المؤثر وأيضا الشرط أعم مما ذكر لأن الشرط هو الذي ينتفي
المشروط عند انتفائه وانتفاء المشروط قد يكون لعدم التأثير من جانب المؤثر وقد يكون لانتفاء القبول من جانب المحل
فالأولى أن يقول الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر أو تأثر المحل لا ذاتهما وهذا ليس بشيء لأن ما ذكره المصنف
من التعريف يتناوله وذلك لأن تأثير المؤثر يعم شرط التأثير والتأثر والدور لا يرد له مع أن ما ذكره تعريف صحيح إن سلم عن
الدور واعلم أن ما ذكره المصنف من التعريف لا يستقيم إلا على رأي المعتزلة والغزالي فلا يستقيم على رأيه لأنه رأى أن
العلل أمارات وعلامات معرفات فلا تأثير للأمور على رأيه وأما استقامته على رأي المعتزلة فظاهر وأما على رأي الغزالي
فلأنه يرى أن العلل الشرعية مؤثرات بجعل الشارع لا بذاتها خلاف رأي المعتزلة **تنبيه** قد بينا أن الشرط قد يكون
شرعيا وقد يكون عقليا وقد يكون لغويا والشرط الشرعي هو الذي قصد المصنف تعريفه فإن عدم الشرط قد يكون عقليا
وهو معلوم وقد يكون شرعيا فهذا هو الشرط الشرعي وهو الإحصان وهذا الكلام ظاهر يدل على أنه قصد
التعريف الشرعي لا يعني به هذا الشرط الشامل لجميع الشروط فإن النية شرط لصحة الوضوء ومعناه أنه يتوقف عليها تأثير
الأركان بأفعال الوضوء في صحة الوضوء وكذلك الحول لأن الحول شرط لتأثير ملك النصاب في إيجاب الزكاة ولذلك تأثير
فصيغة الصادرة من العاقل البالغ في صحة البيع متوقف على كونه موصوفا بصفة كذا ولا يخرج عن هذا شرط شرعي ولا يتجه
على هذا التعريف الشرط العقلي فإنه ما قصد تعريف مطلق الشرط وأما الشرط اللغوي فاعلم أنه يمكن إدراجه تحت
هذا التعريف وذلك لأنه إذا قال إن زنا فارجمه يدل على أن الزنا سبب الرجم ويتوقف تأثيره على الإحصان ولذلك إذا قال
إن أكرمني أكرمته وذلك لأن الموجب للإكرام قائم من حيث إنه إنسان أو مسلم ويتوقف تأثير ذلك على الإكرام وإن
قيل يلزم من الأول الثاني وذلك ينافي الاشتراط قلنا نحن لا نشترط في الشرط أن لا يلزم من وجوده فلا يرد ما ذكره ثم يرد
ذلك على من شرط ذلك على أنا نقول اجتمع هنا أمران أحدهما الشرطية والثاني السببية فيلزم توقف التأثير على جهة
الشرطية ويلزم من الوجود الوجود باعتبار السببية قال بعضهم ما ذكره المصنف من الحد غير جامع لخروج شرط ذات
المؤثر والشرط العقلي عنه ثم إنما تكلم في الشرط المخصص وهذه الشروط ليست مخصصة بل المخصص هو الشرط المعتبر
في التعليق اللغوي الذي هو سبب في نفسه شرط فالشرط لفظ من التعليق الذي هو سبب ومن ما استعمل من كون الوضوء
شرطا لصحة الصلاة والحول شرطا لوجوب الزكاة يجب تعريف كل ما يسمى شرطا فإنه كل بحصته فيقول في حد الشرط الذي
قصد المصنف تعريفه هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالقيد الأول احترازا
من المانع فإنه لا يلزم من عدمه شيء والقيد الثاني احترازا من السبب لأنه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث احترازا
من مقارنة وجود الشرط لعدم السبب أو قيام المانع أو عدم الشرط فلا يلزم الوجود أو مقارنته لخلاف سبب آخر ولا يلزم
العدم لكن بالنظر إلى ذاته يلزم الوجود عند الوجود والعدم عند العدم قلنا قد بينا أن المصنف إنما قصد تعريف الشرط
الشرعي بالمعنى المذكور ولا يلزم أن يكون تعريفه غير جامع لخروج ما لم يقصد تعريفه عنه والشرط اللغوي قد بينا اندراجه
تحت تعريفه والشرط العقلي متنوع لكونه لم يرد حد مطلق الشرط بل حد الشرط الشرعي وأما ما سماه شرط الذات فليس
شرطا عند المصنف وأما اللغوي فغير خارج عنه على ما بينا وأما قوله هذه الشروط غير مخصصة قلنا لا نسلم فإنه لو قال
وقف على أولادي وحبست صيغتي على أولادي بشرط عدالتهم وعلمهم فسقهم أو بقولي إن كل قاعدة كان كل واحد من الصيغتين مخصص
والله أعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية** إلى آخرها صيغ الشرط إن وهي أم الباب وإذا [illegible]
من صيغ الشرط وصيغ الشرط كثيرة منها من وما ومتى وأي ومهما وغير مذكورة لأنها تقبل العهد والغرض الآن الفرق بينهما
وذلك لأن وضع إن استعماله بالإدخال على المشكوك فيه بخلاف إذا فإنها تستعمل في المتيقن والمشكوك فلا يقال إن غابت
السماء أو إن طلعت الشمس فأنت حر بل يقال إذا طلعت الشمس فأنت حر وقد يمنعه الاستعمال في كتاب الله لذا فلا يمكن حمله
على وجود الشك من جهة المستعمل لاستحالة الشك على الله فيلزم أحد الأمرين وهو أن يكون ذلك الاستعمال بطريق المجاز
وهو محال التركيب أو يقال شرطه أن يكون مشكوكا فيه باعتبار أن جنسه مما يشك فيه ولا يستحيل الشك **قال المصنف رحمه الله**

المسألة الثالثة في ان الشرط متى يحصل **الشرح قال رضي الله عنه** ان برهنة المسألة ان الشروط متى يحصل أولى
ملفه المشروط على مليه اما ان يكون فرد في الوجود لا يمكن كالآن الذي لا ينقسم على القول بالجوهر الفرد وكالقصود ومدرجي الوجود
كالكلام والحركة والمسافة او يمكن ان يحصل في الوجود دفعة ومندرجا كالدخول عشرة انفس في الدار واذا عرفنا الشرط
اما وجود احد الامور الثلثة او عدم احدها فان كان الاول فالمشروط حاصل في القسم الاول مع الشرط بمعنى
ان المشروط ان وجود الشرط واما القسم الثاني فان الشرط انما يحصل عند آخر جزء من اجزائه والدليل عليه
انه يستحيل وجوده جملة واحدة عقلا فاعتبر وجوده العرفي والعرف يحكم بوجوده كذلك وهو المعتبر واما القسم
الثالث فلا بد من وجوده وجود جميع اجزائه وحينئذ يحصل المشروط لان الدليل يقتضي اعتبار وجود الشيء بجميع
اجزائه ترك هذا الدليل في ذلك القسم للضرورة فيجري فيما عداه على مقتضى الدليل هذا كله اذا كان الشرط وجود
احدها واما اذا كان الشرط عدم احدها فيحصل مقارنا للاول لان العدم ضروري ان العدم محقق اذا
خاتمة اعلم ان العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان على ما تقرر في العلوم العقلية
المشروط مع الشرط فالصواب ان يكون حكمه حكم العلة العقلية مع معلولها وذلك لان الشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر
فاذا وجد فقد وجد المؤثر التام والمؤثر التام يقارنها وجود الاثر من غير ترتب فان المؤثر الشرعي حكمه حكم المؤثر
العقلي وذلك لمطابقة الشريعة للحقيقة ومنهم من نقل الخلاف في انهما معا او لا بد من ترتب **قال المصنف**
رحمه الله الباب الثالث في تخصيص العام بالصفة والغاية الى آخره **الشرح قال رحمه الله**
قال امام الحرمين الى حرف جار وهو للغاية قال سيبويه ان اقترنت بمن اقتضى تحديدا ولم يدخل الحد في المحدود
تقول من هذه الشجرة الى تلك الشجرة فلا يدخلان في البيع وان لم تقترن بمن فيجوز ان يكون تحديدا ويجوز ان يكون بمعنى مع
قال الله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله تعالى وايديكم الى المرافق واما حتى فله اوجه فقد تكون بمعنى الغاية
تقول اكلت السمكة حتى راسها يعني الى راسها فعلامات الكلام بالاكل راسها وتكون بمعنى العطف تقول اكلت السمكة حتى
راسها وقد تكون بمعنى الى تقول لالزمنك حتى تقضيني حقي اي الى ان تقضي حقي قال ابو الحسين البصري واما تخصيص
العام بالغاية فكقول الرجل اكرم بني تميم ابدا الى ان يدخلوا الدار فلولاها لعم الى ان جاءوا ان يكرمهم بالامر دخلوا الدار او لم
يدخلوا فلما ذكرت الغاية خصص الوجوب بما قبلها لانه لولم الكرم بعد الدخول خروج الدخول عن ان يكون غاية ونهاية
ودخل ذكونه لفظا اعلم ان قوله غاية الشيء نهايته من باب تعريف الاخفى بالاظهر وهذا هو تعريف بعض المتكلمين
مطلقا وقوله ومقطعه وطرفه ليس بمقصود وانما الاعتبار بالزيادة الاظهر وقوله التي بها علم وجوده لكل موجود
او لكل معدوم فالاول مذهب الاشاعرة والثاني مذهب المعتزلة ويكون التي دو الغاية حسما ونهايته
امر وجودي او عدمي فيه خلاف بين العقلاء على ان نهاية الشيء ما يعدمه فالتي وعلمه او ما هو نفس عدمه وقد يكون ذو
الغاية فعلا حسيا كقولك سرت من بغداد الى البصرة وقد يكون فعلا عقليا كقولك سرت من العرش الى الفرش
ومن الملك الى الملكوت ومن الملكوت الى الجبروت ومن الجبروت الى مبدع الكل والسير هاهنا عقلي ونهايته عقلية
واما قوله الغاية لفظا حتى والى فقد علمت ان حتى لها اوجه على ما نقله امام الحرمين في البرهان واما قوله التقييد
بالغاية يقتضي ان يكون الحكم بما وراء الغاية بالخلاف بمعناه ان ذلك الحكم ينتهي عند الانتهاء الى غايته ونهايته فيخرج
عن احد البعضين ويدل اللفظ عليه بمطابقته ويدخل في البعض الآخر وذلك لاستحالة الخروج عن البعضين مثاله
سرت من بغداد الى البصرة فالبصرة منتهى سيري وبعده نظرا الى الغاية ويدخل في البعض الآخر وهو اللاسير الى الضروري
يدل اللفظ عليه التزاما ان كان الذهن ينتقل من انتهاء السير الى عدمه الى اللاسير وقوله الاولى الى آخره فقد علمت ان الحكم فيما
وراء الغاية بالخلاف لا خلاف واما نفس الغاية فهل يدخل في المعنى فيه خلاف مشهور واذا جمعت البداية والنهاية
حالت اوجه احدها يدخلان وثانيها لا يدخلان وثالثها غاية البداية دون غاية النهاية ورابعها الغاية ان ميزت حسا
لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل خرجت عن المعنى والا دخلت كقوله وايديكم الى المرافق وخامسها اذا اختلف الجنس

خروج الغاية عن المعنى كقولك بعتك من هذه الشجرة الى تلك الشجرة وعلى هذا حمل كلام المصنف قال بعضهم هذا الخلاف لا ينبغي
في النحوي في حتى بل يخص بالى لقول النحاة ان المعطوف بحتى يشترط فيه او بعده شرطان يكون من جنسه والخلاف حكمه احد
جزئيه او متصلا به فيه معنى التعظيم او التحقير فاشترطوا الدخول فيه ومادانيهم حكوا الخلاف واما الخلاف على ما
بعد الى ومعنى قولهم او متصلا به احترازا من قول العرب نمت البارحة حتى الصباح والصباح ليس آخر جزء الليل بل متصل
به وقولهم للتعظيم او للتحقير احترازا من قولهم اكرمت القوم حتى زيدا ويكون زيدا متشرا وبادا لهم فان ذلك يمتنع
لانه لم يكن لعظم او احقر لقول العرب قدم الحاج حتى المشاة واعلم ان الدخول في دخول الغاية في المعنى يجري لجريانه
في الى واما ما استشهد به من قول النحاة فلا دليل فيه فان حتى لها اوجه كما نقله الامام امام الحرمين رحمه الله وقد سبق
واذا كانت عاطفة فليست بمعنى الى فلا منافاة بين قول النحاة والاصوليين **تنبيه** اعلم ان حاصل
المعنى ان يكون حاصلا قبل الغاية وهو واصل الى الغاية وعند الوصول الى الغاية ينتهي كالسير وغيره واذا عرفت
ذلك فيقول يتعذر اجرا قوله تعالى وايديكم الى المرافق لان غسل اليد غير ثابت قبل الوصول الى المرافق فان غسل اليد عن
البعض المخصوص من اطراف الاصابع الى الاباط وكذا الكلام في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فان الصوم موضوع
لتمام اليوم قبل الليل غير حاصل قبل الغاية قلنا لا نسلم ذلك واما الاية الاولى فاليد في الاية عبارة عن العضو
عمله بدل عليه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم غاية ما في الباب انه يلزم المجاز ولكن يصار اليه اذا دل الدليل عليه
وقد دل وهو فعل الرسول صلى الله عليه وسلم واما الاية الثانية فلا نسلم تعذر اجرائها على القاعدة وذلك لان الصوم
الشرعي العرفي باركانه وسببه واداؤه مع الاحتراز عن مايس الاحتراز عنه من الكذب والغيبة والنميمة قال
الشوري اذا كانت الغاية لها جزآن فالغاية الجزء الاول او الاخر فيه خلاف فان كانت الغاية منفصلة عن
ذي الغاية كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فالغاية اول جزء منه وان لم يكن منفصلة كقوله تعالى وايديكم الى المرافق
فالغاية آخر جزء من اجزائها **قال المصنف رحمه الله** القول في تخصيص العام بالادلة المنفصلة **الشرح قال**
رضي الله عنه اعلم ان قوله تخصيص العام بالادلة اما بالعقل فما يجري او بالادلة السمعية ودلالة القرائن عقلية ومنع
ان العادة تخصص في المثال المذكور وان خصصت فدلالتها عقلية ثم قال المصنف هو على وجهين وهو تقسيم من هو
على انواع اوجه تخصيص المقطوع بالمقطوع تخصيص المقطوع بالمظنون تخصيص المظنون بالمظنون تخصيص المظنون
بالمقطوع **قال المصنف رحمه الله** في تخصيص العموم بالعقل الى آخره **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان
الناس اختلفوا في كون العقل مخصصا قال الغزالي هو نزاع في عبارة قال قوم امتنع قوم من القول بان ادلة العقول
تخصص الكتاب وقوم اطلقوا المنع من ذلك اطلاقا وقال صاحب الاحكام دليل العقل يخصص خلافا لطائفة شاذة
من المتكلمين قال ابو الخطاب الحنبلي يجوز تخصيص العمومات بدلالة العقل ذكره شيخنا وحكي عن الامام احمد رضي الله عنه في
قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض وقد عرف المسلمون مواضع كثيرة ليس فيها الرب تعالى كاجواف الحيوان
والاماكن القذرة وهذا تخصيص الظاهر بالعقل وقيل العقل لا يخصص وسوطا هر قول من قال العقل لا يحسن ولا يقبح
ثم انتبه لي هذا ما قاله هذا الذي الان ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد وسوء الفهم حوله وهو اما يفرد دون العقل
او بشرط العقل مثال الاول قوله تعالى خالق كل شيء لانا نعلم بضرورة العقل انه ليس خالقا لنفسه لان القدرة
انما تتعلق بالممكن دون الواجب لذاته والممتنع لذاته او لانا نعلم بنظر دون العقل كقولنا الصبي والمجنون لا يكلفان
لان شرط التكليف الفهم والممتنع لذاته وذلك مبني على ان القول بالتكليف بالمحال باطل وذلك يعلم بنظر
العقل واما قوله والاشبه عندي ان الخلاف في المعنى الى آخره هو ذكرنا الدليل الدال على ان العقل يخصص قال
وذلك لان العقل مع النقل اذا تعارضا كما في الاية فاما ان يعمل بكل واحد منهما او يعمل بالنقل دون العقل او بالعكس
لا سبيل الى الاول والا يلزم الجمع بين النقيضين ولا سبيل الى الثاني والا يلزم الخروج عن النقيضين ولا سبيل الى الثالث
لان العقل اصل للنقل لان النقليات كتابا كان او سنة مبني على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وصدقه ثابت بدلالة المعجزة

ودلالة المعجزة عقلية لا نقلية فالعقل اصل للنقل بهذا التفسير فلو تركنا مقتضى العقل بالنقل للزم ترجيح على الاصل
وهو تصحيح الفرع بابطال اصله وذلك محال وهو معنى الرابع ولا معنى لتخصيص العقل الا ذلك وهذا المعنى لا ينكر امكانه
واما البحث اللفظي وهو ان العقل هل يسمى مخصصا لان المخصص هو المؤثر فلما سبق ذكره في الكتاب والسنة فان كل
واحد منهما مخصص مع عدم التاثير فاما ان المؤثر هو الارادة القائمة بالمتكلم على ما مر واما قوله ان من انكر فرض
رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجل وذلك نسخ فهو مناقض لما ذكره في حد النسخ بانه طريق شرعي يدل على ان مثل الحكم الثابت
بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واحترز بالطريق الشرعي عن العجز فانه لا يكون ناسخا لانه
ليس بطريق شرعي قال صاحب التلخيص النزاع معنوي لان الكلام ههنا ليس في مطلق العموم بل في العمومات الدالة
على الاحكام الشرعية فان العقل ليس بطريق في ادلة الشرع وكذا الاصولي اذا كان كذلك فالعقل لا مجال له في تخصيص
هذه العمومات الا بالطريق دليل آخر شرعي فاذا فرضنا نصا يقتضي اباحة الفعل فالعقل انما يخصصه لو ادرك المصلحة فاذا
لم يمكن العقل درك شيء من الاحكام الشرعية فكيف يخصص العام فهذا نزاع معنوي موجبه قلنا لا نسلم ان الاصولي انما ينظر
في العمومات الدالة على الاحكام الشرعية بل في مطلق العمومات سواء كانت دالة على احكام شرعية او عقلية ولئن سلمت
بدعوى ذلك فحاصله يرجع الى ان حكم العام اعم مما يحصله فما ذكره مندفع ثم اعترض على المصنف بانه يرى ان التكليف بالمحال جائز
فلما هو [illegible] مسلمة الحج على العاقل تفريعا يعني ان ذلك الاصل بمعنى هذا وهذا الكلام صحيح يوجب المعتقد لبطلان
الاصل قال المصنف رحمه الله الفصل الثاني في التخصيص بالحس قال الشارح رحمه الله اعلم انه اعترض على
المثال المذكور لذلك بان الحس لا يدرك الملك والاولى ان يمثل بقوله تعالى تدمر كل شيء بامر ربها فان الحس يدرك انها
حملة من الموجودات قال المصنف رحمه الله الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع المسألة الاولى في
الى آخرها قال الشارح رحمه الله اعلم ان الآية الاولى عامة لانها ذكرت بصيغة الجمع المحلى بالالف واللام
وهي للعموم والثانية خاصة لانها بعض المطلقات وهي اولات الاحمال والجمع بين الآيتين باجراء الاولى على عمومها والثانية
على خصوصها محال والاعلام الساقط في كتاب الله وهو محال فتعين التخصيص او النسخ للجمع بين الآيتين وكل من جوز النسخ جوز
التخصيص فلزم جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لكونه واقعا واستلزام الوقوع للجواز فان قيل لا نسلم ان التخصيص او النسخ
متعين للجمع بين الآيتين وانما يلزم ذلك لو كانت الآية الاولى بمعنى المطلقات عدتهن بالاقراء في جميع الاحوال حتى يناقضها
كون بعض المطلقات عدتهن لا بالاقراء في حالة ما وهنا لان العام في الاشخاص لا يلزم ان يكون عاما في الاحوال بل هو
مطلق في الاحوال وكذلك الكلام على الآية الاخرى فان الآية الاولى يدل على عدم جواز نكاح المشركات في حال دون والثانية
تدل على جواز نكاح المشركات في غير تلك الحالة وهي حالة الحرية لان المراد المحصنات الحرائر قلنا الآية الاولى عامة في
المطلقات وفي الاحوال لان التربص بالاقراء مرتبة على كونهن مطلقات فيتبع الطلاق علة له فيعم في الاحوال بعموم علته ويرجح
الجواب عما ذكره عن الآية الثانية وتعليل التعليل بما ذكره في تلك الآية اظهر واما الامام المصنف فقد اجاب عن مثل هذا السؤال
في كتاب الاجماع بان عدم العموم في الاحوال يستلزم عدم العموم في الاشخاص وهو باطل وفيه نظر ن واما المسألة الثالثة
فيتجه على الدليل المذكور السؤال الذي مر في المسألة الاولى مع جوابه وههنا جواب آخر وهو ان ابا الخطاب الحنبلي نقل في كتاب
الاجماع على تخصيص الاولى بالثانية وعلى هذا اندفع السؤال ولا حاجة الى الجواب واما قوله لما تواتر من رجم المحصن
فهو ظاهر في دعوى تواتره فلعله اراد انه كان متواترا وان صار الآن من قبيل الآحاد قال المصنف رحمه الله
المسألة الرابعة تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع جائز الى آخرها قال الشارح رحمه الله
قال صاحب المحصول الاجماع في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينعقد والكتاب والسنة المتواترة كان كل واحد منهما موجودا
فيهما في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] مستمسكا من الصحابة فيعلم انه لا ينعقد اجماع على خلافهما واما اتفاقهم
على تخصيص آية الارث قلنا لا نسلم ان ذلك تخصيص بالاجماع بل هو اجماع على التخصيص والفرق بين الاعتبارين واضح وذلك
لان اهل العصر اجمعوا على التخصيص لا لدليل الا انهم خصصوا العام باجماعهم او باجماع سابق على اجماعهم ثم بعد ذلك [illegible] بعدهم

تخصيص النص بالعام ويعتقد تخصيصه لانهم خصصوه واجمعوا على تخصيصه باجماعهم بل التخصيص
قد وقع بالدليل عن الاجماع والمتأخر يلزمه متابعة الاجماع على التخصيص وان لم يعرف ذلك الدليل الا انه وجد اجماعا على حكم
ثم وجد نصا عاما على خلافه فخصصه هو بذلك الاجماع والفرق بين الاعتبارين ظاهر والعجب عن هذه المسألة يتوجه
العام ان يقال اذا رأينا اجماع الامة على تخصيص يجب علينا [illegible] بعينهم وان لا نعمل بالعام على عمومه هذا ما ذكره اما تصوير
المسألة فلا اشكال فيه وذلك لان كل واحد من الكتاب والسنة المتواترة وان كان قاطع المتن غير انه لا يلزم من ذلك قاطع
دلالته فيجوز تخصيصهما بدليل يقتضي تخصيصه واما ما ذكره بعد ذلك فهو حق والله اعلم قال المصنف رحمه الله
المسألة الخامسة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم الى آخرها قال الشارح
رضي الله عنه اعلم انه قال صاحب الاحكام اختلف القائلون بكون الرسول صلى الله عليه وسلم حجة على غيره في تخصيص العموم
فذهب الاكثرون الى التخصيص به كالشافعية والحنفية والحنابلة [illegible] وهو الكرخي واصحاب التفصيل [illegible] فقال
العام الوارد اما ان يكون عاما للامة والرسول صلى الله عليه وسلم كما لو قال صلى الله عليه وسلم ترك الوصال واجب على كل مسلم فاذا رأيناه
[illegible] واصل فلا خلاف في ان فعله يدل على اباحته في حقه ويكون مخصصا له واما بالنسبة الى غيره فاما ان يقول ان التاسي به واجب
على الكل [illegible] سواه او لا يقول بذلك فان قيل به يلزم منه رفع حكم العموم مطلقا في حقه وفي حق غيره وان قيل بالثاني كان ذلك تخصيصا
له في العموم دون امته وان كان عاما للامة دونه ففعله لا يكون مخصصا عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة
فان قيل بوجوب التاسي به في فعله كان ذلك نسخا عنهم لا تخصيصا المأمور الى ترك ذلك واجبا عليهم فلا يكون فعله مخصصا
للعموم اصلا اما بالنسبة اليه فلعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى غيره فلعدم وجوب التاسي به وعلى هذا التفصيل الحاذقة
الاخلاف في التخصيص بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم وحيث اما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف فيه واما
في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص بل ان وقع الخلاف في باقي الاقسام هل يكون فعله ناسخا لحكم العموم بها [illegible]
في [illegible] التخصيص والاظهر في ذلك التوقف لان دليل وجوب التاسي به عام وعموما وللعموم الآخر في عمومه فليس العمل باحدهما
دون الآخر اولى من العكس فان قيل العمل بالفعل اولى لانه خاص قلنا الفعل لا يدل على لزوم حكمه للامة بنفسه بل بادلة عامة
موجبة للتاسي فان قيل الفعل الخاص مع العمومات الموجبة للتاسي اخص من ذلك العام مطلقا قلنا اما الفعل فلا نسلم ان له
دلالة على وجوب التاسي بل الموجب العمومات المساوية لهذا العام في عمومه قال ابن الحاجب فعل الرسول صلى الله عليه وسلم على القول
بانه حجة يخصص به العموم كقوله صلى الله عليه وسلم لقوله الوصال حرام على كل مسلم ثم واصل فان لم يثبت وجوب الاتباع فهو
تخصيص له وان ثبت بدليل خاص كان ناسخا وبدليل عام المختار تخصيصه بالاول وقيل العمل بالفعل اولى وقيل بالوقف واذا عرفت
ذلك يتوجه المنع على كلام المصنف اما قوله اذا كان متناولا له وللامة ونص شرعا على وجوب التاسي كان فعله مخصصا [illegible] كان ناسخا
لو قال حكم العام بالكلية عنه وعن الامة فقوله العام مع الفعل اخص قلنا الفعل لا دلالة له اصلا والعمومات الدالة على وجوب
الاتباع مساوية للعام الذي نحن نتكلم به فان قيل عقد الفصل على التخصيص بالفعل والحس ولم يذكر التخصيص بفعل النبي صلى الله عليه وسلم
وادخل كلمة ان على المعلوم فان المعلوم ان حكمه حكمها ثم انه جعل المخصص الفعل مع العمومات وذلك غير نفس الفعل فلا
يكون الفعل والجواب عن الاول انه ذكر جملة الدلائل والتخصيص بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم انما هو بالادلة السمعية الدالة
على وجوب اتباعه صلى الله عليه وسلم واما ادخال كلمة ان على ما ادخل عليه فلان الفرض بعد به خروج النبي صلى الله عليه وسلم بفعله
على خلاف العموم الى ذمته وانه يتعدى اليهم [illegible] الصور الثلاث لا بعينها الاول ان يكون حكم الامة حكمه الا ما خصص
الدليل الثاني ان يكون حكم الامة حكمه في تلك الصورة بعينها والتعبد باحدى الامور الثلاثة واضح وعدم تعين واحد بعينه
ايضا واضح وعن الثالث انه خرج عن التقسيم المذكور كون الفعل مخصصا ن واما المسألة السادسة ففيها خلاف نقله ابن
الحاجب وفيها الاشكال ما سبق وهو جعل النسخ تخصيصا قال المصنف رحمه الله الفصل الرابع في تخصيص
المقطوع بالمظنون وفيه مسائل المسألة الاولى يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا الى آخره قال الشارح رحمه الله
اعلم رحمك الله تعالى ان الائمة الاربعة ذهبوا الى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وهو اختيار امام الحرمين وطوائف المصنفين

في علم الاصول والمذاهب التي نقلها المصنف مشهورة في الكتب وتوقف القاضي منا واعلم انا نقرر الدليل المذكور هكذا وذلك بان
نقول عموم الكتاب مع خبر الواحد دليلان متعارضان اما كون كل واحد منهما دليلا فبالاتفاق الخصوم في هذه المسئلة ولا ندعي
اتفاق الامة في ذلك فان الخلاف في العموم مشهور فانه يفيد الاستغراق بظاهره ام نقول لا صيغة للعموم خاصة على ما
يبين في كتاب العموم واما تعارضهما فظاهر لان احدهما يقتضي الثبوت في جميع افراده والثاني ينفي الاستغراق عن
بعض افراده والعمل بكل واحد من كل وجه محال واسقاطهما من كل وجه بترك الكل واحد منهما وهو ممتنع فتعين العمل بكل واحد
منهما من وجه جمعا بين الدليلين بقدر الامكان وصيانة لهما عن الالغاء المطلق ولا يحصل ذلك الا باعمال العام في غير
مورد الخاص واعمال الخاص في مورده ولا معنى للتخصيص المذكور الا ذلك فان قيل لا نسلم تعارضهما وذلك لان العام في
الاشخاص مطلق في الاحوال والازمنة والبقاع فالاية تقتضي قتل كل مشرك في حالة وهي حالة … ولا يقتضي قتل كل
مشرك في كل حال … ذلك لكن لا نسلم ان الغاء الدليل بالكلية لا يجوز على الاطلاق بل ذلك مشروط ان لا يكون الملغي اقوى من الملغى
وههنا الملغي اقوى وهو عموم الكتاب وهذا المنع اورده صاحب التحصيل والجواب عن الاول قد سبق والجواب عن الثاني ان الغاء
الدليل بالكلية لا يجوز نظرا الى كونه دليلا فمن ادعى ان معارضه اقوى فعليه البيان وهو محتاج الى بيان ان احدهما
بلغ في القوة الى حد يمنع العمل بمعارضه من وجه ما وذلك ممنوع على انا سنبين تفاوتهما في القوة والضعف واما الثاني فقد
مر الجواب عنه واما مسلك الاصحاب فهو حسن وتحريره ان يقال ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وهذا ظاهر من الكتب المعتبرة من الاصوليين منهم امام الحرمين فانه صرح بانا نعلم من سيرة الصحابة رضي الله عنهم الرجوع
الى اخبار الاحاد في تخصيص الكتاب فصرح بانه مختار القطع في تخصيص الكتاب بخبر الواحد احتجاجا بسيرة الصحابة ولم يذكروا الا
الذي ذكره المصنف عن الاصحاب وقال صاحب المحصل قال جمهور اهل العلم من الفقهاء والاصوليين وهو الذي يجوز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد على كل حال ما لم يمنع منه مانع وهو قول اصحاب الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ثم قال والدليل على
ذلك ان الدليل الدال على وجوب العمل لم يفصل ما قلناه وبين تخصيص العموم بخبر الواحد فان قيل وما ذلك الدليل قلنا هو
اجماع الصحابة على العمل به فانا نراهم يرجعون الى اخبار الاحاد ويعملون بها ولم ينقل منهم شرط في ان العمل بها
انما يكون مع ان لا يوجب تخصيص العموم ويدل على ذلك ما ظهر من عمل الصحابة باخبار الاحاد في تخصيص العموم هذا لفظ
صاحب المحصل ثم ذكر المسائل التي ذكرها المصنف في الدلالة على اجماع الصحابة على تخصيص الكتاب بخبر الواحد قال
المصنف رضي الله عنه واما جمهور الاصحاب فانهم قالوا اجمعت الصحابة رضي الله عنهم على تخصيص القران بخبر
الواحد الى قوله واحتج المانعون قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان الاصحاب تمسكوا بان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على تخصيص الكتاب بخبر الواحد واجماعهم حجة اما الاول فالدليل عليه الصور المذكورة في المتن وهذا الذي زعمه
خصص تلك العمومات بتلك الاحاد وسلب التابعين فكان ذلك اجماعا واما الثاني فظاهر واعلم ان هذه طريقة
صحيحة واعتراض المصنف عليها مندفع لانا نقول اجمعوا على تخصيص تلك العمومات من الكتاب بخبر الواحد هذا هو المقدار
المحتج به وبه يسقط الاول لظهور المخصص الذي هو خبر الواحد واما قوله لعل ذلك كان متواترا … الاصل عدمه
قال صاحب التحصيل الدليل الذي تمسك به المصنف ضعيف لانا نقول قوله يقدم العموم على الخاص يفضي الى الغائه
بالكلية قلنا نعم قوله وذلك لا يجوز قلنا لا نسلم واعلم ان مدار ذلك ان لو تساويا في المتن والدلالة واما اذا كان
احدهما اقوى من الاخر فلم لا يجوز ذلك قلنا الجواب عنه ان العام اضعف دلالة على صورة التخصيص من الخاص في دلالته
عليها وهذا ظاهر واما المتن فلان كل واحد منهما حجة ولا ترجيح لاحدهما على الاخر من حيث هو حجة على ان الرجحان مستفاد
بالاصل وقول بعضهم ان هذه النصوص عامة في الاشخاص مطلقة في الاحوال مندفع لانه يقتضي ان لا يكون عامة
في الاشخاص ايضا لخروج بعض الافراد عنه في تلك الاحوال قال المصنف رحمه الله واحتج المانعون
بالاجماع الى اخر هذه المسئلة قال الشارح رحمه الله اعلم ان تمسك … ان الاجماع ان … حال اختلفت الصحابة
في المنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد واجماعهم حجة بيان الاول ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس … وقول النبي صلى الله عليه وسلم

عمل بها السنة ولا سكنى لها كان تخصيصا لقوله تعالى اسكنوهن وسكت الباقون من الصحابة فكان ذلك اجماعا اما الاول فالدليل
عليه قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري لعلها نسيت ام كذبت واما الجواب عن التمسك
بان العام يقتضي ثبوت الحكم في كل فرد من افراده مما يتناوله ويقتضي ثبوت الحكم في الفرد الذي هو الخاص ثبوت الحكم فيه ولا
يعني بالمخالفة الا ذلك اما قوله لو جاز التخصيص في الاعيان بخبر الواحد لكان ذلك لاجل ان تخصيص العام اولى من الغاء
الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ فيلزم جواز النسخ بخبر الواحد فهذه ملازمة لا بد من اثبات عليه المشترك بدليل يدل عليها
وذلك الدليل هو الدوران ووجهه ظاهر واعلم ان الجواب بالنسبة الى الضعف وبيان ضعفه ان يقول النقض بالبراءة الاصلية
مندفع وذلك لان الاستصحاب ليس بقاطع فان استمرار ما ثبت اصل ثبوته ليس بمقطوع به بل هو مظنون …
غايته ما في الباب ان اصله وهو المدعى استمراره مقطوع به وذلك لا يجدي نفعا اما قوله الكتاب مقطوع المتن مظنون
الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن مقطوع الدلالة فضعيف وبيانه ان العام من الكتاب قاطع المتن لكونه كلام الله
تعالى قطعا مظنون الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن مظنون الدلالة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الخبر الوارد
في الخاص يحتمل المجاز غاية ما في الباب انه لا يحتمل التخصيص ولكن لا يجدي به نفعا نعم يمكن ان يدعى قوة دلالة الخاص على
مدلوله الخاص بخلاف العام في دلالته على مورد الخاص اما قوله القاطع دل على وجوب العمل بالخاص بالاجماع فان عنيته
الاجماع وهو ليس بقاطع على رايه … ذلك ولكن وجوب العمل بالمظنون لا يخرج عن كونه مظنونا في نفسه وقد
اوضحنا ذلك في اول هذا الكتاب ايضاحا شافيا اما قوله الاصوليون اعتمدوا في الجواب عن خبر الواحد في التخصيص
واجمعوا على رد خبر الواحد في النسخ واذا صح كل واحد من الاجماعين على هذا الوجه بطل الحاق احدهما بالاخر
بطريق القياس طردا كان او عكسا حتما واما استضعاف المصنف لذلك فهو ضعيف لما بينا صح التمسك باجماع
الصحابة في هذه المسئلة قال صاحب التحصيل الجواب الذي ذكره المصنف عن ابن عمر رضي الله عنهما ضعيف لان التهمة التي ذكرها
عمر ليست مختصة براوي هذا الخبر بل هو شامل لجميع صور اخبار الاحاد لانه علل بجواز النسيان او الكذب لان لعل لا يقتضي
الا الجواز فهو كالشهادة ونبه على العلة فيدل ذلك على انه كان يعتقد انه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب ولا السنة
المتواترة لاجل اخبار الاحاد التي يكون سبيلها الاحتمال المذكور ولم ينكر احد من الصحابة على رده ولا على تعليله فدل ذلك
على انعقاد اجماعهم على ذلك واما نقضه بالسنة المتواترة فغايته انه عام دخله التخصيص وهو حجة اما قوله الخبر مقطوع
في دلالته مظنون في متنه قلنا لا نسلم كون الخبر مظنون الدلالة اذا كان معارضا للكتاب فضلا عن كونه مظنون
الدلالة وقال بعضهم خبر الواحد قد يخصص ما ليس فيه حكم شرعي كالاخبار الصرفة او ما فيه حكم شرعي لكن لا يكون فيه وجوب
عمل بان يكون اباحة او تحريما او كراهة او ندبا او من باب نصب الاسباب والشروط والموانع ووجوب العمل ليس بلازم
فالكل مندفع وبيان اندفاع الاول مذكور في المتن وبطلان ان يقول رد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وعلل
الرد بما ظاهره على انها متهمة بالكذب والنسيان وهذا ظاهر كلامه وهذا لان الموجب للرد لو كان كونه خبر واحد
لما كان لتعليله بما ذكر وجه واما قوله الخبر عام دخله التخصيص فهو حجة فهو حق والجواب عن اصل السؤال ان التخصيص
بيان وليس بمخالف واما قوله لا نسلم ان الخبر مظنون الدلالة اذا كان معارضا للكتاب فهو مندفع لانه اعتبر عدم المعارض
شرطا في دلالة المعارض وهذا فاسد لان دلالة الدليل لا يعتبر فيها عدم المعارض بل ترتب المدلول على الدليل
مشروط به واما قول بعضهم الخبر قد لا يتضمن حكما شرعيا قلنا هذا لا يتجه لان الكلام في تخصيص الكتاب بخبر الواحد
اذا كان حكما شرعيا من باب الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير والله اعلم المسئلة الثانية
يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس وهو قول الشافعي وابي حنيفة واحمد ومالك رضي الله عنهم والاشعري
وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين البصري وذلك على الاطلاق وذهب ابو علي الجبائي وجماعة من المعتزلة الى تقديم العام
على القياس مطلقا وذهب ابن سريج وغيره من اصحابنا الى جواز تخصيص العام بالقياس الجلي دون الخفي وذهب عيسى بن ابان
والكرخي الى جواز تخصيص العام المخصص لا غير بالقياس غير ان الكرخي شرط ان يكون مخصصا بدليل منفصل واطلق عيسى بن ابان

واما ما صاحب الاحكام اي تخصيص العام بالقياس جائز ان كانت العلة منصوصة اي نص عليها بنص او اجماع واما اذا كانت
العلة مستنبطة فلا ولابي هاشم الجبائي قولان واما قوله في هذا الموضع الجبائي فهو على الجبائي واما تفسير القياس الجلي
بما ينقض به قضاء القاضي فقد وقع في كلام غير المصنف وسوف تسمع الدور والقوم لم يذكره واعلم ان تفسير التعريف بل الحاصل
مراد به في هذا الكلام ان نقض القاضي المخالف للقياس الجلي يقضى به وقد بين هناك القياس الجلي فاذا قيل هنا وقيل القياس
الجلي بما الذي بيناه وبعضنا به حكم الحاكم المخالف له وعلى هذا فلا دور واما الفرق بين قياس المعنى وهو الذي [illegible]
الرابطة بين الاصل والفرع بالمناسبة وبين قياس الشبه وبين غير الطرد فغامض جدا واذا انتهينا الى كتاب القياس [illegible]
الكلام فيه واوضحناه بعون الله تعالى وبركاته ومن يطالع قياس العبد على غيره من الاموال والمشابهة كون كل واحد منهما
فالاسول الاعواض في مقابلته واما قول الغزالي ان العام والقياس ان تعارضا في افادة غلبة الظن رجحنا الاقوى اي غلبة الظن
وان تساويا توقفنا فكلام صحيح لا غبار عليه فانا قد تعبدنا بالظن في مسالك الظنون ولكن رجحان غلبة الظن
بعض صور العام على غلبة الظن في بعض صور القياس وبالعكس يستفهم هذا المفصل والاجمال ان يقول الظن الحاصل
من العام اذا كان من الكتاب او من السنة المتواترة راجح على الظن الحاصل من القياس فلا بد من بيان الاحتمال [illegible]
لتسمع التفصيل فيقول قال الغزالي في المستصفى العموم تارة يضعف بان لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك
بان يكثر المخرج منه ويتطرق اليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى واحل الله البيع فان دلالة قوله لا تبيعوا البر بالبر على تحريم
الارز اقوى من دلالة قوله احل الله البيع وقد دل الكتاب على تحريم الخمر وخصصنا به قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الاية واذا ظهر منه التعليل بالاسكار ولو لم يرد خبر في تحريم كل مسكر لكان الحاق النبيذ
بالخمر بالقياس بعلة الاسكار اغلب على الظن من بقائه تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لكثرة المخرج عنه فيضعف
قصد العموم فيه ولهذا اخرجنا ابان ذلك امثاله دون ما يبقى على العموم لكن لا يبعد ذلك ايضا فيما يبقى عاما
لانا لا نسلم ان العمومان بالاضافة الى بعض المسميات تختلف في القوة لاختلافهما في ظهور قصد ذلك المسمى بها واذا
تقابل العمومان وجب تقديم اقواهما وكذلك اذا تعارض قياسان وجب تقديم الاقوى وكذلك اذا تعارض نص وقياس
وجب تقديم الاقوى فلا يبعد ان يكون قياس قوي اغلب على الظن من عموم ضعيف ومن قياس ضعيف هذا لفظه
الغزالي وهو حق واضح وبه يتضح ما نقله المصنف عنه لا يقال يلزم الغزالي ان يقول بذلك في خبر الواحد مع العموم
فان هذه الرجحانات متجهة هناك من جهة غلبة المجاز على اكثرها وغلبته في الافراد وكثرة الافراد وقلتها لانا نقول
هذا غير لازم للغزالي وبيانه هو ان الغزالي يرى ان خبر الواحد مع العموم اذا تعارضا فخبر الواحد من دلالة على وجوده
الخاص كالنص او هو نص فيه ودلالة العموم على مورد الخاص دلالة ضعيفة لاحتمال الاحتمال في صيغة العموم
بسبب الاشتراك على راي قوم ولا كذلك القياس مع العمومات فاندفع الاشكال ولا بد من نقل كلام الغزالي ليتبين
اذا تعارض خبر العموم والعموم يقول قال الغزالي في المستصفى في مسألة خبر الواحد والعموم المختار ان خبر الواحد
اولى لان تطرق الخطأ الى عدل واحد في الرواية فيما هو نص كتطرقه الى عدلين في الشهادة اما اقتضاؤه الموارث الحكم
في حق القاتل والكافر فضعيف وكلام من يدعي احتمال العموم قوي واضح وكلام من يكون خبر الواحد حجة ضعيف القاتل
ولذلك ترك عموم فاطمة رضي الله عنها لقول ابي بكر رضي الله عنه نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ونحن نعلم ان ابا
بكر وكذب كل عدل اهون في النفس من بعد كون اية المواريث مسوقة لتقدير المواريث لا للقصد الى بيان حكم النبي صلى الله
عليه وسلم والقاتل والعبد والكافر هذا نص كلام الغزالي وقد اتضح اندفاع الالزام فانه جعل دلالة النص الخاص
على مورده الخاص نصا ودلالة العموم على مورد المخصص بل على الاطلاق دلالة ضعيفة يدل على ذلك قوله ذلك الكتاب
الاحتمال انتهى واما قوله في قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر الى عموم الخبر المتواتر الخ
فاعلم ان هذا كلام الغزالي في المستصفى نقله المصنف الى المحصول وهو تحقيق حسن وبيانه ان يقول العام اذا عارضه
الكتاب الخاص وخصصه بعض الصور التي خصصنا خرج عن العموم صور لا يرى فيهما امور لعله احدها العام وثانيها

الخاص المخصص للصورة المنصوص على حكمها المخالف للعام تخصيصا وثالثها القياس الملحق لتلك الصورة في حكمها بالصورة التي
خرجت عن العام لاجل النص الخاص وذلك يستدعي اصلا فالحكم الثابت في اصله اما ان يكون ثابتا فيه من كتاب الله مخصصه
لذلك العموم بالسنة المتواترة او بالاحاد فان كان الحكم ثابتا في اصله بالكتاب فقال هذا قياس الكتاب اي القياس
الذي ثبت الحكم في اصله بالكتاب وان كان الحكم ثابتا في اصله بالسنة المتواترة فقال هذا قياس السنة المتواترة وهكذا لك
الكلام اذا ثبت الحكم في اصله بخبر الواحد واذا عرفت ذلك فاعلم انه تعارض العموم والقياس في الفرع الملحق بالاصل
الملحق ثبت الحكم فيه بالخاص سواء كان ذلك كتابا او سنة متواترة او كانت من الاحاد بقياس الكتاب بعارضه اما عموم كتاب الله
او عموم السنة المتواترة او عموم خبر الواحد وكذلك الكلام في القياس السنة المتواترة او الاحاد والخلاف في الجميع
العموم في بعض العلماء وسوق قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او السنة المتواترة قال المصنف رحمه
الله المسألة الثالثة اذا افاد المفهوم الى آخرها الشرح قال رحمه الله اعلم ان الغزالي قال في
المستصفى مفهوم كتحريم الضرب الدال على تحريم التأفيف بالمفهوم قاطع كالنص تخصيص به ومفهوم المخالفة عند القائلين
به كالنص يخصص به حتى اذا ورد عام في ايجاب الزكوة في الغنم ثم قال في سائمة الغنم الزكوة اخرجت المعلوفة بالمفهوم
وقال صاحب الاحكام لا اعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم كان المفهوم مفهوم
موافقة او مخالفة حتى اذا قال من دخل داري فاضربه ثم قال ان دخل داري فلا تقل له اف كان ذلك [illegible] على تحريم ضرب
زيد واخراجه عن العموم بالمفهوم ووافقه ابن الحاجب قال المصنف دلالة المفهوم ان جعلناها حجة فهي اضعف من المنطوق
فلا تخصيص به وذكر هذا الكلام في معرض الاشكال على صاحب التحصيل قال في تخصيص المنطوق به نظر واجاب ابن الحاجب عما قاله
المصنف ان الجمع اولى وقال ابو الخطاب الحنبلي يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب وقال بعضهم لا يجوز قال المصنف
رحمه الله القول في بناء العام على الخاص الى آخره الشرح قال رحمه الله اعلم ان كلام المصنفين في علم الاصول
في نقل مذاهب العلماء في هذه المسألة مختلف ولنحط علما بذلك فيقول قال الشيخ ابن فورك الاصفهاني عند ما نسخ عن الخاص [illegible]
[illegible] ومن الناس من يقول اذا علم التاريخ رجع الى الاحد بالاحد منهما الى دليل ولم يكن الاخذ باحدهما اولى من الاخر [illegible]
[illegible] او العكس وهو مذهب عيسى بن ابان والكرخي فمن قال من اصحابنا ان البيان لا يتاخر قال اذا ورد الخاص بعد العام كان
[illegible] ناسخا له وكذلك اذا ورد العام بعد الخاص واذا علم التاريخ وجب البناء قال الغزالي في المستصفى اذا تعارض عام
وخاص كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر مع قوله لا صدقة فيما دون خمسة اوسق فقد ذكرنا ان مذهب القاضي
ان المتعارض وانه لا يمكن ان يكون احدهما ناسخا بعد ارادة العموم بالعام والمقدار ان يحمل [illegible]
الا للضرورة ولا ضرورة قال صاحب المعتمد اذا ورد خبران خاص وعام وبينهما تناف فاما ان يعلم اقتران احدهما
بالاخر او يعلم تراخي احدهما عن الاخر فان علم اقتران احدهما بالاخر فالواجب ان يكون الخاص مخصصا للعام لان الخاص
اقوى لانه اخص لا يتناوله العام واما اذا علمنا تراخي الخاص عن العام فانه ان كان قبل ورود الخاص وقت الحاجة [illegible]
العمل بالعام فانه يكون بيانا بالتخصيص ويجوز ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام ولا يجوز عند من لا يجوزه وان جاء الخاص بعد ما
حضر وقت العمل بالعام فانه يكون نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لان البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة فاما ان
كان العام هو المتراخي عن الخاص فعند اصحاب الشافعي رضي الله عنهم يبنى على الخاص ويكون المراد بالعام ما لم يتناوله الخاص
وذهب اصحاب ابي حنيفة وقاضي القضاة رحمهم الله الى ان العام المتاخر ينسخ الخاص المتقدم هذا كله اذا عرفنا وقت واما
اذا لم نعرف التاريخ فيهما فعند اصحاب الشافعي ان الخاص يخصص العام وهذا يشتد على اصولهم لانه ليس الخاص مع العام الا
ان يقارنه او يتاخر عنه او يتقدم عليه وقد بان وجوب [illegible] فيما يتناوله الخاص من العام في الاحوال الثلاثة هذا ما نقله صاحب
المعتمد من المذاهب والتفاصيل في هذه المسألة قال صاحب المحصول بناء العام على الخاص صورته ان يرد صيغة عامة باثبات
حكم في جنس ويرد خاص ينفي الحكم عن بعض ما يتناوله فلا يخلو ذلك اما ان يعلم [illegible] احدهما ان يرد احدهما عقيب [illegible]
احدهما على الاخر [illegible] ان العام يبنى على الخاص والقسم الاخر ان يعلم تاخرهما وتقدم احدهما على الاخر فاصحاب ابي حنيفة

الخاص

حمله على النسخ سوآء كان المتقدم العام او الخاص واختلف اصحاب الشافعي رضي الله عنه في ذلك فمن منع تاخير البيان
حمله على النسخ ومن اجاز ذلك اوجب البنا وكذلك يحكى عن بعض اصحابنا مع اختلافهم في تاخير البيان القسم الثالث
ان يوجد الخبران ولا تاريخ ولا نعلم ايهما المتقدم واختلف اهل العلم في ذلك والذي ذهب اليه اصحابنا واصحاب الشافعي
وجوب بنا العام على الخاص واما اهل العراق فانهم يختلفون في ان بنا العام منهما على الخاص لا يجوز على الاطلاق
وانهم اختلفوا في وجه استعمالهما او استعمال احدهما فكان عيسى بن ابان يقول لا يخلو ذلك من اربع اقسام احدها
ان يكون السلف حملوا على احدهما على موافقة الاخر وبنوا العام على الخاص فذلك يوجب استعماله على ما تعلموه ومثله
صلى الله عليه وسلم عن بيع الانسان ما ليس عنده والسلم مستثنى من عموم النهي وان يكونوا عملوا بموجب احدهما واسقطوا الاخر
فيجب حملنا اسقطوا على انه منسوخ بما عملوا به او يكون الشيوع استعمال احدهما وانكروا على من استعمل الاخر فالواجب
الحاقه بما فعله الاكثر ونقل عن الكرخي انه قال اذا علم تاريخهما وتقدم احدهما على الاخر حملا على النسخ وان علم ورود
فان امكن ان يجعل احدهما في حكم الاستثناء والاخر في حكم المستثنى منه حملا على ذلك وان لم يعلم ذلك لم يجز بنا العام على الخاص
ووجب الرجوع الى دليل اخر وان كان احدهما يحتاج الى بيان وامكن ان يكون الاخر بيانا له حمل على ذلك وان
سلك بهما مسلك الترجيح فرجح الحاظر منهما على المبيح والمفيد للحكم الشرعي على مبقي الحكم العقلي قال ابو الخطاب
تقدم الخاص على العام سوا تقدم الخاص او تاخر او جهل التاريخ وبه قال اصحاب الشافعي واصحاب ابي حنيفة ان تاخر
كقولنا ان يعم الخاص قدم العام عليه وحكم بنسخ الخاص فان جهل التاريخ توقف فيهما وقال بعض اهل الظاهر
نقضي بالخاص على العام وان كان في السنة سقط هذه الاقوال المنقولة في هذه المسئلة قال المصنف اذا روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم خبران احدهما عام والاخر خاص وبينهما تنافي الى قوله انتهى ان التعارض **قال الشرح رضي الله عنه**
اعلم ان التنافي اعم من التناقض والتضاد فالمتناقضان والمتضادان ادعى التنافي انهما لا يجتمعان صدقا وكل ضدين
وتحقيقه لذلك وليس كل متنافيين متضادين او ضدين فالكلمتان متضادان والكلمة مع الحركة متضادان عند وجود شرائط
التناقض والخبران اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا كقوله في الخيل زكوة لا زكوة في ذكور الخيل عما كان متنافيين وليسا متنافيين
لامكان الجمع بينهما على ما سياتي بيانه واذا عرفت ذلك فنقول اما ان نعلم تاريخهما بان نعلم مقارنتهما او تقدم ورود احدهما وتاخر
الاخر او لا نعلم شيئا من ذلك فان علم مقارنتهما كما اذا قال صلى الله عليه وسلم لا زكوة في ذكور الخيل فالواجب ان يحمل الخاص مخصصا
للعام ومنهم من قال الخاص مع العام يتعارضان في محل التخصيص من العام ويجب التوقف فيه والدليل على المختار ان الخاص اقوى
دلالة على ما يتناوله من العام على ما يتناوله الخاص وذلك لوجوه الاول هو ان الخاص موضوع لما يتناوله فقط وليس الحكم العام
موضوعا لما يتناوله الخاص فقط فكانت دلالة الخاص اقوى او نقول الخاص اشد تصريحا لما يتناوله من العام في ما يتناوله
الخاص والعام اكثر احتمالا لعدم ارادة ما دل عليه الخاص من الخاص على مدلوله فثبت ان دلالة الخاص اقوى فالخاص راجح فيسقط
الموقف بتخصيص العام الثاني ان السيد اذا قال لعبده اشتر كل ما في السوق من اللحم ثم قال لا تشتر لحم البقر فهم العبد
اخراج لحم البقر من الكلام ولولا انه اقوى دلالة من العام لما فهمه لوجود المعارض السالم عن معارضة ان الفهم فهذان
الوجهان يدلان على ان الخاص اقوى دلالة واما الوجه الثالث فهو ان يقول تخصيص العام بالخاص موجب للجمع بين الخاص والعام
بقدر الامكان واجرا العام على عمومه الغا للخاص والجمع بينهما اولى من الغاء احدهما واذا كان اولى كان الخاص اقوى دلالة
من العام اذ لو لم يكن اقوى من العام لما ترك العام بما يتناوله الخاص لوجود المعارض السالم عن معارضة الاقوى دلالة هكذا
ينبغي ان يقرر كلام المصنف واما ما ذكر البيان من دلالة الخاص في الوجه الاول فهو قوله يجوز اطلاق العام بدون ارادة
ذلك الخاص واما ذلك الخاص فلا يجوز اطلاقه بدون ارادته معه نظر وبيانه انه يجوز بطريق المجاز الى الخاص فلا يكون ظاهرا
مرادا فالوجه في التقرير ما ذكرناه فان قلت لم لا يحمل قوله في الخيل زكوة على التطوع ويحمل قوله لا زكوة في ذكور الخيل
على نفي الوجوب وهذا الان صار شوب اليه من تخصيص العام بالخاص مجاز وما صرنا اليه مجاز فلم يتعين احد المجازين دون الاخر
قلنا قوله في الخيل زكوة يقتضي ايجاب الزكوة في ذكور الخيل فانه يدل على عمومه لفظ الخيل يدل على وجوب الزكوة في اناث الخيل

فلو حملناه على التطوع لكنا اخرجنا الاناث عن ظاهر اللفظ بدليل لا يتناوله وهو قوله لا زكوة في ذكور الخيل ضرورة ان قوله
لا زكوة في ذكور الخيل لا يتناول الاناث ولا كذلك اذا اخرجنا الذكور من قوله في الخيل زكوة لانا نكون قد اخرجنا من قوله في الخيل زكوة
الذكور من الخيل بدليل يدل على خروجه منه وهو قوله لا زكوة في ذكور الخيل فان قيل السوال باق على حاله لانا نقول لم كان مجازكم
اولى من مجازنا قلنا لانا انما صرنا الى مجاز التخصيص لوجود المعارض وهو قوله لا زكوة في ذكور الخيل بخلاف ما ذكرتم من المجاز فان
المعارض لا يقتضيه والاصل عدم غيره هذا كله اذا علم تقارنهما اما اذا علم تاخر الخاص وتقدم العام فان ورد الخاص قبل
حضور وقت العمل بالعام كان ذلك بيانا للتخصيص ويجوز تاخير بيان التخصيص عند قوم ولا يجوز عند غيرهم وسنبين على هذا الخلاف
وان ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ذلك نسخا لوجود حد النسخ فيه وبيانا للمراد المتكلم منهما بعد دون ما قبل
تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وهو مبني على جواز التكليف بما لا يطاق واما اذا كان العام متقدما والخاص متاخرا
الشافعي وابي الحسين البصري ان العام يبنى على الخاص وهو المختار وعند ابي حنيفة والقاضي عبد الجبار ان العام المتاخر
الخاص المتقدم ودليلنا ظاهر وذلك لان الخاص اقوى على ما بينا والاقوى راجح فيتسلط على الاضعف وتخصيصه
الاضعف تخصيص ينسخه واما ما احتج اي حنيفة ظاهره واما ما تمسك به ابن العارض بالفاء في بعض النسخ ابن الفارض وفي بعضها
والثاني والثالث فاسد ووجهه ان قول القائل لا تقتلوا اليهود اخص من قوله اقتلوا الكفار من وجه اما خصوصه
كل يهودي كافر وليس كل كافر يهودي فهو خاص بالنسبة الى الاعيان وهو اعم من الكافر بالنسبة الى الازمان لانه اذا قال
لا تقتلوا اليهود ثم قال بعد ذلك عطف وقال اقتلوا الكفار فان النهي يتناول الزمان الذي بين النهي والامر بنا على ان النهي
يقتضي التكرار والامر لا يقتضي التكرار فقوله لا تقتلوا اليهود اخص من قوله اقتلوا المشركين من وجه واعم منه من وجه
اما وجه خصوصه فلان اليهود اخص من المشرك فهو اعم منه في الاعيان واما وجه عمومه فهو بنا على ان النهي يقتضي التكرار بخلاف
الامر فانه لا يقتضي التكرار وهو بنا على ان النهي يقتضي التكرار والامر لا يقتضيه **قوله رحمه الله الجواب**
الى قوله اما اذا لم يعلم التاريخ **قال الشرح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان المصنف اجاب عن الامر بانه
قول صحابي وهو ضعيف اي ليس بحجة على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى بيحثه ما اذا كان الاحدث هو الخاص ومنه نظر لانه اما
ان يكون حجة او لا فان لم يكن حجة سقط الاحتجاج به وان كان حجة يحمله على الاحدث الخاص خلاف الاصل بل الجواب ان النسخ
ابطال للدليل بالكلية بخلاف التخصيص فاثبات كون العام المتاخر ناسخا للخاص المتقدم بمثل هذه الصيغ الصادرة من الصحابي
اما الجواب عما تمسك به ابن العارض ان نقول لا نسلم ما ذكره من كونه فرض الخاص المتقدم فلا جرم عم الازمان بنا على ان
النهي يقتضي التكرار ومن فرض العام المتاخر امرا فلا جرم لم يعم الازمان بنا على ان الامر لا يقتضي التكرار فصح له ما ادعاه من كون
الخاص اعم من العام من هذا الوجه اما لو فرضنا الخاص المتقدم امرا كقوله اقتلوا اليهود والعام المتقدم نهيا كقوله لا تقتلوا
المشركين فانه لا يستقيم كلامه لان الخاص المتقدم خاص في الاعيان وفي الازمان لان الامر لا يقتضي التكرار وهو خاص مطلقا
وقوله لا تقتلوا المشركين عام مطلقا اما عمومه في الاعيان فبالاتفاق من القائلين بالعموم واما عمومه في الازمان فلان النهي
يقتضي التكرار لانا نبني الجواب على ما ادعاه الخصم وسلمناه وهو ان النهي يقتضي التكرار دون الامر وان منعنا ذلك فلا حاجة الى
هذا الجواب وقوله في المتن لان الامر لا يتناول كل الازمان معناه لان الامر لا يقتضي التكرار بخلاف النهي فانه يقتضي التكرار بنا
على ما ادعاه الموقع وسلمناه وبه تم الجواب وهو المراد صحيح واذا فرضنا الامر لكن كان المتاخر اعم والمتقدم من كل الوجوه بطل
ما ذكره الموقف **قال المصنف رحمه الله** اما اذا لم يعرف التاريخ سيما الى قوله **الشرح قال رحمه الله**
اعلم انه اذا جهل التاريخ ولا يعلم تقدم احدهما على الاخر فمذهب الشافعي رضي الله عنه تخصيص العام بالخاص منهما ومذهب ابي حنيفة
رضي الله عنه التوقف ويرجع الى غيرهما او الى ما يرجح بينهما من المرجحات وهذا بناء على اصله لان الخاص داير بين ان يكون منسوخا
وذلك لان الخاص عند الجهل بالتاريخ يحتمل ان يكون متقدما والعام متاخر فيكون ناسخا له على اصل ابي حنيفة وهو ان العام المتاخر ينسخ الخاص
المتقدم او مخصصا وذلك لاحتمال ان يكون الخاص متاخرا وورد قبل وقت العمل بالعام فيكون مخصصا او بعد وقت العمل بالعام ناسخا
فيكون منسوخا لانه يبادي المنسوخ في السند الراجح عليه او يتخاير دون ان كان فوقه في السند وهذه الاحتمالات متعارضة عند الجهل

التاريخ ولا ترجيح فوجب التوقف واعتمد اصحابنا فيه على وجهين احدهما ان الخاص والعام اما ان يتقارنا او يتقدم احدهما او ما
وقد ثبت ان الخاص يخصص العام عند العلم بالتاريخ في الاحوال الثلثة وعند الجهل بالتاريخ وجب ان يكون الامر كذلك اذ لا يخلو
حال الجهل عن احدى احوال ثلثة وهو مخصص له على كل حال قال المصنف وهذا ضعيف لان الخاص اذا تاخر عن العام وورد قبل
حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا وعلى هذا فالحق التفصيل وهو ان العام
والخاص ان كانا مقطوعي السند اي يكونان متواترين او يكونان مظنوني السند بان يكونا من باب الاحاد او يكون العام مظنون
السند ويكون الخاص مقطوع السند او الخاص مظنونه وجب ترجيح الخاص على العام في الاقسام الثلثة الا في الرابع
لان الخاص دائر بين ان يكون ناسخا او مخصصا وعلى التقديرين فالخاص مقدم على العام اما بالنسخ او بالتخصيص في هذه الصور
واما الرابع وهو ما اذا كان العام مقطوع السند والخاص مظنونه فيتعذر ان يكون الخاص مخصصا وجب العمل به لان تخصيص الكتاب
بخبر الواحد جائز واما اذا كان الخاص ناسخا لم يجب العمل به لان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص يحتمل ان
يكون مخصصا ويحتمل ان يكون ناسخا صحيحا معمولا ويحتمل ان يكون ناسخا فاسدا مردودا وان كان كذلك
لم يجب تقديم الخاص على العام على الاطلاق وبعد تبيين ضعف هذا الوجه الوجه الثاني ان العام يخصص بخبر الواحد مطلقا
فبالقياس كان اولى وجه الاولوية ان القياس فرع خبر الواحد اذا كان الحكم ثابتا في الاصل بخبر الواحد واذا ثبت التخصيص
بالفرع فلان يثبت بالاصل كان بطريق الاولى قال المصنف وهذا ضعيف لان القياس يقتضي اصلا يقاس عليه وذلك الاصل
ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه عندنا وكذا العقل اذا لم نعرف تقدمه وتاخره لا يجوز القياس عليه اعلم ان
هذا الكلام مستشكل فلا بد من ايضاح وبسط لازالة الوهم فنقول العام اذا دخله التخصيص بخبر خاص
خرجت الصورة التي تناولها الخبر الخاص عن العام جزما فاذا قسنا على الصورة المخصوصة بالخبر الخاص صورة اخرى فهذا
تخصيص بالقياس والقياس يفتقر الى اصل يقاس عليه واصل هذا القياس الصورة المخصوصة عن العام بالخبر واذا عرفت
ذلك فنقول انما يستقيم التخصيص بالقياس على الصورة التي اخرجت عن العام بخبر الواحد عند ابي حنيفة اذا لم يكن العام متاخرا
عن الخاص وذلك لانه اذا تاخر العام عن الخاص كان ناسخا له عند ابي حنيفة فلا يثبت الحكم في الاصل المقيس عليه لانتساخ
دليله واذا لم يثبت الحكم في الاصل المقيس عليه بطل القياس لافتقار القياس الى الاصل المفتقر الى حكم الاصل المفتقر الى الخبر
وقد بطل بانتساخه بالعام واذا اتضح ذلك فنقول القائل القياس يخصص العام على الاطلاق فلا يستقيم
قياس خبر الواحد عليه لان الحكم في الاصل ع وقول المصنف لم يجز القياس عليه عند ابي حنيفة وهذا لان الاحتجاج من جهة
الشافعي رضي الله عنه والمنع متجه على الحجة من جهة ابي حنيفة رضي الله عنه فافهم ذلك كذلك وقد صرح بذلك ابو الحسين في المعتمد
قال ابو الحسين ومنها اي من حجج الشافعي ان القياس يعترض به على العام فالخبر الخاص به كذلك اولى والجواب ان اصل القياس
ان كان متقدما على الخبر العام وكان مثل مسالة فانه لا يجوز القياس عليه عند الخصم لانه منسوخ بالعام ان يقول النبي صلى الله
عليه وسلم لا تبيعوا البر بالبر ثم يقول بعد مدة احللت لكم جميع البياعات فان المخالف ينسخ تحريم البر ولا يحرم ما سوى الارز
عليه التحريم وان استثنى بعد ما لم يجز القياس عليه ايضا وان كان اصل القياس غير متقدم على العام بوجه وان كان اصل
القياس غير متقدم على العام بوجه لانا قد صح القياس عليه وخص به العام مثاله ان ينهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع
البر ثم يقول بعد مدة احللت لكم بيع ما سوى البر فان ذلك لا ينسخ النهي عن بيع البر ويجوز ان يقاس عليه الارز المكيلات ويخص
من جملة هذا العموم فلا يسمى هذا مسلسلا فان نسخ مسلسلا يمكن ان يكون الخبر المتقدم منسوخا قال المصنف والمعتمد ان بعض
الصحابة في بعض الاعصار يخصصون اعم الخبرين باخصهما مع عدم علمهم بالتاريخ هو الدليل الذي عول عليه ابو الحسين والمصنف
وفيه نظر وذلك لان المانع ان يمنع الاجماع الصادر من العلماء في اصل هذه المسألة ودعوى ذلك في غاية البعد والله اعلم
قال المصنف رحمه الله تنبيه الى آخره قال الشارح رحمه الله اعلم ان المراد بقوله تنبيه على ان
عباس رضي الله عنهما حين نفى الربا في النقد المراد بالنقد هنا ضد النسيئة وليس المراد بالنقد الذهب والفضة قوله ان يكون
احد الخبرين حكما شرعيا معناه ويتضمن الاخر حكما عقليا لانه صلى الله عليه وسلم انما بعث لبيان الشرعيات دون العقليات

واستضعف صاحب التنقيحات هذا الترجيح واما قوله اتفاقهم على ان قوله لا تقطع الكف في ثمن مجن ساق لانه الترس معناه ثمن
لذلك بناء وهم عليه اعلم ان قول المصنف لما اجمعوا على كونه بيانا لا ناسخا فهو سهو بل صوابه بيانا لما قبل نسخه فان ابا الحسين ذكر في
معتمده ما ذكرناه صريحا ولا يصح ما ذكره مما ذكر المصنف فهو واقع في النسخ كلها واما قوله كون الحكم غير شرعي يعني
كون الخبر الذي يتضمنه مصاحبا للعقل معناه ان العقل متقدم فالخبر المصاحب للعقل ايضا متقدم فالخبر المتضمن للحكم
الشرعي متاخر قال المصنف وهذا الوجه ضعيف ونقل عن ابي يوسف ان معناه ان هذا لا يفيد اعتقادا لكونه متاخرا بل
ذلك كما ذكره الجمهور وهو ان كونه خاصا يقتضي كونه متقدما على العام قال صاحب التحصيل قول المصنف اجراء
العام على عمومه يوجب الغاء الخاص وذلك لان الخاص صار معمولا به في الوقت المتقدم مخصوصا بالنسبة الى الوقت
الماضي فلا يلزم الالغاء واما الذي ذكره جوابا عن كلام ابن العارض فليس بشيء لان الخاص المتقدم اعم من حيث انه متناول
الازمنة كما تناوله العام سواء فرضناه امرا او نهيا وسواء فرضنا الامر مفيدا للتكرار او غير مفيد وذلك لان متناول العموم
غير افادتها للتكرار لان افادتها للتكرار وهو بالنسبة الى كل شخص في العصر واما تناول الازمنة فتناول الموجودين
في العصر الاول والموجودين في العصر الثاني والثالث وهكذا الى قيام الساعة فلو فرضنا الامر في احد لا يتكرر في العصر
فحينئذ يكون عاما في الازمان كلها ويجب على اهل كل عصر مع انه لم يتكرر وعند هذا سقط ما ذكره من كونه امرا او نهيا مفيدا
للتكرار او غير مفيد للتكرار لا تعلق له بهذا البحث ومذهبه في الامر والنهي سواء في انهما لا يقتضيان التكرار اما قوله
الخاص دائر بين ان يكون منسوخا ومخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وناسخا مردودا قلنا الناسخ المردود بعيد لان
الكلام مفروض في حديثين لم يعتبر احدهما متواترا والاخر احادا كما قال الظاهر انهما من جنس واحد فالمقطوع ينسخ المقطوع
والمظنون ينسخ المظنون فلا يكون الناسخ مردودا اما قوله في الاشكال الذي اورده على الاصحاب لو كان العام المقطوع
متقدما والخاص متاخرا مظنونا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وانه لا يجوز قلنا هذا الفرض لم يتناوله الكلام اصلا لان
فرض الكلام في اصل المسألة في خبرين رويا عن النبي صلى الله عليه وسلم فاين عموم الكتاب وايضا غير مفروض فيما اذا كان احدهما
متواترا والاخر احادا فلا يتجه الاشكال وايضا الجواب الذي ذكره عن الوجه الثاني ضعيف لانه لو صح ما ذكره لا ينسد باب
التخصيص والجواب ان معنى قولنا الامر يفيد التكرار انه يوجب ادخال المصادر في الوجود اكثر مرة وكذا معنى قولنا النهي
يقتضي التكرار انه يقتضي الامتناع عن المنهي عنه اكثر مرة ومن لوازم تكرار كل واحد من المامور والمنهي الاتيان بالمامور به
او الامتناع عن المنهي عنه في اكثر من زمن واحد ولا يكفي في امتثال الامر الاتيان به مرة واحدة ولا في امتثال النهي الامتناع
عن المنهي عنه مرة واحدة واما قوله افادة العموم في الازمنة غير افادتها التكرار فان بالنسبة الى كل شخص في العصر فكلام فاسد
جدا لانه ليس نفس التكرار اعتبارا للاشخاص في العصر بل هذا معنى العموم وشرح كلام المصنف في الجواب عن كلام ابن العارض
سوى قوله ان كون الامر مفيدا للتكرار او غير مفيد للتكرار وكون النهي مفيدا للتكرار او غير مفيد للتكرار لا تعلق له
بهذا الكلام فانا اوضحنا ان كلام ابن العارض ممنوع على ذلك وبينا ان ما ذكره المصنف في الجواب من كون النهي يقتضي التكرار والا
لتصح الزام لان العارض وبه سقط ما ذكر ان مذهب المصنف ان الامر والنهي لا يقتضيان وما اورده بعد ذلك فمندفع لانه
بناه على ان الكلام مفروض في حديثين مرويين عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الجمهور الكتاب وما ذكره وهم محض فان الكلام
مفروض في حجتين سواء كانا من كتاب الله او من السنة المتواترة كانا او احادا وكانه توهم من لفظ الخبر اختصاص الكلام
بالنبي صلى الله عليه وسلم وبما ذكرنا يندفع جميع ما اورده قال المصنف رضي الله عنه القول بما ظن انه
من صفات العموم مع انه ليس منه المسألة الاولى الخطاب الذي يرد جوابا عن سؤال سائل الى آخرها الشرح
قال رضي الله عنه قال الشيخ ابو بكر بن فورك رحمه الله العام اذا خرج على سبب فهل يختص به ام لا اختلف اصحابنا
في ذلك فمنهم من قال الواجب حمل الكلام على السبب ومنهم من قال يجب حمله على ظاهره ولا يلتفت الى السبب ومنهم من قال
اذا كان السائل صاحب الشرع امضى عليه كما اذا قال يسقط عن كذا وان كان من جهة غيره فالحكم للكلام صاحب الشرع
لا السبب وذلك كقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم فانه خرج على سبب الاختيان ثم يدخل فيه من احتاج ومن لم يخف

وتخصيص مطابقا للسبب فيجب عند الكل حمله على ظاهره وقد يكون اعم منه فيجب عندنا الحمل على ظاهره وذلك على ضربين
احدهما في الحكم الذي سئل عنه مثاله سئل عن ابتياع عبد ثم استعمله ثم وجد به عيبا فقال صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان
وذلك شامل لكل بيع وكل مضمون ومنه ما يعم ذلك وغيره مما لم يسئل عنه كنحو ما سئل عن ماء البحر فقال هو
الطهور ماؤه والحل ميتته واما اذا كان كلامه لا يفيد اذا لم يتعلق بالسبب وجب تعليقه عليه مثاله انه سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن واما اذا سئل عن اشياء وكان السائل محتاجا الى معرفة الحكم
فيما سأله في الحال لم يجز ان يكون جوابه اخص من السؤال الا ان يكون السائل من اهل الاجتهاد والحادثة غير نازلة في الحال
فلا يمتنع ان يجيب عن بعض ما سئل عنه وينبه على حكم الباقي كقوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته وقال امام
الحرمين في البرهان لا يخصص العموم بسببه لانه مدخل فيه دخولا اوليا ونقل عن ابي حنيفة رضي الله عنه تخصيصه به قال الغزالي
رحمه الله خروج العام على سبب يجعله دليلا على تخصيصه عند قوم ونسبوه الى الشافعي وهو غير صحيح عندنا قال القاضي عبد الوهاب المالكي
في الملخص الكلام في الجواب المستقل بنفسه اذا كان لم يرد بسببه على اي وجه يحمل على ظاهره او يقصر به على سببه ويخرج
عنه ما اذا اضاف اليه بان حكم ما حكي عن مذهب اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم واكثر اصحاب الشافعي رضي الله عنه الى انه يحمل على ظاهر
العام وذهب آخرون الى انه يقتصر به على سببه واختلف اصحابنا في ذلك فذهب اكثرهم الى انه لا يقتصر به على سببه وذهب
القاضي اسماعيل الى انه يقتصر به على سببه وعن السائل يقصر به على صورته للجواب الاخص ان يجيب النبي صلى الله عليه وسلم عن
بعض ما سئل عنه وينبهه بذلك على جواب البعض الآخر وذلك ان الجواب المستقل بنفسه لا يجب قصره على سببه الا لقرينة
تقتضي ذلك واحد الوجوه العادة كما اذا قال تغد عندي فقال لا تغديت فانه يحنث بانه يحنث فيقصر به لا يتعدى
عنه نقل هذا عن ابي عبد الله البصري وقال ابو الخطاب الحنبلي اللفظ العام الوارد على سبب خاص المستقل بنفسه
يحمل على عمومه ولا يقتصر على سببه وبهذا قال اصحاب الشافعي رضي الله عنه والاشعرية وقال مالك يقتصر على سببه
وبه قال ابو ثور واختلف اصحاب الشافعي رضي الله عنه فقال المزني والقفال والدقاق كقول مالك وقال غيرهم كقولنا
والدليل ان الاعتبار بعموم الصيغة وجهان الاول ان الموجب للعموم قائم وهو الصيغة وهو سالم عن معارض فانه يوجب
الحكم في الجزئي الذي هو فرد من افراد العموم لعموم الصيغة العامة والعلم بعدم المنافاة ضروري فيثبت العموم لوجوب الموجب
السالم عن المعارض والمعنى بالمنافاة انه يستحيل الجمع بين عموم الصيغة وثبوت حكم العام في الجزئي الذي هو فرد من افراد العام
والوجه الثاني هو ان الصيغة موجبة للعموم واحتمال قصد التخصيص بخصوص السبب يعارض فيقدم ما يثبت الظاهر بطلا الكلي الذي
قد ثبت الحكم في سائر جزئياته فيعارض الاحتمال لان يثبت بمجرد الصيغة العامة سالما عن المعارض وذكر المصنف وجها
ثالثا وهو ان آية الظهار واللعان والسرقة نزلت في اقوام معينين والامة مجتمعة على تعميم حكمها فلو كان خصوص السبب
مقتضيا للتخصيص يلزم توهمها بالتعميم مع المقتضي للتخصيص ويلزم من ذلك مخالفة الاصل وذلك باطل فان اجماعهم مثل
مخالفة الاصل واعلم ان المصنف قال ان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم اجراء هذه الصيغة على عمومها وان لا تخصصوها
بالسبب لكان جائزا واعترض صاحب التنقيح عليه وقال ان الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصا
به لجاز ولا يوجب ذلك خروجه عن كونه مخصصا واعترض ايضا على الوجه الثاني من كلام المصنف ان السبب ينتفي بانه مخصص ويجوز
ان يعلم قصد العموم في مواضع تصريح او قرينة على وجه يسقط بذلك العنوان واعلم ان ما اورده على كلام المصنف وارد واما
على الوجه الذي قررناه فلا يرد اصلا وتقرير الوجه الثاني الدافع لهذا السؤال وغيره ان يقول تلك الآيات نزلت في
اقوام معينين مع انها بالاجماع فلو كان خصوص السبب موجبا للتخصيص يلزم التعارض بين الدليلين وهو باطل لا سيما قول
المصنف لو صرح الشارع بحمل اللفظ على العموم لجاز لا يسلم المقصود لان النزاع في الظهور لا في الجواز فان الخصم
يقول ان اللفظ ظاهر في الاختصاص بالسبب لانا نقول بما ذكر المصنف من الجواز انما هو لدفع الاستحالة العقلية في
اجراء العموم على عمومه عند وجود خصوص السبب وليس ذلك لبيان جواز عدم اختصاصه بالسبب على ما فهمه المعترض فلا
يرد السؤال اصلا واما حجة المخالف فنقول لا انا نقول لو لا يجوز ان يكون المراد بالخطاب بيان الحكم المرتب ما سئل عنه

وعن غيره كجواب عام نعم تلك الصورة وغيرها فقول القائل الاصل في الجواب المطابقة فلنا هو مطابق بمعنى انه جواب وفيه زيد
في المطابقة ان لا يزيد عليه وذلك بان لا يكون جوابا له ولا يكون متضمنا حكم غيره فلا نسلم ذلك ونقول ايضا لا نسلم انه لو
اريد بالخطاب بيان جواز ما وقع عنه السؤال وجب ان لا يزيد عليه فيختص العام بالسبب الخاص قلنا لا نسلم انه يجب ان لا يزاد
عليه ولا نسلم انه يجب ان يختص باختصاصه وسند المنع انه لو اقتضى ان يختص باختصاصه لاختص بذلك الشخص في ذلك الزمان
وذلك المكان وبما ذكرناه من الوجه يسقط قول من اعترض بان الزمان والمكان لا مدخل لهما في الحكم قال الامام
تنبيه هذا العام وان كان نصا في موضع السؤال وغيره الا انه لا دلالة على موضع السؤال اقوى منه على غيره وهذا يصلح
ان يكون من المرجحات قال امام الحرمين في البرهان في هذه المسئلة وتدعمان الآن ان يذكر من يرى ابي حنيفة في عدم الالتفات الى
السبب فنقول اولا اذا حكمنا بتعميم اللفظ الوارد في السبب الخاص فلا شك انه لا يشترط في تجويز تخصيصه ما به تنافى ذكر تخصيص
الالفاظ المطلقة بل نقول تخصيص اللفظ بسبب يقوى جانب المتناول ويخف عليه مؤنة طلب دليل بالغ في الوضوح ولكنا نقول
لا يجوز اخراج سبب اللفظ بطريق التخصيص عن مقتضى اللفظ فهو اذن صريح في سببه ظاهر في غيره ونقل عن ابي حنيفة انه يجوز
اخراج سبب اللفظ بالتخصيص واسما ادعا العلة ذلك عليه من جر من احل بما حدث العجلاني في اللعان فانه لاعن امرأته
وهي حامل ونفى الحمل وانتفى ومنع ابو حنيفة نفي الحمل في اللعان وان لم يرد في بيان اللعان عن المصطفى صلى الله عليه وسلم غير قصة العجلاني
والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة وكان تسأل عن حديث وامراته ملك اليمين فقال الولد للفراش اي فقال صلى الله عليه وسلم
الولد للفراش وقال ابو حنيفة حتى الحق بالولد بالامة في النكاح وان بعدا استحاله العلوق من الزوج ولم يلحق ولد المملوك بمولاها
وان اقر بالوطء والاستبراء والذي عندي انه لا يجوز ان ينسب الى متعامل تجويز استخراج السبب تخصيصا وما نقله عنه تحمول
على ان الخصم لم يبلغاه تحملها او كان ضعيفا بجمع الاحاديث صار ما حاجة طلبه الى مع القطع بان الذي صنوا ما كانوا
يعتقدون الا لعدم العجز عن جمع الفاظ الشارع **قال المصنف رضي الله عنه** الحق انه لا يجوز التخصيص بمذهب
الراوي الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** قال الشيخ ابو بكر بن فورك ان عدل الراوي عن ظاهره وجب
المصير وان حمله على احد وجهي محتمله صار اليه ولذلك حمل الشافعي التفرق على التفرق بالابدان ولم يلتفت الى ما عدا عنه
انهم ثم شرع فيما روى في ولوغ الكلب وزعم اصحاب ابي حنيفة انه يحمل على ما يحمل عليه الراوي ويخص بقوله وذهبوا الى تخصيص
خبر ابي هريرة رضي الله عنه بقوله في الولوغ والاقتصار على ثلث والذي يجب ان يحصل في هذه المسئلة انا اذا علمنا من حال الراوي
انه انما حمل على ذلك بما علم من قصد النبي صلى الله عليه وسلم واراده انه بالضرورة فالواجب اتباعه لانه لا يجوز الى مخالفة
الرسول صلى الله عليه وسلم مع العلم بقصده ومصركا نه عرفنا انقصد الرسول عليه السلم ومراده بالخبر وان حمله على وجه استدلالا
جاز تخصيصا اخر فلا يجب اتباعه قال الغزالي مذهب الراوي اذا كان بخلاف العموم هل يخصصا عند من يرى قول الصحابي
حجة واما ان التخصيص بمذهب الراوي لا يجوز قال صاحب الملخص الراوي اذا خالف الحديث من بعض الوجوه وذلك اما بان يروي
خبرا عاما ومذهبه حمله على الخصوص او امرا ظاهره الوجوب فيحمله على الندب او يروي خبر المعط محتمل لا ظاهر له فيحمله على احد
محتملاته او يصلا لا ينفع الا على بعض الوجوه وليس في الخبر ذلك الوجه الذي وقع عليه فيحمله على وجه لا يعلم الامر بجهته او يروي خبرا
ومذهبه على خلافه كما يروى عن عائشة رضي الله عنها حديث الرضاع بخمس وبين ان تدرى التحريم بما دل من عشر رضعات وكحديث ابي هريرة
ان الحديث الموجب لغسل الولوغ سبعا وهو يرى الاكتفاء بثلث واختلف الناس على مذاهب خمسة احدها ان المصير الى الحديث اولى
في كل حال الثاني ان مذهب الراوي اولى على كل وجه الثالث انه ان كان عدولا عن ظاهر الخبر فالخبر اولى وان كان حملا لاحد
احتمالاته فحمله اولى وهو المحكي للشافعي رضي الله عنه الرابع عن اصحابنا انه ان كان فعله بمثل هذه الحال او بخارج الكلام
مما اولى وان لا يعلم الا بالاستدلال بمثل هذه فالخبر اولى والخامس زيادة على هذا وهو انه ان كان لا طريق له الا ذلك
مما اولى وان كان هذا وغيره فالظاهر اولى قال صاحب الاحكام مذهب الشافعي في القول الجديد ومذهب اكثر الفقهاء و
الاصوليين ان مذهب الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم وسواء كان هو الراوي او غيره لم يكن مخصصا خلافا لاصحاب
ابي حنيفة والحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء واختار عدم التخصيص بخلاف الراوي وتبعه ابن الحاجب واختاره ابو الخطاب الحنبلي

بالتخصيص بقول الصحابي واعلم ان صاحب المحصول ذكر من امثلة المسئلة حديث تفرق المتبايعين على التفرق بالابدان لان ابن عمر رضي الله عنهما حمله على ذلك وهو راويه وحديث الربا في قوله صلى الله عليه وسلم هاء وهاء على عدم الافتراق الا بعد التقابض لان عمر رضي الله عنه صرفه الى ذلك وهو راويه وحمل من بدل دينه فاقتلوه على عمومه في الرجال والنساء وان كان ابن عباس رضي الله عنهما راويه وصرفه الى الرجال ومن اصحاب الشافعي من يقول ليس ذلك تصريحا الى مذهب الراوي بل حمله على ذلك نوع اجتهاد واعلم ان حديث ابي هريرة رضي الله عنه في ولوغ الكلب يصلح ان يكون مثالا لما نحن فيه لان الراوي لظاهر الحديث الذي هو رويه ولا يصلح لمذهب الراوي في تخصيص العام بمذهبه حمل الحديث على الغسل سبعا استحبابا وذلك مختار اذا امكن ظاهر الامر مقتضي الوجوب فيكون مثالا لصورة من مسائل الباب واما العموم والخصوص فلا **قال المصنف رحمه الله** الحق انه لا يجوز تخصيص العام بمذهب خلافا لابي ثور وقد ذهب ابو ثور الى انه تخصيص في قوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر بقوله صلى الله عليه وسلم في جلد شاة ميمونة دباغه طهوره والدليل على صحة ما ذكرناه هو انه لا بد وان يكون بين الخاص والعام منافاة بمعنى انه لا يمكن الجمع بينهما في اجرائهما على ظاهرهما وهذا لانه اذا امكن اجراؤهما على ظاهرهما فلا مصير الى التخصيص لان النافي للتخصيص قائم وهو سالم عن معارضة المنافاة بين العام والمخصص بالتفسير المذكور فلا يثبت التخصيص عملا بالنافي السالم عن المعارض ولا منافاة ههنا بين الجزء والكل ضرورة استلزام الكل الى الجزء فلا تخصيص لما ذكرناه ويظهر بهذا التقرير فساد قول من قال المنافاة بين العام والخاص ليس هو مورد الخصم اذ ليس المدعي الا سلامة صيغة العموم عما ذكرناه من المنافاة **قال المصنف رحمه الله المسئلة الرابعة** اختلف في التخصيص بالعادات الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** قال الغزالي ربما ظن انه من مخصصات العموم وليس منها عادات المخاطبين فاذا قال صلى الله عليه وسلم لطائفة من امته حرمت عليكم الطعام والشراب وكان عادتهم لتناول طعام مخصوص فلا يقتصر النهي على معتادهم بل يدخل منه لحم السمك والطير وما لا يعتاد في ارضهم لان الحجة في لفظه وهو عام والفاظه غير مبنية على عادات الناس في ملابسهم حتى يدخل شرب البول واكل التراب وهذا الخلاف لفظ العليه فانه يحمل على دوات الاربع خاصة بعرف اهل اللسان بخصوص اللفظ واكل النواة والحصاة يسمى اكلا في العادة وان كان لا يعتاد اكله ففرق بين ان لا يعتاد الفعل وبين ان لا يعتاد اطلاق الاسم على المسمى وبالجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من الفاظهم ولا تؤثر في الفاظ الشرع حتى ان الغالب على البلد لو طلب نعم منه الماء العذب البارد لكن لا تؤثر في تعريف خطاب الشرع اياهم قال صاحب المحصول العادات على ضربين عادة من طريق تخصيص الفعل وعادة من طريق تخصيص التخاطب وهو استعمال اللفظ في بعض ما يتناوله غير مستغرقه اما العادة من طريق الفعل وصورته ان يقول حرمت عليكم اللحم والخبز وكانت عادتهم جارية باكل نوع منهما وترك نوع منه فلا يجوز قصر الخطاب بالنهي على ما جرت العادة باكله بل يجب حمله على العموم واما ان كانت العادة من طريق استعمال اللفظ في بعض ما يجري عليه كلفظ الدابة او في مجازه كلفظ الغائط فالواجب حمل الخطاب عليه واما اذا كانت العادة جارية فيما ورد العموم بالحكم على بعض ما يجمعه العادة لان العرف كالمغيا المجاز قال صاحب المعتمد اعلم ان العادة التي هي خلاف العموم ضربان احدهما عادة في الفعل والثاني عادة في استعمال العموم اما الاول فان يعتاد الناس شرب بعض الدماء ثم يحرم الله تعالى شرب الدماء بكلام يستغرق الدماء فلا يجوز تخصيص هذا العموم واما العادة في استعمال العموم فنحو ان يكون العموم مستغرقا في اللغة ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الاشياء فقط نحو اسم الدابة فانه في اللغة لكل ما دب وفي العرف للخيل فمتى امرنا الله تعالى في الدابة بشيء حملناه على الخيل قال صاحب الاحكام اذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص فورد خطاب بتحريم الطعام كقوله حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور من العلماء على اجراء العام على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه وهذا خلاف تخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفا فانه يتبع العرف وتابعه ابن الحاجب قال الا اذا كانت العادة في العرف تخصيص كلامه ثم اولى وقال الملاذري العادة الفعلية غير مخصصة بخلاف القولية ومثال الفعلية قوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا مع ان عادتهم ان لا يضعوا في اوانيهم التي يصلها الكلاب الا الماء فيختص ذلك بالماء او يعم جميع ما يتصور فيه الولوغ خلاف في مذهب مالك وكانها عادة فعلية قال ابن برهان في تخصيص العادات بالعموم خلاف واعلم انه لم يحصل الخلاف في مسئلتنا

هذه في ان عادة المخاطبين هل تخصص العام ام لا وليس الخلاف في ان العرف والعادة هل ينقل الالفاظ عن معانيها اللغوية الى غيرها واما ما اختاره المصنف فحاصله يعود الى ان المخصص على التحقيق تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم او الاجماع لا العادات **المسئلة السادسة** الخطاب المتناول للمستدرج منه الرسول صلى الله عليه وسلم الى اخرها **قال رضي الله عنه** قال ابن برهان السنة هل هي قرينة تقتضي الا ستخراج الرسول صلى الله عليه وسلم عن خطاب العام ام لا هذه خلاف مذهب الفقهاء والمتكلمين الى انها لا تخصص وذهب شرذمة من الفقهاء وشرذمة من الاصوليين الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخل في مسمى الخطاب العام وقال الشريف هل هو قرينة مخرجة للعبد والامة من الخطاب العام مذهب جماعة من الفقهاء والاصوليين الى انها لا تخصيص وذهب بعض الاصوليين الى خلافه **قال المصنف رضي الله عنه** قصد المتكلم بكلامه الى المدح او الذم لا يقتضي تخصيص العام الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان هذه المسئلة اختلف فيها فذهب الاكثرون الى ان الصيغة وان كانت عليه لكنها سيقت للذم او المدح او لغيرهما من المقاصد فلا يراد بها العموم بل يقتصر بدلولها على ما سيق لاجله دون العموم قال صاحب المعتمد اعلم ان بعض الناس نعم منع من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ومنع تعلقه في وجوب الزكاة في الحلي ولجاز العموم وقال صاحب الملخص يا من في هو يعم العموم على المقصود اختلف اصحابنا في ذلك فذهب بعضهم الى وجوب تنفيذ العموم على المقصود وان لا يتعدى به الى غيره الذي لم يقصد به الا بدليل منفصل وذهب الى ذلك بعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر القفال وغيره وذهب اكثر متاخري اصحابنا الى منع الوقف فيه واجرائه على عمومه وصورة المسئلة ان يستدل بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا على اباحة نوع مختلف في جواز اكله او شرب ما اختلف في جواز شربه وقد علم ان المقصود الاكل والجماع ليلة الصيام لا يحرم بعد النوم كما كان قبل ذلك ومن نظائره الذين يكنزون الذهب والفضة اذا استدل به في وجوب الزكاة في الحلي وكذلك العلق بالخطاب الخارج على المدح والذم نحو قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم في جواز الجمع بين الاختين في ملك اليمين قال ابن برهان ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه منع العموم في قوله الذين يكنزون الذهب والفضة الاية والحاصل ان قصد المدح او الذم هل هو من المخصصات للعموم ام لا فيه الخلاف والذي اختاره المعممون العموم لدلالة ظاهر الصيغة وان قصد المدح او الذم لا ينافي العموم فيثبت العموم لوجود المقتضي السالم عن المعارض من المتاخرين من فصل وقال اذا كان المقدم شرطا نحو قوله تعالى ان تكونوا صالحين فانه كان للاوابين غفورا فانه يعم المعد بالغفران لمن يقتضيه ذكر الخلص في قوله تعالى ان تكونوا ولا يعم هذا جميع الخلائق ولا جميع الامم الماضية وذلك لان التعالق اللغوية اسباب في الجزاء المرتب عليها الاسابة بمعانيها وصلاح المخاطبين لا يكون سببا لصلاح غيرهم من الامم لان على كل احد بعض ما يدم به لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى هذا اذا كان شرطا واما اذا لم يكن فالحق العموم وهذا التفصيل حسن لا باس به **قال المصنف رحمه الله المسئلة التاسعة** عطف الخاص على العام الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** المدعي ان عطف العام على الخاص لا يقتضي تخصيصه سواء كان الخاص خاصا لفظا او دل الدليل على انه مخصوص مثاله ما احتج به الحنفية في مسئلة ان المسلم لا يقتل بالذمي لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده قالت الحنفية الحديث يدل على انه لا يقتل المسلم بالكافر الذي هو الحربي ونحن نقول به سوى ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام غير تام فلا بد من اضمار شيء فيضمر ولا ذو عهد بعهده بكافر والكافر الذي لا يقتل ذو العهد به هو الحربي بالاتفاق فاذن آخر الحديث خاص وقد عطف على قوله لا يقتل مؤمن بكافر وعطف الخاص على العام يقتضي تخصيص العام لان العطف يقتضي تشريك المعطوف مع المعطوف عليه فيقتضي ذلك تخصيص العام اجاب اصحابنا عن ذلك لا نسلم ان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام غير تام يفتقر الى الاضمار ومعناه لا يقتل ذو عهد في عهده اي ما دام معاهدا فلا يفتقر الى الاضمار سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان العطف يقتضي التشريك والتسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فانك لو قلت ضربت زيدا قائما في الدار وعمرا لا يلزم ان يكون ضرب عمرو قائما في الدار قال صاحب الملخص ههنا مناقشة لا تختص بالمؤلف فان المسطور في سائر الكتب هذا المثال في هذه المسئلة وذلك ان قوله معنى قولنا عطف الخاص على العام يوجب ضرورة العام خاصا ومعنى قولنا دخل التخصيص في العام الذي هو معطوف وذلك يوجب دخول التخصيص في العام الذي هو معطوف عليه فان المعمول ما ان يغاير ان في المثال فقول القائل لا يمنع دخول الخروج من البيت

عطف العام على الخاص

بلا امراه كله فهذا عطف الخاص على العام فهل يتعدى ذلك الى العام المعطوف عليه ام لا فهذا مثال الاول فقول القايل لا امنع رجل
من الخروج من البيت ولا امراه ثم ظهر لنا بدليل من خارج دخول التخصيص في العام المعطوف فان المراه يمنع بدون الحاجه بدخول
التخصيص في العام المعطوف هل يوجب دخوله في المعطوف عليه ام لا وهذا شي اخترعه الاول وهما مسلتان مختلفتان في الاصحاب يذكرون
في كتبهم اسم المسله الاولى فيذكرون الاحتجاج والمسايل الثلاثه فان الصوره المذكوره من المسله هي الثانيه وذلك لانا اذا اضمرنا في
ذي العهد بكافر بعد تقييد الكلام هكذا الاصل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر وكان الكافر المذكور المصرح به عاما لانه
نكره في سياق النفي وكذلك المضمر نكره في سياق النفي فهذا عطف عام على عام ثم اعلم ذلك علم ان العام قد دخله التخصيص بدليل من
خارج ثم الكلام في ان هذا التخصيص هل يجب ان يتعدى الى العام الاول فهي المسله الثانيه ونعم الخلاف في اول المسله كما زعم بعض احد
فهذا تمام ماله ومن كلام الاصحاب ومن كلام الاصحاب اعم كل واحد من المسايل بخصوصه فانهم قالوا عطف الخاص على العام هل يقتضي
تخصيص العام ام لا ولا اشكال فتوهم عطف الخاص اعم من خاص حصل الخصوص بدليل خارجي او بدليل غير خارجي كما ذكره لكنه
استدلالا عليهم **قال المصنف رحمه الله المسئله العاشره** اختلفوا في ان العموم اذا تعقبه استثنا او تقييد
بصفه او حكم الى اخرها **قال رحمه الله** اعلم انهم اختلفوا في ان الصفه اذا كانت عامه ثم تعقبها استثنا عايد الى بعض ما
تناوله العام فهل يقتضي ذلك تخصيص العام ام لا فيه مذاهب الاول اجرا العام على عمومه الثاني تخصيص العام به الثالث الوقف
وهو اختيار المصنف وابي الحسين والعموم اختيار القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ذكرنا ذكر المصنف اختيارا وهو الاول والثالث
واختاره صاحب الاحكام العموم وتبعه ابن الحاجب قال صاحب الاحكام اللفظ العام اذا اعقبه استثنا او ضمير عايد الى بعض العام المتقدم
لا الى كله هل يكون خصوص المتاخر مخصصا للعام المتقدم بما الضمير عايد اليه فيه خلاف فذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزله
كالقاضي عبد الجبار وغيره الى امتناع التخصيص بذلك ومنهم من جوزه ومنهم من توقف كابي الحسين وامام الحرمين والاختيار العموم
فان دلاله اللفظ العام على الاستغراق اظهر من دلاله المضمر مثال الاستثنا قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضه ثم قال وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون استثنا صيغه النسا وهي عامه ضروره عود الضمير بيعفون الى النسا والعفو انما يصح من المالكات لامرهن ليخرج عنهما
كل من يصح الحجر عليها كالصغيره والمجنونه وغيرهما فهل يقتضي خصوص اخر الايه تخصيص النسا اما لما كان امر يبقى على العموم
خلاف مثال التقييد بالصفه قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي الرغبه في مراجعتهن والرغبه مثل النفس وهو
صفه من صفات الغير والاظهر عندي العموم فان دلاله الصيغ العامه على الاستغراق اظهر من دلاله الضمير ايا العود الى جميع ما سبق
قال المصنف رحمه الله القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق على المقيد **المسئله الاولى**
المطلق والمقيد اذا وردا الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** قال الشيخ ابو بكر بن فورك اختلف العلما في المطلق
اذا انفصل من المقيد في غير حكمه اذا كان من جنسه كاطلاق الله الرقبه في الظهار وتقييدها بالايمان في كفاره القتل
منهم من قال لا يرد المقيد في اطلاق المطلق ومنهم من قال ان المطلق يصير مقيدا بمقيد ما سبق من جنسه بالقياس ومنهم
من قال ان المطلق لا يصير مقيدا بمقيد ما سبق لا بالقياس ولا باللغه وهو مذهب اصحاب ابي حنيفه ومنهم من قال ان المطلق
يصير مقيدا بمقيد ما هو من جنسه اذا كان من شانه مثل قوله صلى الله عليه وسلم في شاه في اربعين الزكوه وقوله صلى الله عليه وسلم
في اربعين شاه شاه واختلف اصحابنا فيه واما اذا كان من جنسين مختلفين فيه وجهان احدهما يتعلق به وهو لا يحملون
واختلفوا في ذلك التقييد به هل هو بالقياس او من حيث اللغه اما من قال انه يحمل عليه من حيث القياس اختلفوا فمنهم من قال
ان هذا القياس يقتضي تخصيص المطلق لا بالزياده فيه ومنهم من قال يقتضي الزياده فيه والذين منهم من منعه لانه عد الزياده
نسخا ومنهم من اجازه لانه لم يجعله نسخا واتفقوا على ان الحكم اذا اطلق في موضع وقيد بعينه في موضع انه يحمل المقيد به اي
بعد ذلك بتقييد واختار جواز التقييد بالقياس قال الامام في البرهان ان الله تبارك وتعالى ذكر الكفاره بالقتل وقيد بالايمان
فقال تعالى فتحرير رقبه مومنه وقال في كفاره الظهار فتحرير رقبه ولم يقيدها بالايمان واضطربت الاراء فذهب الشافعي رضي الله عنه
الى حمل الرقبه المطلقه في كفاره الظهار على المقيد حملا لها على الرقبه المقيده بالايمان في كفاره القتل ثم اضطرب اصحابه

مركب ثم الرابع حمل المطلق على المقيد

في امر مذهبه فذهب بعضهم الى ان المطلق يحمل على المقيد بحكم اللفظ ومقتضى اللسان ويتوا عليه لانه لا يجوز ان ينقص
القيد يوجب تقييد المطلق وصار بعضهم الى ان المطلق يحمل على المقيد بقياس يجتمع شرايطه ثم فصل بعد المذهب الاول فيقول
لو اقسام فقال فاما ان اجتمع المطلق والمقيد في واقعه واحده فالمطلق محمول على المقيد وان تفارقا واعتبر تباعد بين
فلا حمل ومثلوا هذا بتقييد الشهاده بالعداله ورجحان ذكر الرقبه في الكفاره مطلقا بعرى عن الاحمال لان مساعد الاصمها
ثم اتحد واحد فلا حمل المطلق في احدهما على المقيد الاخر وان قرب الواقعتان ككفاره القتل وكفاره الظهار فهذا موضع
الخلاف ومما اقتضا ان جرى اطلاق وتقييد واتحد الموجب والموجب فلابد الا حمل المطلق على المقيد مثل ان يعرض الرقبه
مطلقه في كفاره القتل وتعرض مقيده في موضع اخر فاذا اختلف الموجب والموجب فلا حمل كالشهاده والكفاره واذا اتحد
الموجب واتفق الموجب مثل كفاره القتل وكفاره الظهار فهذا موضع الخلاف ان واختار عدم حمل المطلق على المقيد لا
حكم الاطلاق ولا في حكم التقييد ولكن المطلق عام بسماته تعرض مسله في العموم فان لاح تاويل واعتضد بدليل فاعتضد التاويل
اظهر ظهور العام حكم به كان التقييد اولى لكن متمسك في تقييد الحكم بحروف تام يوجب حمل المطلق على المقيد ثم ان انقدح قياس يتسلط
بمثله على التخصيص على حكم المعارضه تارة على الوقف الذي مرنا عليه او على حكم التخصيص كما صار اليه الجمهور كان ذلك ما حذر بمسلك
وعامه مقصودنا ان يلحق الكلام على المطلق تخصيص العام قال صاحب المعتمد اعلم ان الكلامين اذا قيد الثاني منهما بصفه فاما ان
يكون احدهما متعلقا بالاخر او لا يكون متعلقا به كان الكلام الاول مقيدا بتلك الصفه على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثنا
الى جميع الكلام وان لم يكن احد الكلامين متعلقا بالاخر سوا كان من جنسه او بعيدا فانه لا يخلو اما ان يكونا مختلفين او غير
مختلفين فان مختلفين فمثاله ان يومر بالصلاه مطلقه وبالصوم متتابعا فلا يجب في ذلك لا يجب تقييد الصلاه بالتتابع وان
كان الحكمان غير مختلفين يجوز ان يكون الحكم عتقا او صياما فلا يخلو اما ان يكون سببهما مختلفين او غير مختلفين فان كانا غير مختلفين
مثاله العتق في كفاره اليمين فلا يخلو التقييد بها اما ان يكونا امرين او نهيين مثال الامرين ان يقال ان حنثتم فاعتقوا
رقبه ويقال في موضع اخر واذا حنثتم فاعتقوا رقبه مومنه فمثل قولنا تركنا وظاهر الامرين وجب حمل الكافره عتق وشرط ان
كان الامر المكرر [illegible] المامور به وان علمنا ان العتق الواحد [illegible] وجب تعليق بالايمان لان العتق
واحد والاظهر التقييد بالايمان يقتضي اشتراطه وان كانا نهيين فمثاله ان يقال اذا حنثتم فلا تعتقوا المكاتب [illegible]
في موضع اخر اذا حنثتم فلا تعتقوا الكافر فمن تركنا هذين وظاهر النهيين وجب اجرا المطلق لانه بعض ما دخل تحته
والعموم لا يصير مخصوصا بذكر بعض ما دخل تحته فان علمنا ان المنهي عنه الاخر لا افتراق بينهما في خصوص ولا عموم وجب ان
نعتد بالكفر مصر المكلف منهيا عن المكاتب الكافر في الموضعين وان كان سببا الحكمين مختلفين فمثاله اطلاق العتق
في كفاره الظهار وتقييده بالايمان في كفاره القتل فذهب قوم من اصحاب ابي حنيفه رضي الله عنه الى انه لا يقيد المطلق منهما بالايمان
لعله وقد حكي اصحاب الشافعي رضي الله عنه انه يتقيد المطلق بالايمان واختلف الاولون في سبب المنع من تقييد المطلق بالمقيد من
جهه القياس فقال قوم سبب ذلك ان تقييده بالايمان زياده على النص والزياده على النص نسخ ولا يجوز النسخ ومنهم من قال انتساب
الايمان زياده على حكم [illegible] ومنهم من قال تقييد بالايمان تخصيص لحكم [illegible] واختلف من قال ان المطلق
يتقيد بالمقيد فقيل انما يتقيد لا حل تقييد المطلق المقيد وقيل انما يتقيد بالقياس عليه قال ابو الخطاب الحنبلي ان كانا بسبب كما اذا
قال لا تكفروا بالعتق وقال في موضع اخر لا تكفروا بعتق كافره كان هذا مبني على دليل الخطاب فمن يقول به يحتج يقول لا يجب
العتق ابدا لان النهي يتقيد النايل ولا يخصه النهي المقيد لانه بعض ما دخل تحته ومنهم من يعمل بدليل الخطاب يقول تخصيصه
بالكافره يدل على انه يعتق المسلمه كما ان تحريمه اللفظ المطلق ويعاد دليل الخطاب بمنزله النطق واما ان كان السبب واحدا والحكم
مختلف فهل يبنى المطلق على المقيد نقل عن احمد رضي الله عنه روايتان ومثل الوضوء والتيمم في الاسر قيد اليد بالمرافق
في الوضوء واطلق في التيمم ونقل ابن برهان موضع الاجماع ما اطلق الرقبه في كفاره القتل وقيد الرقبه بالايمان في كفاره
فلا خلاف في التقييد وعكسه لا خلاف في عدم التقييد ويوما اذا اختلفا سببا وحكما واما موضع الخلاف ما اذا اختلفا سببا
لا حكما قال صاحب الاحكام المطلق عباره عن النكره في سياق الاثبات فقولنا نكره احتراز عن اسما المعارف وما مدلوله واحد

[illegible]

معين او عام مستغرق وقولنا في سياق الاثبات احتراز عن النكرة في سياق النفي فانها عامة في جميع ما هو من جنسها وخرج
بذلك عن النكرة لانه اللفظ على الاستغراق وذلك كقولنا في معرض الامر اعتق رقبة وبغير صورة الامر كقوله تحرير
رقبة او الاخبار عن المستقبل كقوله رايت رجلا ضرورة تعينه واستناد الرؤية اليه وفي هذا نظر فان الاطلاق بحسب اللفظ
وتعين الواقع لا ينافي الاطلاق بعد ما وان شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فقولنا دال احتراز عن
المهمل وقولنا على مدلول يعم الموجود والعدم وقولنا شايع في جنسه احتراز عن الاعلام وما مدلوله الاستغراق واما المقيد
فانه مطلق باعتبار دون الاول العلم الدال على معين الثاني اللفظ الدال على وصف مدلوله المطلق بقيد زايد عليه كقولك دينار
مصري وهذا النوع مطلق باعتبار ومقيد واذا عرفت ذلك فكلما ذكرناه في تخصيصات العموم من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار
فهو بعينه جار هاهنا في تقييد المطلق بحكمه فلنقله الى هاهنا ونزيد مسئلة فنقول المطلق والمقيد اما ان يختلف حكمهما او لا فان
اختلف حكمهما فلا خلاف في امتناع حمل احدهما على الاخر في صورة واحدة وسواء اتحد السبب الظهار اعتقوا رقبة وقال
لا تملك رقبة كافرة فانه لا خلاف في ان المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة في هذه الصورة ثم قال اذا لم يختلف
حكمهما وسواء لا نعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد هذا اذا كانا امرين واما اذا كانا نهيين كما اذا قال في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا كافرا فهذا اما الاختلاف في الجمع بينهما والعمل بمدلوليهما وبه يحمل المطلق منهما على المقيد واما اذا اختلف
السبب دون الحكم لسلمي العلة الظهار فقد نقل الخلاف في المسئلة وكلامه يدل على انه عبارة التقييد بالعاس قال ابن الحاجب
المطلق ما دل على شايع في جنسه والمقيد خلافه فيخرج ما هو كل وجل لاستغراقها والنكرة في سياق النفي ومن كونه معرفة
ونحو صاحب الاحكام في نقل الوفاق ومحل الخلاف وفي بين مسائل تقييد المطلق على تخصيص العام من متفق ومختلف فيه
ومزيف ومختار وفي الاستثناء محل الوفاق وهو قوله اعتق رقبة ولا تملك كافرة ثم قال والتحقيق ان المعنى رقبة من الرقاب يخرج
الى نوع اسمي تقييدا وهذا التحقيق الذي ذكره ابن الحاجب فيه دقول ينقل قوله تعالى اقتلوا عام في الاشخاص مطلق في الاحوال
والمتعلقات فانه يلزم من عدم قتل زيد في حال من الاحوال عدم عمومه في الاشخاص قال ابن العربي في محصوله الحكم والسبب
اما ان يتفقا او يختلفا او يختلف احدهما دون الاخر فان اختلفا معا فلا حمل لاحدهما على الاخر كتقييد الرقبة في الايمان واطلاق
الشاة في الزكوة وان اتفقا معا فهذا هو مسئلة المفهوم كقوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة فان قلنا بالمفهوم حملنا المطلق
على المقيد على الخلاف والسبب واحد وهو ملك النصاب الكامل النامي والحكم واحد وهو وجوب الزكوة واتحاد السبب فقط
انه الوضوء وايه التيمم قيد اليد في الوضوء بالمرفق واطلق في التيمم قال الله تعالى في الوضوء وايديكم الى المرافق وقال
في التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وهل يجب التيمم الى المرافق لانه خلاف والسبب واحد وهو الحدث والاحكام مختلفة فهو
الوضوء والتيمم واختلاف السبب فقط الظهار والقتل وفيه خلاف قال صاحب المعتمد المطلق اللفظ الدال على الماهية فقط وعند
الفقهاء هو الدال على الماهية بقيد الوحدة العينية واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف المقيد والمطلق اذا وردا فاما ان يختلف حكم
احدهما بحكم الاخر او لا فان كان بحكم الاجزاء في النوع والا فالاحكام الشرعية باسرها يتحد بالجنس ضرورة صدق
حد الحكم الشرعي على الكل واذا كان مخالفا بالمعنى المذكور فلا يحمل احدهما على الاخر وبما قال اعتقوا وصلوا ويستثنى عن هذه الكلي
الصورة التي نبه عليها صاحب الاحكام واذا اختلفا حكما فاما ان يكون سببا واحدا او اكثر من واحد فان كان اكثر من واحد
فلا يخلو اما ان يكونا سببين مثلا او يكونا مشتركين في الحقيقة مختلفين في العوارض او يكونا مختلفين لا بالعوارض بل بالحقيقة
لا بالعوارض بل بالحقيقة مثال الاول ما قال صاحب المعتمد العتق في كفارة اليمين اذا كان العبد مامورا بان يقول الشارع اذا حنثتم
فاعتقوا رقبة ويقال في موضع اخر اذا حنثتم فاعتقوا رقبة مؤمنة فيتنبئ ذكرنا وظاهر الامرين وجب على الحانث عتق رقبتين ان كان
الامر المنكر يقتضي تكرار المامور به وان علمنا ان العتق في الموضعين واحد غير متكرر وجب تقييده بالايمان لان المعنى واحد
والامر المقيد بالايمان امضى ارتباط هذا المثال ذكره صاحب المعتمد وقد سبق نقله هنا واعدنا ذكره هاهنا لانه موضع
الحاجة اليه في الحصول وينبغي ان يراد في المثال ان يكون الصادر من الخطاب بيان لسقاط الفرض وبمعنى ان يكون هناك بيان
مثلا لانه يلزم وجود التعدد بالعوارض مع الاشتراك في الحقيقة واما اذا كان السببان مختلفين في ... الظهار والحنث ممثل

ثم اذا كان الحكم واحدا فالنوع على ثلاثة اقسام الاول ان يكون سبب كل واحد منهما واحدا والثاني ان يكون له سببان متماثلان والثالث
ان يكون له سببان مختلفان وهذه الاقسام الثلاثة ينقسم كل قسم منها بحسب الخطاب الدال عليه الى قسمين وذلك لان الدال
على الاول اما امر او نهي وكذا الكلام في الثاني والثالث فهذه ستة اقسام قال المصنف فلنتكلم منها ولا نعرف بما التزم بل تكلم
في القسم الاول ثم اذا كان الخطاب الدال عليه امرا اقال فاما في جانب النهي فالامر فيه قريب مما مر واما القسم الثاني وهو الكلام
في السببين المختلفين فلم يتكلم الا في قسم واحد وهو ان يكون الخطاب الدال عليه امرا ولم يتكلم فيما اذا كان الخطاب الدال
عليه نهيا واما القسم الثالث فلم يذكره **تنبيه** اعلم ان حمل المطلق على المقيد لا يختص بالامر والنهي بل يجري في
جميع اقسام الكلام مسالة في الخرجاني رجل من الحلي رضي الله عنه من الرجاني بعينها العلويين وعلم انه لا يكون بعث العلوي
الامين العلي رضي الله عنه مسالة التميمي يقول ليت شاما الامر يقول لست الى حملا فانه يحمل المطلق على المقيد وانما خص الامر والنهي بالكلام
في حمل المطلق على المقيد بالامر والنهي لان الحاجة الماسة في معرفة الاحكام الشرعية اكثر ويعرف منهما الكلام في الخبر المطلق
والمقيد ومتى احكم الكلام في حمل المطلق على المقيد سهل بعد ذلك هذا النوع من التقرير في نفسه اقسام الكلام
تنبيه اعلم ان المصنف قال القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق على المقيد ولقائل ان يقول
حمل المطلق على المقيد ليس من احكام العموم والخصوص فان المطلق ليس بعام وجوابه ان المطلق له عموم من حيث الشيوع وان
لم يكن العموم استغراقيا والتقييد نوع التقييد تخصيص له فلهذا ادخله في كتاب العموم والخصوص **قال المصنف رحمه الله**
حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين وعدم الحمل يلزمه الترك باحد الدليلين فالاول متعين بيان الاول ان الاتي بالمقيد
اتى بالمطلق فان المعنى بالمطلق ما هو جزء المقيد وهو الكلي الطبعي الذي سبق بيانه فالاتي بمعتورقبة مؤمنة اتى بمطلق رقبة
جزما ولا ينعكس وذلك لان من اتى بالرقبة المؤمنة بالاتيان بالمطلق اصلا فيلزمه ترك الامر فلا يكون اتيا بالمقيد اصلا او اتى بالمطلق
في ضمن الرقبة المؤمنة الكافرة فلا يكون اتيا بالمطلق والمقيد الذي امر الشرع ضرورة امره بعتق الرقبة المؤمنة فعلم ان حمل المطلق
على المقيد جمع بين الدليلين وعدم الحمل يلزمه الترك باحد الدليلين وكان متعينا فان قيل لا نسلم ان المطلق جزء من المقيد وسند
المنع انه لو كان جزءا لم يصدق على المطلق انه مطلق ومقيد ضرورة صدق المجموع وهو على المجموع واللازم باطل لان الاطلاق
والتقييد ضدان اي منافيان حزما اي لا يجتمعان ثم ذلك ولكن لا نسلم انه يحمل اللفظ على المقيد وذلك لانه يلزم منه المجاز
في غير متعين لانه يجوز حمل المقيد على الندب بطريق المجاز قال المصنف المطلق عند عدم المقيد له حكم وبيان المكلف يحمل
على الاتيان باي فرد كان ويخرج من العهدة والاتيان في هذه الصورة فلم يتقيد المطلق بازالة هذه المكنة اولى من حمل المقيد
على الندب وعليكم الترجيح والجواب هو ان المطلق جزء من المقيد وذلك لان المراد بالمطلق الماهية والمراد بالمقيد الماهية
المقيدة فالمطلق جزء من المقيد بالضرورة واعلم ان هذا الجواب عن هذا السوال كان فان المدعي ضروري الثبوت بالمعنى
المذكور ولكن المصنف تبرع عن سند المنع وهو قوله الاطلاق والتقييد ضدان فان هذا السند يصلح ان يجعل معارضة فقال
الاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان بالمطلق والمقيد ضدان بمعنى استحالة اجتماعهما على الصدق فلو كان المطلق جزء المقيد
لاجتمع الضدان وهو محال وجوابه كونه المصنف وسلمنا بقول المراد بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة من حيث
هي مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية فلا نسلم ان الاطلاق بهذا التفسير ينافي التقييد وهذا لان المراد
بالماهية من حيث هي هي مع حذف جميع القيود تلك الماهية من اعتبار عارض من العوارض فيها ولا شك ان اللفظ دال على
الماهية من حيث هي هي من غير ملاحظة معها شيء من العوارض الذهنية والخارجية وهو المراد بقولنا من حيث هي هي وان اردت
بالاطلاق كون اللفظ دالا على الحقيقة بشرط الخلو عن جميع العوارض فنحن لا نريد بالاطلاق هذا المعنى فان الماهية
المطلقة بعد الخلو عن جميع العوارض لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج فان الوجود الذهني لا بد من الوجود الذهني
وهو من العوارض والوجود الخارجي للحقيقة غير الوجود الخارجي عوارض اخرى وهي المشخصات وفرق بين الماهية لا بشرط
شيء وبين الماهية بشرط لا شيء فالاول لا شرط فيه والثاني فيه شرط لان الاطلاق هو التجرد عن العوارض كلها الذهنية
والخارجية فالحاصل ان هنا امورا ثلثة الماهية المقيدة بقيد التجرد عن جميع العوارض الذهنية والخارجية ولا وجود لها

حمل المطلق على [المقيد] جمع بين الدليلين وعدم الحمل [يلزمه] الترك

ذهنا وخارجا والثاني المقيد بقيد عدم التجرد ولها وجود الثالث الماهية من حيث هي هي ولها وجود وهو الكلي الطبيعي وهو
موجود وهو جزء من المقيد واما قوله المطلق له حكم وهو الخروج عن العهدة باي فرد كان فلما المقيد دل اللفظ عليه
فاعتبار ما دل عليه اللفظ اولى من اعتبار ما لم يدل عليه اللفظ **قال المصنف رضي الله عنه** واما النهي فهو
ان يقول لا تعتق رقبة فمن يقول لا تعتق رقبة كافرة والامر فيه قريب مما مر **قال الشارح رضي الله عنه**
اعلم انه سبق منا نقله عن صاحب المعتمد في فصل النهي لم يذكره المصنف وهو انه قال وان كانا نهيين مثال ان يقول
الحكيم لا تكفروا بالعتق وقال في موضع اخر اذا حنثتم فلا تكفروا بعتق كافر فهنا يركنا وهو ان النهي وجب اجراهما
على اطلاقه في المنع من العتق اصلا على التأبيد لان النهي يفيد التأبيد ولا يخص النهي المقيد بالاعمال لانه بعض ما دخل
فلا يصير مخصوصا لما ذكرنا دخل تحته فان علمنا بان المنهي عنه باحد الشيئين عين المنهي عنه بالاخر لا افتراق بينهما الا في خصوص
ولا عموم وجب ان يقيد الكفر من المكلف منهما في الموضعين عن الكفر بالكافرة واذا عرفت ذلك فاعلم انه يمكن حمل
كلام المصنف وهو قوله في المطلق والمقيد من النهي انه قريب من الامر على هذا التفصيل وهو انه يحمل النهي المطلق على
النهي المقيد في بعض الصور ولا يقيد في بعضها ولا اشكال فيه اصلا قال بعضهم المطلق يحمل على المقيد اذا اتحد السبب والحكم
مثله العموم حيث قال صلى الله عليه وسلم في كل اربعين شاة شاة وقال صلى الله عليه وسلم ايضا في سائمة الغنم الزكوة
وعلى هذا لا نسلم ان الاتي بالمقيدات بالمطلق للزوم ترك المعلوم بسبب الحمل على المقيد وحينئذ يعني ان يقول مدلول
اللفظ اما ان يكون كله او كلا او كليا فان كان كليه بطل ما ذكرتموه وان كان كلا استقام الكلام وفي القسم الاخير لا
يستقيم ولما ادرج العمان في العشر الذي عينتموه ورد السؤال باعتبار الكلية لا باعتبار الكل وعلى هذا الكلام لم يذكروا
منها دليلا اذا وقع القيد والاطلاق فيهما ويكون المتحد ما قاله الخصم لان الاتي بالمقيد عن الاتي بالمطلق ويعني عدم الحمل
على هذا وجه الكلام على بعض طريق العرض والثاني الاسند لا ان يقول العامل في الحمل بعد الحمل على الكل اذا ثبت الحمل في فصل
الكلي وجب الحمل في فصل الكلية اذ قابل بالعتق واما الكل فقد لا يحصل منه المطلق في المقيد كانتي الوضوء والتيمم فانه
اسم للمجموع حمل المحمول عليه لا اخراج نفسه المطلق قوله الاطلاق والقيد مشعر ان فلا الاتيان بين كون الاطلاق والتقييد
صدق وبين كون المطلق جزء ان المقيد فان الصفتين قد يتنافيان والموصوفين لا يتنافيان كالانسان موصوفين بالحركة
والسكون والسواد والبياض متضادان ولا تنافي في نفسهما مما ذكرتموه سند المنع لا يعتد كم حجة المنع قوله الاطلاق يقتضي المكنة
من اي فرد كان قلنا مدرك الحكم عقلي ممكن من البراءة الاصلية لان الماهية لما وجبت وهي موجودة في ضمن اي فرد كان والبراءة
الاصلية دلت على عدم وجوب جزء ما بخصوصه وجب الخروج عن العهدة بالاتيان باي فرد كان على ان البحث ات في النهي
فانه اذا قال لا تغصب ماهية الغصب من قال لا تغصب الغصب من المسلمين فان هذه الصورة ينتقض بها من ان احد يعملا فقوله
الاتي بالمطلق اتى بالمقيد فان مقتضى هذا الاطلاق اجتناب الماهية الكلية ويلزم من ذلك اجتناب جميع جزئياتها وقوله لا يقتضيه
من المسلمين يخرج بعض الانواع وهو الغصب من المسلمين فصار الاتي بالمقيد اتيا ببعض المطلق ولان الماهية الكلية في النفي ثبت صيغة
العموم وما ذكر انما هي في الكلي لان الكلية وبهذا يمنع اهمال الكلي في سياق النفي والنهي فانهما يعمان فلم يبق له في ذلك الا
الا الكلي وجزء الموجب لان النهي عن الماهية الكلية يتناول جميع جزئياتها ممكن على ما كما اذا قال لا تعتق عبدا واذا قال اعتق ذلك
لا تعتق رقبة كافرة فان المقيد بعض ما يتناوله العام والعام لا يجوز تخصيصه بذكر بعضه وما نحن فيه ما في الاستغراق بهذا البحث انه
اذا نهي عن الماهية الكلية لم يكن ممكنا من فعلها باي فرد كان وكذلك حكم النفي وانما يكون منهيا في النفي والنهي اذا كان المنهي والمنفي
الكل لا الكلية ولكل لا نقول لا يرد على المصنف ما اورده هذا الفاضل وبيانه هو ان المطلق ليس بعام والمصنف من ذلك
لما ذكر في حد العام والمطلق ودل على ذلك تصريح صاحب الاحكام وابن الحاجب بما ذكرنا فاندفع قوله يجب ان يكون يشمل المسئلة
فيما اذا اتحد السبب والحكم مسئلة المفهوم وحينئذ لا يكون الاتي بالمقيد اتيا بالمطلق وذكر الاربعين شاة في كل اربعين شاة شاة عام
وليس بمطلق فاندفع … ذلك ولكن المدعي حمل المطلق على المقيد وقد حملناه فيما ذكرتم والصورة قوله ان ذلك يوجب الاخراج
فلما مسلم ونحن ما ادعينا الا وجوب حمل المطلق على المقيد واما ان ما يدرك يجب ان يكون الاخراج فلا بد عنه ولا فرع قوله لما

ادرج

العمان بما عينتموه ورد السؤال قلنا ما ادرج العمان في لفظ المصنف اصلا فان حمله المطلق يدل على ان الكلام في المطلق
بمعنى الذي ذكرناه فلا ادرج اصلا فلا بحث الكلية ولا الكل وبه سقط قوله الخصم يقول الاتي بالمقيد اتى بالمطلق اتى
في صورة الكلية فان المصنف لم يدع ذلك في العام ولم نقل ان الدليل المذكور مطرد في العام والمطلق وليس بين انه يحمل
المطلق على المقيد في الصورتين ولكن ليس من شرطه ان يتناولهما دليل واحد لم لا يثبت في الصورة المذكورة الحمل بالدليل المذكور
ويثبت في الصورة الاخرى بالاجماع وحمل المطلق على المقيد فيما اذا اتحد السبب والحكم لا خلاف فيه فلا يمكن ان يثبت في
البعض دون البعض ومثل هذا البحث لا يسمى المعارضة حتى يتجه قوله الاتي بالمقيد اتى بالمطلق واما المناقضة
المنع فهو مندفع بما شرحناه من كلام المصنف واما قوله ينتقض بهذه الصورة وهي قوله لا تغصب لا تغصب من المسلمين
امر ان احدهما توهم فيما بعد الاتي بالمطلق اتى بالمقيد هذا كلام عجيب فان النقض عبارة عن وجود الدليل بدون المدلول
ولا يتصور وجود هذا الدليل وهو قولنا الاتي بالمقيدات بالمطلق وهل يتصور ذلك فيحمل ولعله يريد ان … هذا
في النهي ان يقال تارك المنهي المقيد تارك المنهي المطلق وهذا ايضا عجيب فان المصنف في فصل النهي لم يقل الا انه
قريب من الامر … اصلا ان الدليل المذكور هو بعينه الدليل المذكور في النهي بل احال المصنف في فصل النهي ذكر
… صاحب المعتمد واندفع قريب من الامر وتفسيره بما ذكرنا انه وهم ورود ماهية الكلية والنهي عنهما فان كلا منهما واندفاع
الوجه الثاني من النقض اظهر من الاول فانه ليس في كلام المصنف من الادلة ما يقتضي المكنة من اجتناب المنهي عنه باجتنابه باي
فرد كان فالحاصل انه لم يرد مما اورده على المصنف شيء اصلا وعلى التحرير كل هذا الكلام المردود واتجاهه على المصنف
قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية اختلفوا في الحكمين المماثلين الى اخرها **قال الشارح رضي الله عنه**
اعلم ان هذه المسئلة واضحة غنية عن البسط والشرح عن انها مبنية على قاعدة ابي حنيفة رضي الله عنه مع الجواب عنها فنقول مذهبه
ان الزيادة على النص نسخ وذهب الى عدم التغريب والى ايجاب قراءة الفاتحة في الصلاة زيادة على قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
وانه نسخ واذا كان كذلك فالنص المطلق يقتضي المكنة من الخروج عن العهدة بالاتيان باي فرد كان من افراد المطلق
فاشتراط الايمان زيادة على النص يلزم منها الجواب عنه اولا منع القاعدة وثانيا النقض باشتراط السلامة عن العيوب وباشتراط
… في ذوي القربى وبما هو الا قطع عنه دون الاخرى فان قولهم الزيادة على النص نسخ يبطل الصور ومن مذهبهم
… انه اذا حلف لا يشتري رقبة فاشترى رقبة معيبة … بعض السلامة في الحنث واعترض الكعبي والماوردي فنقل هذه
الاحكام بالتعميم لفظ الرقبة موضوعة للسليمة من العيوب فانها السابقة الى الذهن وهذا ممنوع والرجوع الى اهل اللغة
فكذلك ويحصر الكلام في المطلق والمقيد بابحاث البحث الاول هو ان المطلق لا يشتمل على جميع افراد الماهية لشبه العموم ولهذا
قال المطلق عام عموم بدل … فقولنا ان العري عن باب حمل المطلق على المقيد ليس من ابواب العموم فلا يورد فيهما الثاني
ان الاطلاق والتقييد من عوارض الالفاظ باعتبار معانيها اصلا وان اطلق على المعاني فلا مشاحة في الاصطلاح
الثالث ان الاطلاق والتقييد امران نسبيان باعتبار الطرفين ويرجع الى مطلق لا اطلاق بعده ويسمى الى مقيد لا مقيد
بعده مثال الاول المعلوم … مطلق باعتبار
الرابع … ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاحكام
قال المصنف رحمه الله القسم الرابع في المجمل والمبين **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان القسم
الرابع المذكور ههنا هو من اصل الكتاب … هذا القسم في المجمل والمبين … القسم الرابع في حمل المطلق على المقيد وذكر
هو القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص اعلم انه قيل المجمل في اللغة المخلوط وقيل هو المجمع ومنه قولهم اجملت الحساب اي
جمعته وقيل المحصل قال الشيخ ابو بكر بن فورك المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة ما اريد منه … فاذا ورد
… الحكيم الى بيانه ومنه قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقوله صلى الله عليه وسلم الا بحقها ومن المجمل ما وضع في اللغة
محتملا لمعان كقوله تعالى جعلنا لوليه سلطانا ويتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ومنه الاسم الشرعي والعام اذا ورد عليه استثناء او شرط
مجهول قال امام الحرمين في كتاب البرهان … لفظ مفيد لا يسترق الى التاويل وقال بعض المتأخرين هو لفظ مفيد استوى

الحمد وظاهره اعتقد كرجم النص حتى صار النص في كما في قوله قل هو الله احد وقوله تعالى محمد رسول الله ولم يسموا بوجود
نص في كتاب الله يوسط به حكم شرعي وما الواحد دون في السنة وعدوا امثله معدوده منها قوله صلى الله عليه وسلم اغد يا انيس
على امراة هذا فان اعترفت فارجمها وقوله صلى الله عليه وسلم لابي برده تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك الا محمد على البعث
الشروع حسبما اقول من لا يحيط بالغرض من ذلك فان المقصود من النصوص الاستقلال بافاده المعاني على القطع مع انحسام
جهات التاويلات والاحتمالات وهذا وان كان بعيد حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغه فما اكثر مع القراين الحاليه والمقاليه
… القطع فيه اجماعا وادعى عمل والشافعي رضي الله عنه سمى الظاهر هو نصا وكذلك القاضي وهو صحيح في وضع
… فان النص معناه الظهور لغه يقال نصت الظبية راسها اذا اظهرت ومنصة العروس كرسيها الذي يظهر عليه واما الظاهر
… وقال القاضي ابو بكر هو لفظ معقول المعنى له حقيقة ومجاز فان اجريت على حقيقته كان ظاهرا وان عدلت الى جهة المجاز
كانت شاهده وقال الاستاذ ابو اسحاق الظاهر لفظ معقول يبادر الفهم منه معنى وله عنده وجه في التاويل …
بان في الافعال … في الحروف والمجمل يطلق على العموم في قولك حملت الحسنات اذا جمعت احاده وجعلتها في صيغه جامعة
والمجمل في اصطلاح الاصوليين هو المبهم والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللافظ ومستعمله وقال
ان المحكم الوعد والوعيد الملحق بالفسقه … في سورة الكهف والمتشابه الوعيد الملحق باصحاب الصغاير وقال الاصم المحكم
ما اتضح … البارى تعالى من نعوت الرسول صلى الله عليه وسلم في كتب … والمتشابه ما كان من نعوته صلى الله عليه وسلم
في القران وقيل المحكم اي القران والمتشابه الحروف التي في اوائل السور كحم وغيرهما وقيل المحكم الناسخ والمتشابه
المنسوخ وقال ابو اسحق الزجاج المتشابه … وما عداه محكم وقال الامام في البرهان المختار عندنا ان المحكم كل
ما علم معناه وادرك فحواه والمتشابه هو المجمل وهل يوجد مجمل في القران بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فيه خلاف بين العلماء
واختار امام الحرمين ان كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فانه تكليف بالمحال وما لا يتعلق به تكليف
فلا يبعد استمرار الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واستاثر الله تعالى بسره قال الغزالي اللفظ اما ان يتعين معناه بحيث
لا يحتمل غيره فيسمى نصا ومبينا واما ان يتردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح فيسمى مجملا واما ان يظهر في احدهما فلا يظهر في
الثاني ويسمى ظاهرا والمجمل هو اللفظ الصالح لاحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغه ولا بعرف الاستعمال
قال ابو الحسين في المعتمد المجمل يراد به تارة ما يتناول جمله من الاشيا ومن هذا قولهم احملت … وعلى هذا يوصف العموم بانه مجمل يعني ان
المسميات … وقد يراد به ما لا يعرف المراد منه ويمكن ان يقال المجمل هو ما افاد شيئا من جمله اشيا هو معين في نفسه
واللفظ لا يعينه والبيان هو اما عام او خاص اما العام فهو الدلاله واما الخاص فهو عرف الفقها وهو كلام او فعل دال على
المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلاله على المراد والحكي عن ابي علي وابي هاشم ان البيان هو الدلاله والمراد به البيان
فالبيان العام وقال ابو عبد الله البصري البيان هو العلم الحادث لان البيان ما به يتبين الشيء والعلم الحادث يتبين الشيء ولهذا لا
يقال الله مبين لانه عالم لذاته وقال الشافعي رضي الله عنه البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الاصول متشعبة الفروع واقل ما فيه انه
بيان لمن نزل القران بلسانه وهذا ليس بحد وانما هو وصف البيان بانه مجمع جامع وانه يتشعب الى اقسام كثيرة …
البيان لمن نزل القران بلغته كان حدا للشيء بنفسه وان كان حد البيان العام فانه يخرج عنه الادلة العقلية ان حد البيان
الخاص الذي هو عرف الفقها فانه يدخل فيه الكلام المفيد اذا عرف به المراد والعموم والخصوص وهذا ليس هو البيان الخاص
وقيل البيان هو الخط والاشارة والكتابة وهذا تعديد لانواع البيان لا حد له ولم يستغرق لانه يخرج عنه الادلة
العقلية وقال الصيرفي هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وهذا حد للبيان العام وان جعل حدا للبيان الخاص
دخل فيه الادلة العقلية والادلة السمعية المبتداة بل هذا حد للتبيين لا للبيان واما النص فقد حده الشافعي رضي الله عنه
بانه خطاب يعلم ما اريد به من الحكم سوا كان مستقلا بنفسه او علم المراد به بغيره وكان يسمى المجمل نصا وحده ابو الحسين
وقال القاضي عبد الجبار النص هو خطاب يمكن ان يعلم المراد به وحده ابو الحسين البصري النص بانه كلام يظهر افادته لمعناه ولا
يتناول اكثر مما قيل انه نص فيه هذا ما قاله في المعتمد وهو مدخول … حد الظاهر بانه الذي لا يفتقر في افادته

ما هو ظاهر فيه الى غيره سوا افاده وحده او افاده مع غيره وفيه ما ذكرنا من الاشكال قال القاضي عبد الوهاب اعلم ان
ما يرد من الخطاب على ضربين مستقل بنفسه في معرفة ما اريد به والمبين هو المستقل بنفسه في معرفة ما اريد به وكل
واحد منهما ينقسم الى اقسام فمن المستقل بنفسه ما يعلم المراد منه بنفس صيغته ومنه ما يعلم بمفهومه ومنه ما يعلم بدليله ومنه
ما يعلم بلحنه ومنه ما يعلم بفحواه او بفائدته او بتعليله او بمضمونه فاما ما يعلم بنفسه فكل ما وضع في اللغه للدلاله على
… نصا عاما او خاصا او امرا او نهيا او خبرا وما يعلم المراد بفحواه ما طريقه التنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما
اف ان الله لا يظلم مثقال ذره ومثال ما يعلم بمفهومه فقوله تعالى فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق
فان مفهومه فضرب فانفلق ومنه قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية مفهومه فحلق ومثله
قوله تعالى فعدة من ايام اخر فان مفهومه فافطر وفيه نظر والصحيح انه يعلم بالاستدلال فانه لا يمتنع ان يكون معناه
لا يصح الصوم على ما ذهب اليه بعضهم لولا قيام الدلاله وما يعلم بدليله فمثاله دليل الخطاب وهو الحكم المعلق على احدى
صفتي الذات يدل عند القائلين به على نفي الحكم عما عداه مفهوم يدل على … في المعلوفة واما لحنه فهو معنى
مفهومه وكذا مضمونه واما ما يعلم بتعليله فهو كقوله صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن
ومنه في الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات ومنه قوله تعالى فاقتلوا المشركين والزانية والزاني والسارق
والسارقة فان كل ذلك يدل على التعليل واما ما يعلم المراد بمضمونه فمثل ما لا يتم الا بامر لا به ومثل ذلك … وهو خلاف
في العباره واما فائدة الخطاب فهو ما لا … منه صريحه ولا فحواه ويصلح ان يكون … عن شيء لو لا لحمل … لبطلت فائدته
فيكون دليلا على ذلك من جهه الفائده كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان فانهما ما رفعا عنهم فلو لم يحمل
على حكم الخطا والنسيان لبطلت فائدته وليس هذا من باب المجمل واما ما يحتاج الى بيان فانه على ضربين فمنه ما يحتاج الى
بيان فيما لم يرد به ومنه ما يحتاج الى بيان في معرفة ما اريد منه فاما الاول فليس بمجمل لان لفظه ظاهرا يعقل ما اريد منه
به وانما يحتاج الى بيان من حيث لم يرد به ما يقتضي ظاهره وذلك كالعام المراد به بعض ما يدل عليه ظاهره وذلك كقوله
تعالى اقتلوا المشركين والسارق والسارقة فاذا دل الدليل على من يسرق من حرز لا يقطع نفي السارق من الحرز كان خلافا العام
لا يحتاج الى دليل واما ما يحتاج الى معرفة ما اريد به فهو المجمل الذي لا يتعين بنفسه ولا … من الجهات التي يعتد بها
المستقل بنفسه التي يتناولها وهو على اقسام احدها الاسم الدال على الجمله دون التفصيل كقوله تعالى واتوا حقه فانا
علمنا الحق على الاجمال دون التفصيل فاما لم نعلم قدره ولا جنسه ولا نوعه ومنه قوله تعالى حتى يعطوا الجزيه ومن
المجمل ما يحتاج الى البيان لكون اللفظ مشتركا او … من المجازات ومنه المعقب بشرط او استثنا مجمل
بالاحتمال الى الاصل كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ولم يذكر انه يستحق قتلها ومنه قوله تعالى الا ما يتلى
عليكم ومنها الذي عدل الى مدلولات شرعية كالصوم والصلاه اذا اريد بها غير ما يتناوله الاسم في اللغة … لذلك
البعض فهل انه مجمل لانك لا تعلم ما اريد به وقيل انه من قبيل العموم المراد به الخصوص واختلف في مثل لفظ البيع والنكاح
هل يقع على البيع الفاسد والنكاح الفاسد على مذهب من قال لا يسمى الفاسد منهما شرعيا ولا نكاحا وقيل يسمى بيعا او لا
… شرعا وقيل ما كان من اسما الافعال والاعيان لا يسلبهما الاسم عند انتفاء شرط شرعي فيه وذلك كالغسل والوطء
واما ما كان من اسماء الاحكام كتسميه الغسل طهارة فيصح ان يقال ان الغسل مع عدم النيه ليس بطهارة وقيل ما يتردد
بين معنيين فصاعدا هو المجمل ورده صاحب السحاب بانه يلزم ان لا يكون مجملا الا المشترك او ما له مجازات …
وهذا ليس بلازم فان يعرف به ما يتناوله ما هو الاعم من هذين وقيل المجمل هو الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء واورد
… الاحكام على طرده المهمل والمستحيل فانه لا يفهم منه شيء بناء على ان لفظ الشيء انما يتناول الموجود على راي الاشعري
وهذا يمكن دفعه بحمل لفظ الشيء على الاعم من الموجود واورد عليه انه يفهم منه احد المحامل والفعل المجمل ولا يرد الفعل
فانه ربما خصص التعريف باللفظ المجمل وقال ابو الحسين البصري ما لا يمكن معرفة المراد به ويرد عليه المشترك المبين والمقيد
به مجازه … ان الحاجب … ولا يتضح دلالته وفيه نظر لان الاتضاح

ليس ان مصنوط وقد يكون الاجمال في مفرد كالمشترك احتماله او بالاعلال كالمختار فانه صالح للفاعل والمفعول وقد يكون في
مركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وقد يكون لتردد مرجع الضمير كقولهم
كلما علمه الفقيه فهو كما علمه وقد يكون لتردده بين العطف والقطع كقوله تعالى والراسخون وقد يكون لتردد مرجع
الصفة مثل ابن طبيب ماهر واورد صاحب الاحكام على الحد الثاني من حدي ابي الحسين الفعل المجمل فانه قد يفيد اللفظ
تعريفه حده وهو خارج للفعل وهذا لا يرد عليه فانه لا يحد الا اللفظ المجمل قال والحق في ذلك ان يقال المجمل هو ما له
دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ويتجه عليه انه استعمل لفظ الامر في تعريفه وهو اما
مشترك او مجاز فيجتنب **قال المصنف رحمه الله** البيان في اصل اللغة اسم مصدر من التبس **الشرح**
قال رحمه الله اعلم ان في هذا الكلام نظرا لان اسم المصدر مثل سبحان اسم التسبيح والبيان مصدر لا اسم
مصدر وايضا البيان والتبس مصدران وليس احدهما مشتقا من الاخر فان المصادر جوامد قوله هو في اصطلاح الفقهاء
الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد اعلم ان البيان اما بالفعل او بالقول فقولهم الذي يستقل بهما
دل على المراد معناه ان البيان يجب ان يكون دالا على المراد فانه انما يكون بيانا للغير اذا كان دالا على المراد من ذلك الغير
ولا يفتقر البيان الى بيان والا لزم التعريف بالمجهول ان انقطع والا التسلسل وقوله بخطاب لا يستقل الى آخره المراد به المحتاج
الى البيان الذي يتبينه بيان قولي او فعلي وعدم استقلاله بنفسه هو الذي احوج الى البيان واعلم ان هذا التعريف
على التخصيص ويخرج عنه التخصيص بان يراد بالبيان العقل المشترك بين الفعل والقول واعلم ان البيان قد يكون قوليا وقد يكون
فعليا كما بيناه وقد يكون المبين قولا وقد يكون فعلا وقوله بخطاب لا يستقل بنفسه يخرج القسم الثاني وهو الفعل وايضا
التعميم فسبيله ان يقول البيان هو الذي يدل على المراد من طريق لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد منه وسيجيء بيان العلماء
الثاني وقوله بخطاب يلفظ من كلا يظن ان البيان شرطه ان لا يستقل بنفسه وبالجملة البيان قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل والذي
ورد لاجله البيان الوارد قد يكون قولا وقد يكون فعلا والتعريف المذكور في الاصل لا يعم هذه الاقسام وللمعرف الخصيصة
قال صاحب الاحكام البيان هو التعريف عند الصيرفي وقال ابو عبد الله البصري وغيره هو العلم الحاصل بالدليل وقال القاضي
والغزالي واكثر اصحاب الشافعي والمعتزلة والجبائيان وابو الحسين البصري هو الدليل قال وهو المختار **تنبيهات** الاول
اعلم انه قد يتوهم لفظ المصنف ان شرط البيان ان لا يستقل بنفسه وليس كذلك فان قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء
العشر يستقل بنفسه وهو بيان لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وقد لا يستقل بنفسه استقلال الاول كالصلاة في قوله
انها نقص الثاني ان البين بمعنى الواضح في نفسه للناطق به او صحيح منقطه وعنه الثالث ان هذه المادة وهي الموكبة
من الباء والياء والنون على هذا التركيب والترتيب موضوعة للظهور ومنه اسفر الصبح واسفرت الشمس والسفر الذي هو
العسة عن محل لانه يظهر الاحلاق والرسول سفير لانه يظهر للمرسل ومنه العين **قال المصنف رحمه الله**
النص كل كلام يظهر افادته لمعناه ولا يتناول اكثر منه **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان النص قد يكون كلمة مفردة وقد
يكون مركبا كاسمين فصاعدا ونص الجموع نصا وقد يكون اللفظ الواحد او المركب مع القرائن الحالية او المقالية كما اختاره
امام الحرمين وكان غرض المصنف تعريف النص اذا كان لفظا واحدا على ما عينه في الاحتراز وقوله كل كلام استعمل الكلام على
اصطلاح الاصوليين وكان اختار في كتاب اللغات اصطلاح اللغويين وقوله كل كلام دخل فيه كلما يسمى كلمة فانها كلام عندهم
واحترز به كل كلام من الادلة العقلية والافعال والمجمل مع بيانه فان بيانهما لا يسمى نصا لانه ليس بكلام اما الدلالة العقلية
فظاهر والافعال بعد الكلام واما خروج المجمل مع البيان بهذا القيد فلانه قصد به ما يكون كلاما واحدا وجعل السكوت
دالا على وحدته والمجمل مع بيانه قد يكون البيان قولا فيخرج بقيد الوحدة وقد يكون البيان عن القول فيخرج بقيد الكلام وفيه
هذا ان مراده تعريف النص اذا كان كلمة واحدة وسمي كلاما عندهم ونقول انما يظهر خروج المجمل لا ما قال قوله احترزنا بقولنا
كل كلام عن المجمل مع بيانه عليه سؤال اذا احدهما ملتئم في الحد لفظ الكلام لا لفظ النص وسعي ان يقول المجمل مع مبينه لا يسمى
كلاما فاما النص فلا اشكال ههنا لانه لفظ المحدود لا لفظ الحد الواقع في الحد للاحتراز وثانيهما الا نسلم ان المجمل مع بيانه

لا يسمى كلاما ولا نصا قوله ولان البيان قد يكون بغير القول والنص لا يكون الا قولا بل نقول لم لا يكون المجمل الذي بيانه قول لا يحتاج
حينئذ لانا نقول قد بينا ان قوله كلام قيد السكون يدل على الوحدة فحصل التعريف هكذا النص كل كلام واحد وبه يندفع
المجمل مع المبين بعينه على ما بيناه وقوله المجمل مع البيان لا يسمى نصا حذف التعليل فان معناه لانه ليس بكلام واحد ولكان
يصلح في التعريف به فيقول النص كل كلام واحد الى آخره والمصنف اراد ذلك وفي التعريف المذكور نظر سنذكره في شرح
رسم الظاهر **تنبيه** النص يطلق على وجوه ثلاثة الاول اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره الاول الثاني الظاهر
على ما سيتضح الثالث اللفظ الدال على المعنى سواء كان نصا دالا له بطريق التنصيص او الظهور واعلم ان المصنف لما فسر النص بالمعنى
المذكور قال واحترزنا بقولنا لا يتناول غيره عن قولهم اضرب عبيدك وبعد النص على ضرب جملة عبيده اورد عليه بانه اذا
جعلنا النص باللفظ الدال كيف ما كان كانت العمومات نصوصا في ثبوت الحكم في كل فرد من افرادها ونسبة اللفظ الى الافراد
الداخلة فيه بحسب العموم فيه واحدة فلو لم يكن نصا على فرد لزم ذلك في جميع الافراد فقولكم نص على ضرب جميعهم باطل
ذلك لان ثبوت الحكم للمجموع يتوقف على ثبوته في كل فرد فاذا خرج فرد خرج المجموع عن ان يكون منصوصا عليه وحينئذ يتعين
ان يكون قولكم ولا يتناول اكثر منه لا معنى له في الافراد لانا نقول هذا السؤال مندفع لانه الزام بحكم النص تفسيرا
باللفظ الدال كيف كان ولم يذكر المصنف هذا التفسير وتعريف النص يأبى هذا اما قوله اذا لم يكن كل واحد واحد من عبيدك
هنا منصوصا خرج المجموع ان يكون منصوصا عليه فلنا لا وذلك لانه لا يلزم من عدم ثبوت الحكم لكل فرد فرد الا ان يثبت المجموع
وفي المجموع عينه كما انه فان هذا الحكم لا يثبت لكل فرد من الافراد ويثبت للجملة من حيث هي هي ودفعه يحتاج عليك ان تفهم
ان صيغ العموم ليست مدلولاتها الكلي المجموعي بل الكلي العددي بحيث يوجد حصة فرد فرد من النوع مجردا عنها عوارضها
المشخصة سواء كانت صيغة جمع نفي او اثبات **قال المصنف رحمه الله** الظاهر ما لا يفتقر في افادته لمعناه
الى غيره افاده وحده او افاده مع غيره **الشرح قال رحمه الله** قوله الظاهر كل كلام لا يفتقر في افادته
لمعناه الى غيره يخرج عنه المجمل وحده اي مجردا عن البيان وقولنا افاده وحده او مع غيره يخرج النص لان هذه الافادة
موصوف كونها اعم من الافادة وحده او مع غيره يختص بالظاهر واذا اتضح ذلك فلا بد من قيد في تعريف النص يخرج
الظاهر لانه وان كان نوعا له واخص منه لكن يجب ان لا يكون حد الاخر قطعا ولا رسم احدهما رسما للآخر وان وجب صدق
اسم العام على الخاص فافهم ذلك وحينئذ نقول النص لفظ واحد ظهرا افادته لمعناه بنفسه وان دل لا بغيره كان
ابلغ في الافصاح لا يقال الحد النص السابق لا يمنع دخول الظاهر فيه ولا عموم ولا خصوص بل التعريفان عامان لم
يقيدا الا على الظاهر والنص الذي يحتمل معنا واحدا لم يتعرض له ويلزم ايضا صدق الظاهر على النص لكونه اعم منه
فيكون كل نص ظاهرا او الاصطلاح بابه لانا نقول قد بينا في كل واحد من التعريفين قيدا يمنع دخوله في تعريف الاخر واما
قوله الاصطلاح بابه ممنوع بل بيان هذا الاصطلاح يوجد من هذا الموضع وان خالف ما سبق من الاصطلاح **قال
المصنف رحمه الله** وكما قد بينا في كتاب اللغات الى آخره **الشرح** قال صاحب المحصول ما ذكره ههنا يقتضي كون النص
قسما من الظاهر وما ذكره فيه يقتضي كونه قسيما له وقسيما مباينا له والجواب عنه هو ان امام الحرمين يعزى في كتاب البرهان
عن الشافعي رضي الله عنه انه كان يسمي الظاهر نصا وكذلك القاضي وبعض اصحابنا قال النص لفظ مفيد لا يتطرق اليه التأويل
واذا عرفت ذلك نقول النص والظاهر ان كان لكل واحد منهما حقيقة واحدة فبين التعريفين منافاة جزما وان كان
لكل واحد مفهومان يكون اللفظ مشتركا صادقا على حقيقتين مختلفتين فلا منافاة وبالجملة هذا عائد الى الاصطلاح والذي
يشعر به كلام المتقدمين انه حقيقة واحدة واما تعريف المجمل فقولي حسين البصري واعترض عليه صاحب الاحكام وقد
تكلمنا عليه سؤالا وجوابا فلا نعيده **قال المصنف رحمه الله** التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب
على الظن **الشرح** قال الامام في البرهان التأويل رد اللفظ الظاهر الى ما اليه مآله في ظن المأول وصرف اللفظ
الى غير لا يعين الاحتمال وقال الغزالي هو احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الظاهر وهو بعينه الذي ذكره
المصنف واستضعف بانه ليس شرط التأويل ان يعضده دليل يصير به اغلب على الظن بل قد لا يعضده او يعضده دليل شاذ

الظاهر

لا يمال نشر المصنف في اللغات الناويل بالاحتمال المرجوح الكثيف مما كان في نفسه هنا بالراجح بسبب العاضد وسميتها سا ولا انه
لا ثاني لان المرجوح في نفسه يصير راجحا بحسب الدليل والله اعلم قال المصنف رحمه الله القسم الاول في المجمل
المسئلة الاولى في اقسام المجمل الشرح قال رحمه الله اعلم ان كلام المصنف في هذا القسم ظاهر غني عن البسط عبارته يجب
عليه اشكالات مقصورة على الاول قوله الدليل الشرعي اما ان يكون اصلا او مستنبطا فاما ان يكون المراد بهذا الكلام حصر
الادلة الشرعية مطلقا او حصر الادلة الشرعية المحتملة للاجمال فان كان مراده الاول فلا حصر فيما ذكره فان الادلة الشرعية
من جملتها الاجماع والبراءة الاصلية وان كان مراده الثاني فالدليل المستنبط خرج اخرا في مورد التقسيم فالصواب ان يقال
الدليل الذي يمكن ان يعرضه الاجمال هو الدليل اللفظي او العقلي الثاني يرد انه جعل اللفظ المتواطئ من الالفاظ المحكوم
عليها بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه وهذا باطل لانه استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو القدر المشترك
لا يكون مجملا نعم اذا استعمل في غير موضوعه فان استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملا لكان
خارجا عن هذا القسم والاخلال العسر الثاني يحكم على اللفظ بالاجمال لاجل كون اللفظ مستعملا في موضوعه ولا في بعض
موضوعه الثالث ان جعل الفعل من اقسام المجمل هنا وتعريفه المجمل يشعر باخراجه عنه وصوابه الادخال في تعريفه
او الاخراج من اقسام هذا المجمل وان اراده بالاجمال الفعلي الرابع انه اخل بالاجمال الحاصل بسبب التركيب كما في قوله تعالى
او يعفو الذي بيده عقدة ولقولهم فلان طبيب ماهر وعن نعلمنا جميع ما يحتمل الاجمال مما يعلم ولم يطلب منه والذي ذكره
المصنف في هذه اللفظ المشترك اذا لم يحمل على جميع مفهوماته والمتواطئ اذا اريد به فرد معين من موارده والعام المخصوص بمخصص
مجمل على كل الاحتمال اذا استثنى مجمل او دليل منفصل مجهول واذا اخرجت الحقيقة عن الاراده واللفظ مجاز او مثله ونحوه ما اللفظ
مجمل بالنسبة الى تلك المجازات واذا علمنا انتقال اللفظ من المفهوم اللغوي الى الشرع ولم نعلم المنتقل اليه كان اللفظ مجملا باعتبار
افاد المنتقل اليه قبل العلم بها ولا يعال خرج عما ذكره المصنف من اقسام الدليل الشرعي التقرير والاستحسان وقرائن الاحوال
وظاهر الحال لانا نقول لا يتجه شيء مما ذكره على كلام المصنف بالتقرير المرضي عبارة عن تخصيص العلة ولا يعال بتخصيص العلة دليل
شرعي ودوران الاحوال ليست من الادلة الشرعية واما التقرير سواء كان قولا او فعلا او سكوتا فتمام منها احدها والعوايد
ليست ادلة شرعية بل اذا اقرها الشرع صارت معتبرة فالمعتبر التقرير لا العوايد قال المصنف رضي الله عنه
المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
يقتضي الاجمال الى اخرها الشرح قال رضي الله عنه قال صاحب المعتمد التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان
ذكر الشيخ ابو الحسن وابو عبد الله البصري الى ان ذلك يقتضي الاجمال ولا يقتضي التعلق بظاهره لان التحريم متعلق
بنفس الامهات وليس ذلك في مقدورنا لو كان معدوما مكيفا وهو موجود فلم يجز ان يحرم ذلك علينا فوجب ان يكون المراد
منه تحريم فعل من افعالنا متعلق بالامهات واذا لم يكن ذلك الفعل مذكورا في الاية لم يمكن ان يستدل بها على تحريم فعل دون فعل
وقال ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة ان ذلك ليس بمجمل وهو ظاهر العرف في تحريم الاستمتاع قال صاحب الاحكام الذي
صار اليه اصحابنا من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والحاكم وابي الحسين البصري ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان لا اجمال
فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري قال ابن الحاجب الجمهور على انه لا اجمال في حرمت عليكم امهاتكم خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري
لنا القطع بان من استقرأ لغة العرب علم ان المراد عندهم عرفا في مثله الفعل المقصود من ذلك وهو الاكل في المأكول
والشرب في المشروب احتج المصنف بوجوه الاول ان السابق الى الذهن من تحريم الميتة اكلها ومن تحريم الخمر شربها فلا اجمال
وفيه نظر وذلك لان الكرخي يدعي الاجمال من حيث اللغة والخصوم سلموا الاجمال من حيث العرف ثم العرف يعلم اللفظ
من عموم العين الى عموم الفعل المقصود منه فلا منافاة بين الكلام الوجه الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فجملوها فباعوها اي جملوها بالشمس وجه الاستدلال ان لعن النبي صلى الله عليه وسلم لليهود يدل على ان تحريم الشحوم
افاد تحريم جميع انواع التصرف في الشحم والا لم يتوجه اللعن في البيع واذا افاد تحريم الشحم وهو العين تحريم جميع انواع التصرف
لم يتوجه اللفظ احتمال في التحريم المضاف الى العين وفيه نظر لانه يا فقيرا يستلزم من تحريم العين عنده تحريم الفعل المقصود

من تلك العين ويجب حمل الحديث على انه كان تحريم الشحم افاد تحريم جميع انواع التصرف عليهم والا لم يستحقوا اللعن والوجه الثالث
هو انا اذا احللنا ملك الدار اي بعدد على التصرف فيها بالبيع والاجارة والاعارة وغيرها واذا احللنا ملك الجارية فقد
انه ملك التصرف فيها بالبيع والاستخدام والوطي واذا جاز اختلاف فائدة الملك على الوجه المذكور فلم لا يجوز مثله في
التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان فاذا اضيف التحريم الى المشروب افاد تحريم الشرب واذا اضيف الى المأكول افاد
تحريم الاكل والى الملبوس افاد تحريم اللبس واعلم ان هذا الكلام خارج مخرج المطالبة وهو في مقام الاستدلال فلا وجه
له على ظاهره فان اريد تعيين على وجه يكون دليلا او طريقه القياس وهو بعيد ههنا اذ لا جامع بينهما او يدعى رفع
الاستحالة العقلية المانعة من اختلاف العوائد والامر كذلك اذ لا استحالة فيما ادعاه عقلا والنزاع فيهما بل هذا
القدر مسلم والذي يقوله ان هذا الكلام يصلح ان يكون جوابا ومعارضة رحمه الكرخي لم يذكرها في الكتاب
وتقويه قال لو اقتضى اضافة التحريم الى الاعيان تحريم فعل معين لكان المراد من تعلق التحريم بالاعيان ذلك الفعل
بعينه ولا يختلف ذلك الفعل بعينه باختلاف الاعيان هذه هي المعارضة والوجه الثالث جواب هذه المعارضة فانا نقول
لم لا يجوز اختلاف المعنى بحسب اختلاف الاعيان كما ذكرنا من الطريق في الملك المضاف الى الاعيان وهذا الكلام على هذا الوجه
صحيح واما على الوجه الذي ذكره فلا يصح له احتج الكرخي على مذهبه بان قال لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره والدليل عليه
ان الاعيان لا يتعلق بها قدرتنا اصلا فانها لو كانت معدومة لما قدرنا عليها دهرا فكيف اذا كانت موجودة لان ايجاد
الموجود ممتنع مطلقا والحاصل ان التحليل والتحريم يستدعي قدرة المكلف على ما ابيح له او حرم عليه والا لزم التكليف بالمحال
وذلك غير جائز على اصله ولا قدرة للعبد على العين باتفاق العقلاء والخلاف في الافعال لا في الاعيان واذا ثبت ذلك
فلا يمكن ان يتعلق التحريم والتحليل بالاعيان فخرج اللفظ عن ظاهره وباقي الكلام ظاهر قال المصنف
رضي الله عنه المسئلة الثانية ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى فامسحوا برؤسكم مجمل الى اخرها الشرح
قال رضي الله عنه اعلم انه لا اجمال في هذه الاية خلافا لبعض الحنفية لان لفظ الرأس موضوع لجميع الرأس
فان لم يثبت عرف ما نقل الى بعض الرأس فلا اجمال وان ثبت فلا اجمال ايضا قال صاحب المعتمد ان قاضي القضاة ذهب الى
ان لفظ الرأس لجميعه من حيث اللغة والعرف بمعنى الصاق المسح بالرأس جميعه الكل او البعض قال ابو الحسين الرأس عبارة
عن جملته ولا يجري الاسم على الجميع وما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه مسح بناصيته وعمامته في حق العمامة يجري في اسقاط الفرض
في الحد على الناصية استحبابا وقد عبر عن الجميع بالناصية وقال صاحب الاحكام ان لفظ الرأس لجميعه عند مالك والقاضي عبد الجبار
وابن جني وذكر ان الرأس سواء كان كلا او بعضا هو الواجب بالاية وهو مذهب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري
ونقل ان ذلك عند عبد الجبار لنقل العرف لفظ مسح الرأس من كله الى بعضه على ما نقل عنه صاحب المعتمد قال ابن الحاجب
احتج لا اجمال فيه بالعرف في نحو مسحت يدي بالمنديل ليس منه لان المنديل يمسح الا له منها والبا للاستعانة والعرف في الالة
كما ذكره بخلاف مسحت وجهي ومسحت بوجهي واذا عرفت ذلك تبين ضعف قول المصنف انه يستعمل في البعض على سبيل
البدل ونحن ان صح هذا في مثل قولهم مسحت يدي براس اليتيم او مسحت براس اليتيم صح التمسك قال امام الحرمين في الاساليب
مفتقرا في مذهب الشافعي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته وعلى عمامته وليس ذلك على رأسه صلى الله عليه وسلم
فانا نعلم بعهد ذلك حظ وليس ذلك لذكره او نزوله كانت مسحه صلى الله عليه وسلم لانها لا تمنع ادخال المدخل العمامة لتحقق الاستيعاب
فالاستيعاب ليس بواجب والتقدير بالربع تحكم ولم يثبت الا مذهب الشافعي رضي الله عنه قال الامام اذا امكن المسح على ماسح
بطلان فانه يعلم منه التبعيض ودافع ذلك يجادل فما ذكرناه هو عرف العربية ويؤكد ذلك الايمان المعلقة بمسح الرأس فلا يظن
ان احدا يخالفه في البر بمسح بعض الرأس واعلم ان مذهب مالك اقرب الى النص ومذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة اقرب الى فعله صلى الله
عليه وسلم قال المصنف رحمه الله اختلفوا في حرف النفي اذا دخل على الفعل الى اخرها الشرح قال رحمه الله
اعلم ان المراد من الفعل ما سمي الفعل حقيقة وليس المراد منه الفعل الصناعي قال الغزالي قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور
ولا صيام الا لمن بيت الصيام من الليل نفي لما ليس بمنفي فان صورة الصوم موجودة قالت المعتزلة هو مجمل لتردده بين نفي الصورة

والحكم وهو باطل فان الشرع لا يقصد نفي الصوم الشرعي والصلاة الشرعية فان قيل يحتمل نفي الصحة ونفي الكمال قلنا ذهب القاضي
الى انه مجمل لتردده بين نفي الصحة ونفي الكمال وانما ذهب القاضي الى الاجمال لانه ينفي الاسماء الشرعية قال القاضي اذا
دار اللفظ بين معناه اللغوي والشرعي فهو محتمل لعدم تعارف الشرع بالاسم الشرعي وقال الغزالي ما كان في الامور الاسمائية
فهو للمفهوم الشرعي وما كان خبرا فهو محتمل كقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك قال صاحب الاحكام الكل على
ان لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل خلافا للقاضي
ابي بكر وابي عبد الله البصري اعلم ان تقرير دليل ابي عبد الله البصري ان يقول كلمة لا دخلت على الذات ولا يمكن نفيها لوجودها
فتعين عود النفي الى نفي الحكم ولا بد من الاضمار فاما ان يضمر الكل وهو اضمار من غير حاجة وهو باطل او يضمر واحدا
معينا وهو ترجيح من غير مرجح فتعين الاجمال فقوله في اضمار الكل يلزم التناقض لان في نفي الكمال اثبات الصحة فنفي
لانه انما يلزم بطريق المفهوم ولا يلزم لزوما ليس بطريق المفهوم فانه لا يلزم من نفي الكمال ثبوت الصحة لجواز ان
ينفى الكمال بانتفاء الصحة فان ما ليس بصحيح ليس بكامل جزما واما بيان التفصيل المذكور في المتن فهو ان يقول كلمة لا ان دخلت
على ذات شرعية كقوله لا صيام ولا صلاة احتمل لانها تستعمل لنفيها وهي قابلة للانتفاء فيتعين وان دخلت على ذات حقيقية
كقوله لا شهادة لمجلود في القذف فان الشهادة لا تنفى لوجودها فتعين عود النفي الى حكم من احكامها فاما ان يكون لها حكم واحد
كشهادة العادل على الزنا فلا يمكن ان يكون لها حكمان احدهما الفضيلة والاخر الجواز اذ لا فضيلة في الشهادة على الزنا
فانها ندب الى الستر فلا فضيلة فتعين العود الى الجواز فلا اجمال ولو كان له حكمان وهو الفضيلة والجواز ولا مرجح فيتعين الاجمال
واعلم انه لما كان المسمى الشرعي ينفى اذا دخلت كلمة لا عليه اورد على نفيه سوالا وذلك بان يقال لا شك انا نقول هذه الصلاة
فاسدة فيدل على ثبوت المسمى الشرعي وهنا تناقض قولكم كلمة لا تنفي المسمى الشرعي والجواب عنه بان يقال الجمع بينهما ان يقول المراد
بقولنا الصلاة فاسدة المفهوم اللغوي فلا تناقض وبيان ذلك ان المفهوم اللغوي يصدق على الصادر من الشخص الذي لم يات بالصلاة
الشرعية فقولنا الصلاة فاسدة معناه ان ما صدق عليه انه صلاة ليس بصحيح شرعا وليس معناه ان الصلاة الشرعية
فاسدة والا لتناقض قال المصنف رضي الله عنه ولقائل ان يقول صرفه الى الجواز اولى لوجوه الى آخرها الشرح
قال رضي الله عنه ان المصنف اختار عدم الاجمال فيما اذا كان له حكمان احدهما الفضيلة والاخر الجواز وقال بل حمله
على نفي الجواز اولى وبيانه من وجوه احدها ان هذه الصيغة دلت على نفي الذات مطابقة وهي تدل على نفي جميع الصفات
التزاما لاستحالة وجود الصفة عند عدم الذات فيلزم دلالتها على نفي الذات والصفات جميعا ترك العمل به في نفي الذات
فيما عداه على ما هو عليه وبيانه من وجهين الاول ان شرط دلالة الالتزام اللزوم الذهني ولا نسلم وجوده ههنا الثاني
وهو ان هذا الوجه يدل على انه يحمل على نفي الكمال والجواز والدعوى ان الحمل على نفي الصحة اولى ويجاب عنه بين الدعوى
واعلم ان المصنف اورد على هذا الوجه سوالين احدهما ان دلالة الالتزام تابعة للمطابقة ودلالة المطابقة منتفية ههنا
لانتفاء مدلولها فلا تثبت دلالة الالتزام والا لزم وجود التابع بدون المتبوع وهو محال والثاني ان هذه الصيغة
وردت لنفي الكمال والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الاول ان دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء مدلولها
عدم الدلالة فان المعنى بالدلالة اما فهم المعنى من اللفظ او كون اللفظ بحيث يفهم السامع العالم بالوضع وهما موجودان ههنا
والمراد بقوله بعد انتفاء تلك الدلالة صار اللفظ كالعام اي المدلول المطابقي وان انتفى لكن دلالة اللفظ مطابقة باقية
فيستقر دالا على انتفاء الذات والصفات جميعا وصار كالعام بالنسبة الى نفي الذات والصفات والجواب عن الثاني انه
اذا حمل على نفي الفضيلة فقد خص منه الذات والصحة وذلك ينافي ما ادعيناه من العموم وباقي الكلام ظاهر غني عن
الشرح لا يقال قولكم الصلاة فاسدة المراد به المفهوم اللغوي لا يصح لان استعمال الحقيقة الى حقيقة اخرى لا يقتضي القضا
على المستقل بالفساد اصطلاحا ولان الصلاة قد تفسد مع عدم القراءة فلا يمكن فيها دعا السنة فلا يمكن المسمى اللغوي موجودا
فيه لانا نقول لا نتخاصم بما ذكرتم على ما بيناه في شرح كلام المصنف قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة
مسئلة قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان انه يحتمل الى آخرها الشرح قال رحمه الله الجمهور انه ليس بمجمل

خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصري نقله صاحب الاحكام وابن الحاجب واختيار الغزالي عدم الاجمال قال الغزالي الحديث
موضوع يدل على نفي الخطا والنسيان وكلامه مصون عن الخلف فالمراد به رفع حكمه وهو المواخذة بالذم
والعقوبة وهو نص صريح فيه وليس بعام في جميع احكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما ولا هو مجمل بين المواخذة
التي ترجع الى الذم ناجزا والى العقاب آجلا وبين العموم والقضاء لانه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاما في كل حكم فلا بد من اضمار
الحكم واضافة الرفع اليه بل يتنزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو الذم والعقاب ههنا فان قيل الضمان ايضا عقاب
فلم لم يرتفع قلنا الضمان قد يجب امتحانا بالسبب عليه لا للانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة بسبب الغير ويجب
حيث يجب الاتلاف كالمضطر وقد يجب عقابا على المعتمد لقتل الصيد وغايته ان يلزم انه يسمى كل ضمان عقابا بخلاف ما
بطريق الجبران والمقصود ان من ظن ان هذا عام في جميع احكام الخطا فقد غلط واعلم ان كلام المصنف يدل على انه ليس بمجمل
وعدم اجماله انه ينصرف الى نفي المواخذة ومعناه ان المواخذة بسبب تعلق التكليف بالانسان فاذا تعلق به خطاب التكليف
توجهت المواخذة بمعنى ان المكلف ان ترك مامورا عامدا ذاكرا حصلت المواخذة وكذا ان ارتكب منهيا على هذا الوجه واما
ان ارتكب منهيا ناسيا او مخطئا او ترك مامورا على ذلك الوجه فلا تعلق به خطاب اصلا فيصير الافعال الصادرة من النيام هذا
ما يشعر به ظاهر كلامه وهو ضعيف لانا نمنع وجوب انصراف رفع حكم الخطا والنسيان الى الاحكام الشرعية ولا نسلم دلالة الدليل
على وجوب صرف رفع حكم الخطا الى جميع الاحكام الشرعية كيف والقضاء واجب اجماعا وكذا الضمان فالحاصل ان تحصلنا في هذه
المسئلة على ثلاثة مذاهب احدها الاجمال والثاني الحمل على رفع العقاب آجلا والاثم ناجزا وهو مذهب الغزالي والثالث اختيار المصنف
وهو حمل ذلك على رفع جميع الاحكام الشرعية عن الناسي والمخطئ قال صاحب المعتمد المرفوع هو احكام الخطا فلا بد من بيانه
وليس المراد نفي الاثم اذ لا مزية لهذه الامة في ذلك على سائر الامم هذا ما قاله وهو ممنوع لجواز اختصاص الناسي والخاطئ
من هذه الامة دون غيرها بعدم الاثم لانا لا نعلم ان لم يكن الكفار مخاطبين بفروع الايمان فلا اقل من حالة النسيان والخطا
هل كانوا مخاطبين باحكامهم كاحكامنا لانا نمنع ذلك وذلك لجواز اختصاص هذه الامة بما ذكرنا قال المصنف رحمه الله
القسم الثاني في المبين الى آخره الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان المبين يطلق على الغني
عن البيان والثاني المحتاج الى البيان وقد ورد عليه وهذا القسم يتضمن اقسام المبين بالمعنى الاول دون الثاني ووجهه ان
يقال الخطاب الذي يستعمل بنفسه في افادة معناه وهو المبين اما ان يكون استغناؤه عن البيان بعينه لامر يرجع الى الوضع
الحقيقي اولا لامر يرجع اليه القسم الاول اقسامه كثيرة منها قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم واما الثاني فضربان احدهما ان
يكون بيانه على سبيل التعليل والثاني ان لا يكون بيانه على سبيل التعليل اما القسم الاول فينقسم الى قسمين احدهما ان يكون الحكم
في المسكوت عنه اولى من الحكم بالمنطوق والثاني ان لا يكون اولى مثال الاول قوله تعالى فلا تقل لهما اف فانه يدل بمنطوقه على
تحريم التافيف ويدل بطريق القياس وهو المراد انه يحرم ضربهما بالقياس على تحريم التافيف وهل اولى هذا اذا علمنا ان تحريم الضرب
فهم من النص بدلالة لفظه فيستقيم هذا المثال ولا يستقيم تفريعا على المذهب الاخر وتنظيره ههنا ان تحريم الضرب صار
مبينا بطريق التعليل اي بعلة المنطوق به مثال القسم الثاني من هذا القسم وهو ان يكون مبينا من جهة التعليل ولكن
ذلك ليس بطريق الاولى مثاله ان يقول الهرة ليست بنجسة وعلله بانها من الطوافين عليكم والطوافات وذلك لان الشارع
علل بذلك ويلزم كون الكلب لا يحتاج للطواف في البيوت وعموم العلة يوجب عموم المعلول ظاهرا فيلزم نجاسة الكلب ويكون مبينه
بطريق التعليل ولكن ليس من باب الاولى واما المبين لا بطريق التعليل وليس بيانه من جهة اللغة فضربان احدهما ما استفيد
بيانه من الفاعل الكلف وهو ان يكون الاسم الواجب المطلق الاية وهو مقدور للمكلف فهو واجب وقد سبق تقريرها وتوضيح
حمله والاحكام الشرعية علمها فلك الاحكام قد ثبت بقول الفاعل الجزء الثاني ما ثبت بالعقل ومثاله الاية الدالة على سؤال
القرية واهلها قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية في اقسام البيانات الى آخرها الشرح قال
رحمه الله اعلم ان هذه المسئلة لايضاح اقسام البيانات الواردة على المجمل وهو المحتاج الى البيان فنقول اعلم ان المجمل
قد سبق بيانه والفعل خارج عن المجمل على رابعة على ما سبق بيانه واذا علم ذلك فبيان اللفظ المجمل اما ان يكون بالقول او بالفعل او الترك

وهو الحكم ظاهر وهو المردود اما القسم الاول فاشتهر وكره واما القسم الفعلي فقد قسمه المصنف الى ثلاثة اقسام احدها الفعل
الدال على البيان وهو الذي يحصل بيانا بالمواضعة وهو الاصطلاح وثانيها ان يكون الفعل المجمل بيانا بسبب ذلك التي المواضعة
وثالثها ان يكون المبين للمجمل بيانا بالمواضعة فصار اقسام الفعل المبين ثلاثة الاول ان يكون ذلك الفعل قد صار بيانا
بالاصطلاح ومثاله الكتابة وعقد الاصابع وقد وقع البيان من الله تعالى بما كتب في اللوح المحفوظ ومن النبي صلى الله عليه وسلم
بما كتب الى عماله واما عقد الاصابع فقد وقع البيان من النبي صلى الله عليه وسلم واما من الله تعالى فمحال لاستحالة الجوارح عليه
الثاني من اقسام الفعل المبين وهو ان يكون ذلك الفعل فعلا تبعه الاصطلاح وهو الاشارة وبيان ان الاشارة [illegible]
المواضعة هو ان وضع اللفظ للمعنى اذا كان الوضع من البشر فانه يفتقر الى الاشارة على الالفاظ لانه لا يعلم الموضوع له الا
بالاشارة الى الموضوع له واما الاشارة فانها قد لا يحتاج في دلالتها على المشار اليه الى الاصطلاح لانها لو افتقرت في دلالتها
على المشار اليه الى الاصطلاح والاصطلاح غالبا لا يحصل الا بالاشارة لزم افتقار تلك الاشارة الى اشارة اخرى فيلزم
التسلسل وهو محال هذا بيان ان الفعل المبين الذي تبعه الاصطلاح القسم الثالث من اقسام الفعل المبين ان يكون ذلك الفعل
بيانا تابعا للمواضعة ومثاله قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وبيانه ان الصلاة من الالفاظ المجملة
وفعله صار بيانا بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي فاذن الفعل صار بيانا للصلاة وانما صار بقوله صلى الله عليه وسلم
صلوا كما رأيتموني اصلي ودلالة هذا القول تابعة للمواضعة فصار الفعل على ثلاثة اقسام احدها الفعل الذي صار بيانا بالاصطلاح
وهو الكتابة وعقد الاصابع القسم الثاني الفعل الذي تبعه الاصطلاح وهو الاشارة وهو فعل النبي صلى الله عليه وسلم كالصلاة
والحج وانما صار بيانا بقوله واجاز هذا التطويل مع التعقيد المستغنى عنه المحوج الفعل المبين اما الكتابة او الاشارة او عقد
الاصابع او فعل خاص متضمن مجموع افعال كافعال الصلاة والحج ولا يحتاج في هذا الموضع الى بيان ما يتبع المواضعة وبيان ما هو
تابع للمواضعة حتى يفتقر لبيان التبعية الى دعوى افتقار الاصطلاح الى الاشارة والاستغناء بالاشارة عن الاصطلاح وذلك يفتقر
ويطول الكلام في التحصيل والتحقيق لا يعلم البيان بالكتابة يمكن في حق الله تعالى وكذا الاشارة وعقد الاصابع وذلك بان يخلق الله
جسما يخلق فيه رقوما واصنافا واشكالا دالة على المعاني وكون ان يخلق الله تعالى جسما يخلق فيه اشارات مخصوصة فالحاصل
ان كل واحد من الكتابة والاشارة وعقد الاصابع مستحيل على الله في ذاته ولا يستحيل ان يخلقها في اجسام فلا فرق بينهما
قوله عند حقيقته الى المواضعة بل الاشارة يدل بالوضع فانه وضعت اشارة مخصوصة دالة على معنى واخرى دالة على معنى اخر
فالاشارة كالكتابة في الافتقار الى الوضع ونقول ان المواضعة لا يحتاج الى الاشارة بل قد يحصل باللفظ والعلوم الضرورية
قوله لو افتقرت الاشارة الى المواضعة لافتقرت الى اشارة اخرى ولزم التسلسل قلنا لا نسلم لزوم التسلسل بل قرائن الاحوال
كافية في معرفة اوضاع الالفاظ والاشارات وجميع الموضوعات قوله الفعل يدل على صفة الفعل دون حكمه بخلاف الترك فانه يدل
على ان الفعل غير واجب قلنا يرد عليه ان الفعل ليس ان ذلك غير محرم ولا مكروه وذلك يعتمد فان لاحظت حصلت الدلالة
فيهما والا فلا دلالة فيهما فلا فرق بينهما لاختصاص كل واحد منهما بوجه من وجوه الدلالة والاحكام قوله اذا قام من
ومضى على صلاته علم ان التشهد الاول ليس من شرائط الصلاة قلنا جاز ان يعتقد اشتراطه بالذكر دون حالة النسيان ويكون
القيام قد وقع ناسيا فلا يدل الترك على عدم الوجوب قوله اذا سكت عن حكم الواقعة دل ذلك على انه ليس فيها حكم شرعي قلنا لا
يكون ذلك لتقدم البيان وجاز ان لا يتعلق الحكم بالسائل ويكون ذكر الحكم له مفسدة قوله ان ترك الفعل بعد ان فعله يدل
على نسخه قلنا ذلك مشروط ان يكون اصل الفعل واجبا وترك لمانع في الوقت الذي تعين فعله فيه لانا نقول المدعى ان الكتابة
من جهة انها كتابة وقع بها البيان اما من الله تعالى على الرقوم الدالة على المعاني في اللوح المحفوظ واما من رسول الله صلى الله
عليه وسلم بما كتب الى عماله وغيرهم واما عقد الاصابع فقد وقع بها البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما عقد الاصابع
والاشارة فقد وقع البيان بكل واحد منهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقوع ذلك من الله مستحيل على ذلك الوجه المعين
ان فعل الاشارة او عقد الاصابع جارحة منسوبة الى الله تعالى لانتساب اليد الى البشر لاستحالة الجارحة ونحو ذكرنا من ان الوقوع
واستحالة عقد الاصابع والاشارة على ذلك الوجه المخصوص يندفع ما ذكره من امكان الاشارة وعقد الاصابع لا على هذا الوجه فقوله

بمواضع الاشارة

بمواضع الاشارة قلنا نعم ولا كلام في ذلك والمدعى ان الاشارة لا يفتقر الى المواضعة وقد قررناه على الوجه الممكن
ولا يقدح فيما حررناه وهو علم افتقار الاشارة الى الوضع انها قد توضع اما قوله الاشارة كالكتابة في الافتقار
الى الوضع قلنا الامر كذلك فانه لا دلالة للرقوم المكتوبة الا بالوضع واما الاشارة فقد يعين الدلالة
على المشار اليه من غير سبق وضع لها اما قوله المواضعة لا يفتقر الى الاشارة لجواز خلق العلم الضروري بذلك قلنا
المواضعة الصادرة من البشر يفتقر فيها غالبا وهو المدعى واما منع لزوم التسلسل فجوابه ان المواضعة الصادرة من البشر
لو افتقرت الى الاشارة غالبا ولو افتقرت الاشارة الى المواضعة وهي يفتقر غالبا الى الاشارة لزم التسلسل واما ما اورده
على قوله الفعل يدل على صفة الفعل دون حكمه فمندفع فانه ليس في لفظ المصنف دون حكمه والمراد من هذا الكلام ان فعل
النبي على صورة خاصة فعلا كفعل الصلاة مثلا هذا دال على ان هيئة الصلاة هي هذه ولا يدل الفعل على صفة ذلك المفعول من
وجوب او ندب فان الفعل هو فعل لا دلالة له على الوجوب او الندب بخلاف ترك الفعل فانه يدل على عدم وجوبه ظاهرا
والامثلة الستة التي اوردها في النسخ فلا بد منها واما اهملت هنا وذلك لان كتاب النسخ هو موضع بيانها وقد
تطلق التي في غير بابه اعتمادا على ذكر فنوده في بابه ونضرب لك كالمعلوم المفنون فلا نكرر **خاتمة** ذكر الغزالي
في المستصفى الدال على كون الفعل بيانا سبعة طرق احدها ان يرد عند وقت الحاجة لئلا يتأخر البيان عن وقت الحاجة الثانية
ان يفعل المتأمل فعلا غير منفصل كمسحه رأسه واذنه من غير تجديد الماء اي لم يفعل تجديد الماء فيفعل السامع تجديد الماء
فيكون بيانا مع الفضيلة الثالث ان ترك ما يلزمه فيكون نسخا الرابع ان لا يقطع شيئا ليعلم تخصيصا او الرخصة الخامس
ان يفعل في الصلاة ما لو لم يكن واجبا لافسدها كالركوعين في صلاة الخسوف السادس ان يأخذ الجزية والزكاة منفصلة بعد اجمالها
في النصوص السابع ان يعاقب عقوبة لم يسبق بيانها ومما ذكره نظر **قال المصنف رحمه الله المسئلة الرابعة**
في ان القول مقدم على الفعل في كونه بيانا الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** قال صاحب المعتمد اذا ورد بعد
الاية المجملة قول او فعل فانهما يكون بيانا لها فيقول لا يخلو اما ان يتنافى حكم البيانين او لا يتنافيا فان لم يتنافيا
فيقرب ان احدهما يعلم تقدم احدهما على الاخر فيكون المتقدم هو الذي فضل به البيان اشتغلا وان يتنافيا حكمهما فمثاله
اية الحج وقول النبي صلى الله عليه وسلم من قرن حجه الى عمرته فليطف طوافا واحدا وروي انه صلى الله عليه وسلم قرن
وطاف طوافين وسعى سعيين فان كان قوله هو البيان فالطواف الثاني غير واجب وان كان فعله هو البيان فالطواف الثاني
واجب متى علمنا تقدم احدهما كان هو البيان لان الخطاب المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا له كان بيانا له وان
لم يجز ان يتأخر البيان فلا مرية في ذلك اظهر وان لم يعلم تقدم احدهما على الاخر جعلنا القول هو البيان قال صاحب الاحكام
اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل كل واحد منهما صالح للبيان فالحق في ذلك ان يقول اما ان يتفقا في البيان او يختلفا
فان اتفقا وعلم تقدم احدهما فهو البيان لحصول المقصود به وان جهل ذلك فلا يخلو اما ان يكونا متساويين في الدلالة
او لا فان كان الاول فهو البيان والاخر تأكيد من غير تعيين وان كان الثاني فالاشبه ان المرجوح هو المتقدم فانا لو فرضنا
تأخر المرجوح لا يكون مؤكدا للراجح اذ الشيء لا يتأكد بما هو دونه في الدلالة والبيان حاصل دونه فكان الاتيان به غير مفيد
وذلك لا يجوز نسبته الى الشارع ولا كذلك اذا جعلنا المرجوح متقدما فان الاتيان بالراجح يكون مفيدا للتأكيد وان
لم يتفقا في البيان كحديث القران فانه صلى الله عليه وسلم قال من قرن حجا الى عمرة فليطف لهما طوافا واحدا وروي انه
صلى الله عليه وسلم قرن فطاف طوافين وسعى سعيين فان علم تقدم احدهما على الاخر قال ابو الحسين المتقدم هو البيان فان تقدم الفعل
كان الطواف الثاني واجبا وان تقدم القول كان الطواف الثاني غير واجب وليس بحق بل الحق ان كان القول متقدما فالطواف
الثاني غير واجب وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يجب ان يحمل على كونه مندوبا واما لو كان فعله دليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه
القول والجمع اولى من التعطيل وفعل الطواف الاول يكون تأكيدا للقول وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب
الطواف الثاني الا ان الترك بعده يدل على عدم وجوبه والقول باحتمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا الوجوب
الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل وان يحمل فعله على وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على ان وجوب

في ان القول مقدم على الفعل في كونه بيانا

الاول دون الثاني ففي حقيقته دونه والاشبه هو الاحتمال الثاني فيه من الجمع بين المتنافيين دون التعطيل والنسخ وان جهل التاريخ فالاولى جعل القول متقدما وبيانا لاستقلاله بالدلالة قال ابن الحاجب اذا ورد بعد المجمل قول وفعل وكل واحد صالح لبيانه فان اتفقا وعلم المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تأكيد وان جهل فاحدهما من غير تعيين وقيل ان كان احدهما ارجح تعين تأخيره منهما لان المرجوح لا يكون تأكيدا واجيب بان الجمل المستقلة لا يلزم فيها ذلك وان لم يتفقا كما لو قال بعد اية الحج لكلف القادرين فيسعى حجه واحده وفعل هو طوافين وسعيين فالمختار القول والفعل مندوب له او واجب متقدما او متأخرا لان الجمع اولى وقال ابو الحسين المتقدم هو البيان ويلزم من تقدم الفعل نسخه مع امكان الجمع او ترجيحه على القول المتأخر بعد هذا ما اختاره غير المصنف من التفصيل وانت اذا تأملت ما نقلناه ظهر لك الاعتراض على كلام المصنف وما ذكره الاكثر ما اختاره ابن الحاجب والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة** في ان البيان كالمبين **الشرح**

قال رحمه الله قال الغزالي رحمه الله بيان الاحكام كلها واجب وقال بعض القدرية بيان الواجب واجب وبيان المندوب مندوب وبيان المباح مباح ويلزم على ذلك ان بيان المحرم محرم وهو باطل لانه لا يلزمهم ان يكون بيان المحرم محرما وقال ابو الحسين البصري في المعتمد يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين ومظنونين ويجوز ان يكون المبين معلوما والبيان مظنونا وقال صاحب الاحكام هل يجب ان يكون البيان مساويا للمبين في القوة او يجوز ان يكون ادنى منه قال الكرخي لا بد من المساواة وقال ابو الحسين البصري يجوز ان يكون ادنى منه وهل يجب ان يكون مساويا للمبين في الحكم فيه خلاف والمختار ان يقال ان كان المبين مجملا كفى في تعيين احد محتملاته ادنى ما يفيد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان يكون المخصص او المقيد في دلالته اقوى من دلالة العام على صورة التخصيص ودلالة المطلق على صورة التقييد والا لو كان مساويا لزم الوقف ولو كان مرجوحا لزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع واما المساواة في الحكم فغير واجب وذلك لانه لو كان زائدا عليه البيان هو ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر اذا كان زائدا على صفته عند وله للاخر وابن الحاجب تابع لصاحب الاحكام اختيارا ودليلا واعلم ان ما ذكره المصنف من ان البيان واجب يعني بيان المجمل سواء كان فعلا او واجبا او غيره واجب والا لزم التكليف بالمحال فاسد وذلك لان المجمل اذا لم يتضمن فعلا واجبا لا يلزم منه التكليف بالمحال وانما يلزم التكليف بالمحال اذا تضمن فعلا واجبا اما المجمل الدال على الاباحة او الندب من غير بيان واجب يلزم منه التكليف بالمحال باعتبار التكليف باعتقاد ما عنيه او اباحته واما باعتبار الفعل او الترك فلا **قال المصنف رضي الله عنه المقسم الثالث** في وقت البيان

المسئلة الاولى في تأخيرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان تأخير البيان اما عن وقت الحاجة او عن وقت الخطاب فان الاول كلما كان وجوبه على الفور كالايمان ورد المغصوب والودائع فالثاني كلما لم يكن وجوبه على الفور كالحج وما جرى مجراه واذا عرفت ذلك فتأخير البيان عن وقت الحاجة مبني على جواز التكليف بما لا يطاق واما تأخير البيان عن وقت الخطاب فيبنى على ما نذكره فنقول قال الشيخ ابو بكر بن فورك الخطاب على ضربين خطاب يستقل بنفسه لو حملناه على ظاهره وهو الظاهر وخطاب لا يستقل بنفسه بل لا بد من قرينة في معرفة المراد منه وهو المجمل فما كان من هذا النوع فلا يختلف اصحابنا في انه يجوز تأخيره وفي النوع الاول يختلفون فيه على قولين ومنهم من منعه والصحيح عندنا قول من اجازه وهو مذهب ابي سعيد وابن خيران وابن ابي هريرة والقفال والقطان والطبري والاول مذهب ابي اسحق وابي بكر وطائفة وهو مذهب المعتزلة وقال ابو الحسين في المعتمد ذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية الى تأخير بيان المجمل والعموم واليه ذهب الشيخ ومنهم من جوز تأخير بيان الامر دون الخبر ومنع ابو علي وابو هاشم وقاضي القضاة من تأخير بيان المجمل والعموم اسما كان او خبرا عن وقت الخطاب واجازوا تأخير بيان النسخ واعلم ان تأخير البيان ينقسم اقساما ما يحتمله والادلة عليها والشبه الواردة عليها تختلف اقسامه فوجب ان تقسم ونتكلم على كل قسم بانفراده فنقول الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه والاخر ما لا ظاهر له كالاسماء المشتركة والاول ينقسم اقساما منها تأخير بيان التخصيص ومنها تأخير بيان النسخ ومنها تأخير بيان الاسماء المنقولة الى الشرع ومنها تأخير بيان تقسيم النكرة اذا اريد بها شيء معين وكل هذه الاقسام لا يجوز تأخير بيانها بل لا بد من بيانها اما منفصلا او مجملا اما ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه وقال صاحب الاحكام تأخير البيان عن وقت الخطاب

الى وقت الحاجة فيه مذاهب فذهب اكثر اصحابنا كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي وبعض الحنفية والظاهرية على امتناعه وذهب الكرخي وجماعة من الفقهاء الى جواز تأخير المجمل دون غيره وذهب بعضهم الى جواز تأخير بيان الامر دون الخبر وذهب الجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار الى جواز تأخير النسخ دون غيره وذهب ابو الحسين البصري الى جواز تأخير ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر قد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ ونحوه فلا يجوز تأخير بيانه التفصيلي دون الاجمالي وقال ابن الحاجب تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الجمهور على جوازه والمدارى والصيرفي وبعض الحنفية الى امتناعه والكرخي على جواز تأخيره في المجمل دون غيره وابو الحسين مثله في المجمل واما غيره فيجوز تأخير بيانه الاجمالي لا التفصيلي والجبائي وابنه على تأخير النسخ لا غير واعلم انه ظهر من كلام بعض الجماعة الخلاف في جواز تأخير بيان النسخ وفي كلام الغزالي دعوى الاجماع قال المصنف الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما ماله ظاهر قد استعمل في خلافه ومعناه انه بحكم الوضع يدل على معنى وقد اريد به خلاف ما وضع له والثاني ما لا ظاهر له كالاسماء المتواطية والمشتركة وفيه نظر وذلك لان اللفظ المتواطي له ظاهر وهو القدر المشترك ويحتمل ان يقال اللفظ المشترك له ظاهر من وجه وهو احدهما او احدها وهو ظاهر ارادته خلافه على اقسام احدها العام المخصوص وتأخير بيان تخصيصه محل الخلاف والثاني الخطاب الذي هو ظاهر في تناوله الازمنة كلها بمعنى عمومه في الازمنة كالعام في الاشخاص وقد اريد به خلاف ظاهره بطريق النسخ فهو ظاهر اريد به خلافه وهو مستقيم على قول من قال النسخ رفع ولا يستقيم على قول من قال النسخ بيان وذلك لان ظاهره العموم في الازمنة وقد اريد بعض الازمنة وتأخير بيانه يصح ايضا من محل الخلاف فهو كالعام المخصوص وينبغي ان يعلم ان ما قال ان هذا لا يتجه على مذهب من قال النسخ بيان فيما بعد وقد نسيناه انه يتجه على القولين والثالث الاسماء المنقولة بالشرع من معناه الى بيان هيئتها الشرعية وتأخير بيانها محل الخلاف ولذلك النكرة اذا اريد بها معين واذا عرفت ذلك فاعلم انه ذكر دليلا لا يعم صور الخلاف بل يدل على جواز تأخير بيان الخطاب عن وقت الخطاب في الجملة سواء كان ذلك تأخير بيان التخصيص او تأخير بيان النسخ او غيرهما فقال يدل على ذلك قوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وكلمة ثم في اللغة للتراخي فان قيل لا نسلم ان كلمة ثم للتراخي فقط بل قد ترد بمعنى الواو بيانه ان ثم في قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب لا يمكن ان يكون بمعنى التراخي وذلك لان ايتان موسى الكتاب ليس متأخرا عن المذكور قبله وكذلك ثم في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الايمان غير متأخر عن الاعتاق والاطعام وكذا ثم في قوله تعالى ثم الله شهيد لاستحالة تأخير شهادة الله تعالى بمعنى الحضور فيلزم ان تكون في هذه المواضع بمعنى الواو لتعذر الاول وجواز الثاني وعدم غيره فالاصل سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان المراد بالبيان المذكور في الاية البيان المختلف فيه وهو البيان الذي هو تقييد المطلق او تخصيص العام او غيرهما مما اختلفنا فيه بل نقول المراد منه اظهاره بالتنزيل فان قلت لا يجوز ان يكون المراد بالبيان الانزال المستلزم للظهور لانه مجاز وهو خلاف الاصل فلا يكون مخالفة الظاهر من غير دليل يلزم منه مخالفة هذا الظاهر ويلزمكم مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله تعالى ثم ان علينا بيانه عائد الى القران كله فيلزم احتياج كل القران الى البيان بالمعنى المذكور وليس كذلك فان جميع القران لا يحتاج الى بيان بتقييد مطلقه وتخصيص عمومه وغيرهما فلا بد من مخالفة احد الظاهرين احدهما يلزم المعلل والاخر يلزم المعترض فلم قلتم الترجيح سلمنا ان المراد من البيان ما ذكرتم وهو بيان التقييد والتخصيص والنسخ وغيرها ولكن لا يجوز ان يكون المراد تأخير بيانه التفصيلي كما هو قول ابي الحسين البصري سلمنا ان المراد مطلق البيان ولكن لم لا يجوز المراد بقوله تعالى ان علينا جمعه اي في اللوح المحفوظ والمراد بقوله ثم ان علينا بيانه اي انزاله على النبي صلى الله عليه وسلم ويكون الانزال متأخرا ومتراخيا عن الجمع في اللوح المحفوظ سلمنا ذلك ولكن الاية تدل على وجوب تأخير البيان وانتم لا تقولون به والجواز محل النزاع فلا تدل الاية الجواب ــــــ قلنا كلمة ثم للتراخي حقيقة حيث وردت كلمة ثم وامكن الحمل على حقيقتها وهو التراخي الزماني وذلك على وفق الاصل وجب فان تعذر ذلك وجب الحمل على التراخي في الرتبة او الخبر او الحكم او العلم ويجب عليك ان تستحضر انواع التقدم وبه تعلم انواع التأخر فاذا تعذر الحمل على التأخر زمانا تعين حمله على غيره من انواع التأخر واذا تعذر الجمع وجب الحمل على معنى الواو واما قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من البيان الانزال المستلزم للاظهار قلنا ذلك لان المراد من قوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي انزلناه وذلك لانه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم

وان البيان كالمبين في الاحكام

مسئلة في تأخير البيان اما عن وقت الحاجة او عن وقت الخطاب

باتباع قرآنه وذلك انما يمكن بعد الانزال من اللوح المحفوظ واذا كان كذلك وقد تاخر البيان عن وقت الانزال بقوله ثم
ان علينا بيانه اي بعد انزاله عليك وقرائتك فلا يكون البيان متاخرا عن الانزال وذلك لان القراءة متاخرة عن الانزال
والبيان متاخر عن القراءة فلو كان البيان هو الانزال يلزم تاخر الشي عن نفسه وهو محال [illegible] امكان الحمل على ما ذكرتم ولكن
اولى لاستلزام الدور وخلاف ما ذكرتم فقوله حمل ذلك على البيان التفصيلي يلزم منه تقييد المطلق من غير دليل وهو ممتنع
المراد جمعه في اللوح المحفوظ بعد سبق الجواب عنه واما قوله ذلك يقتضي الوجوب ولا تقولون به قلنا نحن نقول به واعلم ان المراد
الوجوب بحكم وعد الله الصادق لا يقتضي انه وجوب شي على الله الذي يقوله المعتزلة واعلم ان هذا الدليل ضعيف [illegible]
ان المصنف يحتج بهذا الدليل على من قال بجواز تاخير البيان بالخطاب حال الخطاب ولا باجزمنه [illegible] على ابي الحسين [illegible]
اقتران احد البيانين وهو اما الاجمالي او التفصيلي بالخطاب واذا كان كذلك وجب ان يكون دليلا على جواز تاخير [illegible]
من البيانين عن الخطاب ودليله لا يدل على ذلك وبيانه انه قوله تعالى ثم ان علينا بيانه كلمة بيانه لفظ مطلق [illegible]
فيدل ذلك على تاخير بيان مطلق غايته ما في الباب ان المطلق لا يوخذ من حيث هو مطلق بل يوجد في ضمن مقيد فيلزم تاخير
بيان خاص ولا يلزم من ذلك تاخير البيانين حتى يكون الدليل حجة على ابي الحسين وغيره وقوله ان ذلك يفيد المطلق [illegible]
ما قلنا المطلق بل قلنا يلزم من تاخير المطلق تاخير بيان خاص ويكون المطلق في ضمنه ويكون في ذلك الخاص هو المطلق [illegible]
مطابقة لمذهب من يقول بوجوب اقتران البيان التفصيلي بالخطاب على التعيين ولا يبطل به قول ابي الحسين الموجب لاحدهما [illegible]
اما اقتران البيان الاجمالي او التفصيلي ولا نعلم ان بيانه معرف مضاف وهو للعموم لانا نقول هو عام فيما هو [illegible]
يمنع كون البيان الاجمالي بيانا وفيه نظر اخر وهو ان الذي الزمه المصنف من وجوب تاخير البيان يقتضي ان لا يجوز
اقتران البيان بالمطلق ولا بالعام وغيرهما وذلك يعد احد [illegible] ان يقال ذلك في بعض القرآن [illegible] المصدق [illegible]
المصنف اورد على نفسه سؤالا وهو قوله الاية تدل على الوجوب لانه ذكره بكلمة علينا ولا نزاع في ذلك [illegible]
وجوب عدم الاقتران بل النزاع في جواز عدم اقتران بيان المطلق والعام اذا اريد بالمطلق المقيد وبالعام غير العموم
بكل واحد منهما او يمنع ذلك عقلا فلا بد من الاقتران والاية دلت على عدم وجوب الاقتران وذلك خلاف الاجماع فان احد
الخصمين يقول عدم الاقتران جائز وهو الاشعري والاخر يقول عدم الاقتران ممتنع وهو المعتزلة فالقول بوجوب عدم الاقتران
وهو وجوب التاخير قول لم يقل به احد وهو وجوب تاخير بيان المطلق والعام وغيرهما فاذن دلت الاية على وجوب تاخير البيان وهو
خلاف الاجماع والدليل على وجوب التاخير لا يدل على جواز التاخير بمعنى الامكان الخاص وهذا كلام صحيح لا غبار عليه فان الجواز
بمعنى الامكان الخاص وهذا الكلام مناف للوجوب فلا يكون الدال على الوجوب دالا على الجواز بمعنى الامكان الخاص فلا يرد قول
القائل ان الامكان العام لا ينافي الوجوب **قال المصنف رضي الله عنه** الدليل على جواز تاخير بيان الكلي اذا اريد بها
معين الى [illegible] **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان الله تعالى امر بذبح بقرة معينة [illegible]
غير مطلقة ولم يعرف المخاطب بيان تعيينها ولم يبين ذلك وقوع التنازع فيه [illegible] الوقوع الجواز فان هذه المقدمات [illegible]
فان قيل الاية تدل على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فان القوم كانوا محتاجين الى ذبح البقرة لبيان المسئلة وانتم لا تقولون
بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لان هذا المقام يتفرع على جواز التكليف بما لا يطاق والكلام الان ليس في ذلك
بل في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب [illegible] كما دلت الاية على ما [illegible] الان [illegible] ذلك ولكن لا نسلم ان المامور به ذبح
بقرة معينة واما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة المعينة ولم لا يجوز كونها عن القصة والشان واعلم ان الكناية [illegible]
عائدة الى ما سبق ذكره وهو الاغلب وقد لا يكون عائدة الى ما سبق ذكره بل يكون عائدة الى ما في النفس ولا بد حينئذ من [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] وان كان [illegible] ضمير الشان [illegible]
لا يعني انه ضمير [illegible] ذكر [illegible] ذلك من وجه المنع وهو ضعيف ههنا [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الاية تقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible]
وبيانه [illegible] الامر لا يقتضي الفور فلا يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة [illegible] عائدة الى القصة

الدليل على جواز تاخير البيان [illegible] اذا اريد بها معين

لكان الذي يعني بعد ذلك غير مفيد فمعناه ان ضمير الشان او القصة لا بد له من جملة مفسرة وليس هنا كذلك الا مفرد وهو [illegible]
[illegible] ولا ينعقد معنى الجملة فلا يكون المذكور ضمير الشان وقوله لا بد من الاضمار فمعناه انه لا بد وان يقال القصة ان الواجب
[illegible] والاضمار خلاف الاصل والوجه الثاني يتفرع ان يقال الاصل في الكنايات عودها الى مذكور سابق [illegible]
[illegible] للضرورة [illegible] على اقصر الدليل اما قوله لو كان كذلك معناه لو كان يطلبون البيان التفصيلي لورده الله
[illegible] اي عن بني اسرائيل فلنا لا نسلم ذلك ولا دليل عليه اصلا فيفسد اسوء الاجوبة وبه يفسد هذا الدليل لانه
[illegible] المصنف [illegible] على ابي الحسين وغيره وليس [illegible] على ابي الحسين لفساد هذا الجواب لا بما قوله المصنف لانه [illegible]
[illegible] جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وانتم لا تقولون به [illegible] قلنا نقول به وهو الصحيح [illegible] بجواز تكليف ما لا يطاق
[illegible] المصنف ضعيف لانه اختار [illegible] ان الامر يقتضي الفور والجواب الصحيح ان نقول مذهب القائلين بالفور وغيرهم [illegible]
[illegible] اذا دلت الاية على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة دلت على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب بالاجماع لا قائل [illegible]
[illegible] وقول المصنف امروا بذبح بقرة مطلقة وذلك يقتضي سقوط التكليف بذبح اي بقرة كانت كلام غير منقح [illegible]
[illegible] المامور به غير معين فينبغي ان ياتي بما يدل على سلب التعيين ولم يفعل ذلك بل اتى بما هو المطلقة [illegible] التعيين
[illegible] لانا نقول [illegible] هذا المقام [illegible] في الشرح
[illegible] ان الجواب الذي ذكره المصنف صحيح وهو ان الامر يقتضي الفور واما قوله يجب ان يكون صحيحا على جميع المذاهب
[illegible] ذلك [illegible] ومن تامل كتب العلماء وجدها مشحونة بامثال هذه [illegible] ولو [illegible] يلزم ذلك لفسد عليه جملة
[illegible] من المسائل الفرعية والاصلية والكلامية ووضوح ذلك يغني عن البسط وما ذكره من الجواب ظاهر الفساد فانه لا يلزم من دلالة
الاية على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب [illegible] واما قوله [illegible] على سلب التعيين [illegible] واجب
[illegible] الاطلاق له طرفان [illegible] والثاني ما يدل على سلب التعيين المنافي للاطلاق
[illegible] صحيح ولا يجب [illegible] واعلم انه ذكر [illegible] هذا المطلوب [illegible]
[illegible] ذكر ان تاخير البيان عن وقت الخطاب واقع [illegible] منها قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول الى قوله تعالى ولذي القربى
[illegible] ان السلب [illegible] اما عموما واما اذا اراد الامام وان لذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل [illegible]
[illegible] الاصل عدم الاجمال [illegible] الصلاة [illegible] صلى الله عليه وسلم وكذلك قوله تعالى واتوا الزكوة
[illegible] صلى الله عليه وسلم وكذلك [illegible] ابن الزبعرى [illegible] الدلالة [illegible]
[illegible] مع كون [illegible] العقلاء والوجوه المذكورة في الكتاب الدلالة على انها [illegible] العقلاء [illegible] ونقول كلمة ما
[illegible] قوله تعالى والسماء وما بناها وفي قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى وكذا في قوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد
[illegible] واما [illegible] بمعنى الذي [illegible] موضوعة للمعنى المشترك بين من يعقل
وما لا يعقل [illegible]
[illegible] العقل الصريح [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن الزبعرى ما اجهلك بلغة قومك اما
علمت ان ما لما لا يعقل [illegible] صاحب الاحكام [illegible] ابن الزبعرى [illegible] قوله تعالى من دون الله
[illegible] التاكيد [illegible] بيان التخصيص في الاعيان [illegible] التخصيص في الازمان في اللازم [illegible]
[illegible] بيان النسخ البيان التفصيلي [illegible] كذا واذا صار كذلك [illegible] الحكم [illegible] لوصوله
الى غايته [illegible] الغاية وذلك [illegible] النسخ [illegible] لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وهذا المعنى [illegible]
التخصيص [illegible] صاحب المحصول [illegible] الى موضع الاجمال
[illegible] الى الاصطلاح والمصنف قال في هذا الموضع عدم الجواز [illegible] جواز تاخير بيان التخصيص في الاعيان
يعني عدم جواز تاخير بيان التخصيص في الازمان [illegible] المشترك واللازم [illegible] بالاتفاق وهو عدم جواز تاخير بيان النسخ يعني
الملزوم وهو عدم جواز تاخير بيان التخصيص وهو المطلوب فاشار الى الملزوم بلفظ هناك واشار الى اللازم بلفظ هنا والاشكال

واما الفرق الذي ذكره المصنف فليس بشيء وحاصله ان ارتفاع حكم التكليف عن كل احد بحكم الموت واقع معلوم
معلق فالارتفاع الحكم الشرعي بحكم الموت مع الدليل الدال على الحكم مطلقا واقع مع عدم اقتران البيان المتصل به فلا
كذلك فحصل التخصيص وهذا ليس بشيء اصلا فلا يقدح في ثبوت العام المثبت ارتفاع التكليف عن كل بعض بحكم الموت ولهذا
من النسخ وان كان فلا يبطله العام المذكور اصلا وجواب المصنف عنه استدلال على الملازمة فلا حاصل للسؤال والجواب
قال صاحب التحصيل فان قيل حكم الخطاب معلوم الانقطاع بالموت واحتمال النسخ لا يمنع العمل في الحال وهذا الكلام يتضمن
اختيار الفرقين اللذين ذكرهما المصنف ثم قال قلنا قوله صلى الله عليه وسلم صل كل يوم جمعة عام وسقوط التكليف بالموت لا يقتضي
عمومه بما قبله والقضا لما كان عاما في الدوام لغة مع انه بعيد بالخوة في الكبد جار مثله في العموم ثم قال ولعل لما ان يضيف
هذا فان جوازه في العموم لكن بشرط وجود المخصص والمخصص العقلي معلوم في الازمان دون الاعيان واعلم ان ما اورده لا
يحمل على كلام المصنف فان المصنف لم يذكر اصلا الكلام الذي نسبه الى المصنف في مختصره فلا يجد اشكاله وكانه ما انتبه
الجواب الذي ذكره المصنف وحمله على الوجه الذي يجه عليه اشكاله ولو تامل كلام المصنف فانه يتضح لك كما ذكرناه من انه
يعصم قول المصنف الخطاب المطلق معلوم وحكمه يرتفع بالموت كلام حاد عن ما يخرجه لان ظاهره يقتضي ان حكم الخطاب
يرتفع بعد الموت ولذلك حصل الجواب من المصنف بما يقتضي هذا مع ان خروج ما بعد الموت ليس من باب النسخ في شيء بل ذلك لا
تخصيص فان النسخ انما يتصور من ان لو اعتقدنا ان الله تعالى اراده ولا يتصور ذلك بل نحن نعتقد ان الرابع كلما
اراد الله تعالى بقاء يجري حكمه التكليفي على الموتى كما في ثبوت الحيوة هذا ما قاله المعترض وهو فاسد فانه يدل على انه
مشروط في المنسوخ ان الله اراد ثبوته وبقاءه وهذا ليس بشيء اصلا فانه لا يشترط ارادة ثبوته بل يشترط هذه
الارادة قال المصنف رحمه الله الدليل الثاني اجمعنا على انه يجوز ان يامر الله بالافعال المكلفين مع ان كل احد يجوز
ان يموت قبل الفعل فهذا اعتبر له بيانه ان قال صاحب التحصيل لا احتجاج فيه لان تخصيص من يموت معلوم بالعقل والفعل
اذ الحيوة شرط ورود الخطاب وهذا معلوم عند ورود الخطاب واعلم ان هذا الكلام فيه نظر لانه ليس في ذلك ما يبطله
قال المصنف رحمه الله والجواب عن الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب الى اخره قال الشارح رحمه الله
اعلم ان ابا الحسين البصري احتج على مذهبه بوجهين الاول ان العموم خطاب لنا في الحال فلو اريد به غير ظاهره من غير بيان
الحال ولا يسئل فاما ان لا نعتقد اخذ منا في الحال او يقصد والاول باطل لوجوده اخذ ما انه لو لم يقصد افهامنا
في الحال لا يقتضي كونه مخاطبا في الحال وهو باطل وذكر بعده الوجوه الباقية على ابطال هذا القسم والثاني باطل لانه
اما ان يقصد افهام ظاهره او افهام غير ظاهره والاول اغراء بالجهل والثاني تكليف بالمحال هذا هو الوجه الاول
اجاب المصنف عن هذا الوجه بان قال الجواب عنه من حيث المعارضة ومن حيث الجواب والمراد بالمعارضة النقض بالبعض
معارضة سوا كان ذلك سببا على المقدمة او نقضا على الدليل واما قوله الجواب فالمعنى به هنا منع مقدمة من مقدمات
دليله بشرط ان لا يكون للمنع جواب او يكون في الكل المعارضة في المقدمة معارضة لجواب لها وهذا اصطلاح منه ههنا
ولو اقتصر على لفظ الجواب كان كافيا واذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف اورد على دليل ابي الحسين نقوضا اربعة الاول
العام من الوقت عمومه وخصوصه فيل حرم المخاطب بالعموم او الخصوص وبيانه هو ان العموم خطاب لنا في الحال مع انه
لا يجوز اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من سبر الادلة السمعية والعقلية فان ظفرنا بالمخصص حكم بالخصوص والا حكم
بالعموم ففي زمن التوقف الخطاب بالعموم متحقق مع ان دليل ابي الحسين يقتضي عدم اعتقاد استغراقه لانه خطاب لنا
حال التوقف فاما ان لا نقصد به افهامنا او نقصد به افهامنا والقسمان باطلان بعين ما ذكره ابو الحسين فاذن دليله
تنبيه منقوض اعلم ان الخلاف في ان اعتقاد الاستغراق اذا كان الخطاب عاما هل يتوقف على البحث عن
المخصص ام لا مشهور وقد سبق بيانه والمصنف اورد هذا النقض مبنيا على تلك المسئلة المختلف فيها لانه انما اورد
النقض على ابي الحسين البصري وابو الحسين قد سلم الحكم في هذه المسئلة بل علي ذلك نص ابي الحسين البصري في معتمده النقض
الثاني من النقوض هو انه يجوز تاخير البيان المخصص الاجمالي والتفصيلي عن العام ومن قبره يجوز تعظيمه جملة على حمله عامة

الدليل الثاني مبنا على انه يجوز ان يامر الله بافعال الفعل مع ... يجوز ان يموت قبل ... حصره

الجواب عن الاول من حيث المعارضة من حيث الجواب

مبني على انه بعض الثالث وهو تخصيص الاول ويجوز بيان المخصص بكلام طويل وهذا الصور الثلث وابطل ابو الحسين على جواز تاخير
بيان التخصيص لجملة في مدة طويلة في هذه الصور الثلث مع ان دليله يقتضي ان لا يتاخر اصلا لا في مدة طويلة ولا قصيرة
النقض الثالث هو ان تاخير بيان التخصيص واقع وذلك لان الخطاب اذا كان عاما يخص من المكلفين فقد علمنا انه
يخص من الخطاب العام فهذا اخص ولم يعرف بيانه فالخطاب العام لا اجمالا ولا تفصيلا مع ان دليل ابي الحسين يقتضي
الاقتران وعدم التاخر النقض الرابع بان تاخير بيان النسخ عن الخطاب الدال على الدوام جائز اتفاقا مع ان دليل ابي الحسين
يقتضي المنع منه فهذه نقوض اربعة اوردها المصنف على دليل ابي الحسين الدال على المنع من تاخير البيان عن الخطاب اجمالا
وتفصيلا واعلم ان ابا الحسين اجاب عن النقض الاول بانه لم يجوز ان يسمع المكلف دون الخاص لا يلزمه هذا السؤال وان
على العام علم اللزوم ح هو انا اذا فرعنا على هذا المذهب فلا يتصور التوقف ضرورة ان العام ان كان مخصوصا فلا يطلع الا وقد
اطلع على مخصصه فيقضي بالمخصص بلا توقف وان لم يكن العام في نفسه مخصوصا فلا مخصص اصلا اذ لو كان لسمعه واطلع عليه
مع العام لانا نتكلم على تقدير وجوب اسماعه مع العام المخصوص فلا توقف في الاستغراق وعدمه اصلا فاندفع النقض واما
اذا اهملنا انه يجوز اسماع العام المخصوص دون المخصص فالنقض مندفع ايضا لان ما يعلمه المكلف من كثرة النسخ والادلة يجوز
ان يكون فيها ما يدل على ان المراد بالخطاب غير ظاهره فاذن لا يتوقف لانه يصير ذلك كالاشعار بالتخصيص واعلم ان المصنف
قد اورد على هذا الجواب كلاما يفسد دليل ابي الحسين فقال اذا جوزت ان يكون احتمال وجود المخصص في الحال مانعا من اعتقاد
الاستغراق والصيغة العامة في الحال فلم لا يجوز احتمال حدوث المخصص في ثاني الحال مانعا من اعتقاد استغراق الصيغة
العامة في الحال وهذا جواب صحيح عن كلام ابي الحسين واعلم ان قول المصنف اما انه لا يجوز ان يكون يسمع المكلف العام
دون الخاص فهذا المذهب باطل عندكم وخروج النقض بالمذهب الباطل باطل كلام ضعيف وبيان ضعفه هو ان مراد ابي الحسين
اندفاع النقض على كل مذهب ووجه الترديد وذلك بان يقول اما ان يجوز اسماع المكلف العام المخصوص دون المخصص
اولا واياما كان فالنقض مندفع على ما قررناه وليس في الكلام ما يخرج النقض بالمذهب الباطل واجاب المصنف عن النقض
الثاني فان قال يجوز السامع بان يأتي المكلف شرطا او استثناء بعد الكلام الاول اذا كان يعلم حمل اللفظ على ظاهره
فلم لا يجوز ان يكون يجوز السامع ان يأتي المكلف حالة الزام التكليف بدليل مخصوص يمنع من حمل اللفظ على ظاهره
والحق ان هذا الجواب ضعيف وقد بين ضعفه صاحب التحصيل بقال الاحتمال الاول المذكوران في الصورتين راجحان على
الاحتمال المذكور في جمع منع الراجح من الحمل على الظاهر ولا يستلزم منع المرجوح ومراده باحد الاحتمالين احتمال
الاستثناء والثاني احتمال الشرط والاحتمال في جمع ورود مخصص حال الزام التكليف ولا شك ان كل واحد من الاحتمالين
اعلى وارجح من احتمال ورود المخصص بعد ورود الخطاب العام وحال الزام التكليف ولا شك ان كل واحد من الاحتمالين
فان الاحتمال الاول هو قبل خروج المتكلم من كلامه به والثاني بعد فراغ المتكلم من كلامه مع تاخر الزمان فلا يلزم من
منع الاحتمال الراجح الحمل على الظاهر منع المرجوح على الظاهر وهذا ظاهر وبهذا الكلام يضعف جواب المصنف
واعلم ان ابا الحسين البصري اورد الجواب عن النقض الاول على وجه آخر مع زيادة فلنقله لان الاحاطة بكلام المصنف
يتوقف على التامل فيما عول عليه ابو الحسين جوابا عن النقض في معتمده فنقول قال ابو الحسين المانع من ان العموم خطاب لنا في
الحال لا يجوز الاقدام على اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من تفتيش الادلة السمعية والعقلية بنظر هل فيها ما
يخصه ام لا فان لم يوجد فيها ما يخصه قضى بالعموم فان جاز التوقف في هذا القدر فلم لا يجوز ان يتوقف الى وقت الفعل فان
يجد ما يدل على تخصيصه قضى به والا حكمنا بعمومه الجواب ان لم يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص لا يلزمه هذا السؤال
ومن جوز ذلك له ان يجيب عن السؤال بان ما يعلمه المكلف من السنن والادلة يجوز معه ان يكون فيها ما يدل على ان المراد بالخطاب
غير ظاهره فيصير ذلك كالاشعار بالتخصيص فيظهر في ذلك ان يقول الله تعالى لنا سنبينه على انه اذا خاطبنا بخطاب
عام يجب التوقف فيه الى حال الفعل وان يعتقد انه اما خاص او عام وهذا احد اقسام الاشعار واما تحصيل بالسمع
واما العقل اذا جرد فانه يقتضي ما ذكرناه من القسمة الى هاهنا تم كلام صاحب المعتمد وانت اذا تاملت ما ذكره

وعرف ما ذكره صاحب المعتمد عن مقام البعض ومن زياده وهو ان نفس القسمة العقليه كالاشعار بالتخصيص قال بعضهم فقوله
هذا الدلاله عليه ولو استعمال المطلق في المقيد والكل في المعين قلنا اما الفرق بين النكره والمطلق فهل هما الاستوا
فقوله لو جاز اطلاق الخصوص من غير بيان لم يكن لنا الى معرفته وقت الفعل قلنا هذا الاحتمال لا يمنع الظهور والعمل بالظن
واجب قوله لا يجوز اعتقاد العموم الا بعد البحث عن المخصص قلنا قد تقدم الخلاف في هذه المسئله بين المزني وابن سريج والصيرفي
الصيرفيه وهاهنا وجه مذهب ابن سريج قوله اذا جوزتم ان يكون مخصوص لتمام المخصص في الحال لما تعا من اعتقاد العموم
في الحال ثم لا يجوز ان يكون مخصوص الحال وفي اي الحال كان مانعا من اعتقاد الاستغراق قلنا الفرق ان المتكلم
ابدا المخصص والمانع حصل هذا لقصوره غالبا فلا قبح من جهة المتكلم وهنا لم يبين المتكلم شيئا فكان القبح من جهته
بعض السامع والبحث في هذه المسئله انما هو فيما يتعلق بالقبح المتعلق بالمتكلم لا بالسامع قوله يجوز تاخير البيان
قلنا لا يصح عاد هنا خلاف صح والجواب عن هذه الاسوله هو ما نقول هذا الكلام نقله المصنف عن ابي الحسين البصري
والدلاله التي ذكرها ابو الحسين البصري مسئله عند المصنف فلا يلزمه الجواب على انا نقول الفرق بين النكره والمطلق
على راي المصنف هو ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهيه من حيث هي هي من غير ان يتعرض لا العموم واما النكره فهي
لفظ داله على الماهيه ماخوذا معها الوحده المجهوله وهذا يقابل المطلق المقيد ويقابل النكره المعرفه او المعين
من المقيد المعين بان يقيد الكلي بالكلي لا يخرجه عن كليته بخلاف المعين على اصطلاح عن المصنف لا فرق
ان لفظ هذه الدلاله يتناول المخصوص والمطلق المقيد للتكرار المنسوخ والنكره اذا اريد بها شي معين وكذلك هو لفظ العام
المحصول واذا كان كذلك فلا حاجه الى الجواب واما قوله يعرف وقت العمل بالظن قلنا هذا احد اجوبه المصنف من كلام
ابي الحسين فلا نعترض عليه به اما قوله قد تقدم الخلاف بين ابن سريج والصيرفي في التمسك بالعام قبل طلب التخصيص
مذهب ابن سريج هناك قلنا هذا السوال اورده ابو الحسين على دليله الذي ذكره الدال في زعمه على منع تاخير البيان
وسلم ابو الحسين هذه المسئله ولم يمنع الحكم فيها هاهنا مسلك المصنف وسلم تلك القاعده واجاب عن دليل ابي الحسين البصري بعد تسليمه
بما اجاب فيكون اقوى في الدلاله ولهذا كان المصنف ان يمنع مقدمات الدليل الذي يتمسك به ابو الحسين بمنع عدم جواز التكليف
بالمحال ويمنع قاعده الحسن والقبح العقليين فان دليل ابي الحسين مبني على هاتين القاعدتين بل سلمهما واجاب بالجواب المذكور
في المتن وقد شرحناه واما قوله ما اورده على قوله اذا جوزتم ان يكون مخصوص لتمام المخصص في الحال لما تعا من اعتقاد استغراقه
قوله المتكلم هناك ابدا المخصص واما لم يحصل البيان لقصوره غالبا ولا قبح من جهة المتكلم ولا كذلك هاهنا فانه لم
يبين المتكلم شيئا فكان القبح من جهته فهذا الكلام من لم يحصل المسئله التي يتكلم فيها وذلك لانا لا نعلم ان المتكلم ابدا التخصيص
ام لا فهذا الكلام من لم يحصل المسئله التي نتكلم فيها بل يجوز ان يكون في الادله السمعيه والعقليه المخصص للعام وهذا التجويز
كالاشعار بالمخصص ولا يلزم من التجويز وجود المخصص فاندفع الفرق الذي تخيله واما الفرق بين النقض والطول
فانه اندفع النقض المذكور على ما تقدم بيانه من اتجاه النقض واعلم ان النقض بمن يموت غيان المصنف عنها ما نقضه قال
المخصص انما هو من يموت فاذا مات علمنا انه كان مخصوصا وليس النقض بمن يشك في موته فاذن من مات قبل وقت العمل علمنا
انه كان مخصوصا عن الخطاب العام وهذا المخصص لم يتقدم بيانه قال صاحب التنقيح المخصص ناله يكون كليا كالاخراج عن العموم
وقد يكون جزئيا كالاخراج بعد بعضه عن العام وعلى هذا فمن مات قبل وقت العمل فهو معلوم الخروج عن العام بحكم العقل
وهذا المعنى بعينه ذكره صاحب التحصيل لان هذا الموضع معام اخر هو انه لما احال المصنف جواز تاخير التخصيص على
جواز تاخير النسخ فان المصنف ذكر جوابا عن الفرق بين المخصص والنسخ وهو ان التكليف معلوم الانقطاع بالموت ولا
لذلك المخصص اجاب المصنف عنه بان قال الخطاب لما كان عاما في الدوام لغه مع انه يتقيد بالحوه والمكن ولم يقارنه بيان
ولا تقدمه جاز مثله في العموم قال صاحب التحصيل معترضا عليه ولقائل ان يضعف هذا بان جوازه في العموم لكن بشرط ورود
المخصص والمخصص العقلي معلوم في الازمان دون الاعيان ومعنى كلامه ما ذكره صاحب التنقيح وزاد المصنف انه اذا
كان النسخ المكلف علمنا خروجه من الخطاب فهذا تخصيص في الازمان لم يتقدم بيانه وقد جاز فوجب ان يجوز التخصيص في

الاعيان من غير تقدم البيان فنا شاعليه وصاحب التنقيح انسب عدم تقدم البيان بان العقل يعلم عدم تكليف الموتى وكلام صاحب
التحصيل معناه هذا بعينه وبيانه ان التخصيص في الازمان بالموت مخصص العقلي معلوم المقادير ولا كذلك مخصص الاشخاص وهو
المراد بالاعيان فانه يتوقف على مخصص وهو معلوم وصاحب التلخيص ايضا ذكر هذا بعينه وهو من جنس ما تقدم على ذكر
اصل المسئله وقد اوضحناه قال صاحب التلخيص الحق ما حكاه عن ابي الحسين لكن لا على الاطلاق بل مع بعض اخر وهو ان
الشرط الذي ينبغي ان يقترن بيان لا اجمالا ولا تفصيلا اما التفصيلي فلما مر ويزيده ان يقصر الخطاب بسبب ان
النسخ به احاله كالموقف الى غايته وذلك يخل النسخ وقد سبق بيانه واما الاحاله فلان قوله لا يبقى ولا يوقع المكلف في الجهل لانه
المكلف اذا اعتقد في كل خطاب بانه ما بقي اصل هذا الخطاب كان مقتضيا للاستمرار ويلحق في كل خطاب وطريان الناسخ لا
ينافي هذا الاعتقاد لان الناسخ اذا طرى لا يبقى معه اصل الخطاب فارتفاع استمرار الحكم لارتفاع الخطاب وهذا كما
في الشرى فانه ما بقي اصل العقد اقتضى استمرار ملك المشتري واما اذا ارتفع عقد الشرا بالفسخ ارتفع استمرار الملك لارتفاع
العقد ويجب على المكلف ان يعتقد انه مهما بقي اصل الخطاب فالحكم مستمر مع تجويز طريان الناسخ فلا يحصل للمكلف اعتقاد خطا
ولا يقع في الجهل ولا كذلك العمومات فانه لا يمكنه ان يعتقد انه متى ثبت اصل العام كان مستغرقا للافراد مع تجويز المخصص
لانه يثبت اصل صيغة العام بجامع المخصص فيكون معتقدا جزما مع المخصص المنافي للاستغراق وذلك ممتنع هذا ما عول
عليه صاحب التلخيص وهو ضعيف وبيان ضعفه ان الجهل انما يندفع ان لو كان الاعتقاد على الوجه الذي ذكره وليس ذلك
متعين بل انما يعتقد دوام حكم الخطاب واستمراره مطلقا على ما هو حال اكثر الاحكام فاذا لم يقترن به بيان اجمالي كما
اختاره ابو الحسين يورط في الجهل قال المصنف رضي الله عنه الجواب من وجهين الى اخر هذه المسئله الشرح
قال رضي الله عنه اعلم ان المصنف كان قال الجواب عن الوجه الاول لابي الحسين من جهة المعارضه ومن جهة الجواب وقد بينا
ان المراد بالمعارضه النصوص وقد مر بسطه واما المراد بالجواب فهو منع مقدمات الدليل وبيانه ان نقول ان المراد من قولك
اما ان يكون غرض المخاطب افهاما منا او لا فان كان الغرض افهاما منا فاما ان يعني به افادة الظن الغالب او افادة العلم
او افادة الفهم المشترك فان اراد الاول فهو مسلم وذلك لا يمنع ورود الفعل وكذا نقول ان اراد به الفهم المشترك
بين العلم والظن وحاصله ان العام حال وروده يفيد غلبة الظن بان المراد منه الاستغراق ويستمر ذلك الى ورود
وجود المخصص وهو حال الفعل فلم قلت ان ذلك غير جائز فان ذلك لا يمنع ورود المخصص حال الفعل هذا ما عول عليه في
الجواب وهو ضعيف وذلك لانه اذا كان غرض المخاطب افهاما منا بمعنى افادة الظن بالاستغراق مع ان العام في نفسه
مخصوص غير مستغرق لان الكلام منه فيلزم الاغرا بالجهل بكون ذلك الظن كاذبا والحكيم لا يفعل ذلك بحكمه المنافي لذلك
لكن المصنف لم يبين جوابا من هذا الكلام ثم قال صاحب التحصيل ولقائل ان يقول الافهام بمعنى افادة الظن الظاهر
الاخر الكاذب وهذا الا من هو الذي ذكرناه مع التوجيه والايضاح قال المصنف رحمه الله الوجه الثاني في
الجواب هو ان اللفظ العام ان وجد مع المخصص الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان العام له حالتان
لا يخلو بجامعه لاحد هاتين الحالتين وجود المخصص والاخرى عدم المخصص لان العام موجود في نفس الامر واحدى
الحالتين المذكورتين بجمعه في نفس الامر بالضروره فيلزم من مجامعة العام لاحدى الحالتين جزما ان يلزم وجود احد الامرين في نفس
الامر فاما العام مع المخصص وهو ظاهر في الخصوص وهو المجموع المركب من العام والمخصص فيلزم ظهور الخصوص واما العام
مع عدم المخصص فيلزم ظهور العموم فيلزم ان يكون العام مع احد الامرين مفيدا اما للعموم او الخصوص افاده على السوا فحسن
الخطاب به قبل بيان المخصص قياسا على حسن الخطاب بالمشترك او بالمتواطي والجامع بينهما حسن الخطاب بما يفيد المعنى على سبيل
الاجمال واعلم ان هذا الوجه ايضا ضعيف وبيانه الفرق بين الاصل والفرع وذلك لان العام بصيغته ولفظه يفيد العموم
من اعتقاد عدم المخصص ولا كذلك المشترك فانه ليس يفيد احدهما بعينه اصلا واذا كان كذلك فمتى الخطاب بالعام المخصوص
في نفس الامر دون اقتران التخصيص به اجمالا او تفصيلا يتضمن الاغرا بالجهل لما بينا ان العام ظاهر في الاستغراق وهذا
بخلاف اللفظ المشترك فانه ليس بظاهر في احد المعاني بعينه فالخطاب به لا يفضي الى الاغراء بالجهل وتحرير الفرق ان نقول

انما يحسن الخطاب بالمشترك لاقتضائه الى الدلالة على غرض المتكلم اجمالا من غير ان يستلزم الاغراء بالجهل لمكان المناسبة هذا
المعنى معدوم في الخطاب بالعام المخصوص قبل اقتران بيان التخصيص به **تنبيه** انه ليس في كتاب المعتمد ما يقتضي ان ابا الحسين
سلم ان الخطاب بالمشترك والمتواطي جائز من غير ان يقترن به بيان اجمالا او تفصيلا بل المذكور في المعتمد المشترك فقط دون
المتواطي وقال المشترك له ظاهر من وجه دون وجه اما ظاهره فهو ان المتكلم يريد به اما هذا او ذاك من غير تعيين واما وجه
عدمه فهو المعنى من حيث هو معين واعلم ان صاحب التحصيل قال واما تسويته الحالين فممنوع وفرق بين حالة العموم وحالة الخصوص
على الوجه الذي ذكره المصنف وهو العام ماخوذ امنه اما المخصص او علامه **قال المصنف رضي الله عنه** فان قيل هذا
عود الى القول بان هذه الصيغ مشتركة الى اخر هذه المسئلة **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف اورد على نفسه والا
واجاب عنه اما السوال فهو ان كون هذه الصيغة مترددة بين العموم والخصوص عين ذلك القول بان هذه الصيغ مشتركة
بين العموم والخصوص اجاب المصنف عن هذا السوال بان قال لا نسلم ان هذا عود الى القول بالاشتراك وهذا لانا نسلم انها وحدها
موضوعة للعموم وليست مشتركة بين العموم والخصوص ثم بعد ورود المخصص جائز قطعا واجماعا وعند ورود المخصص
لا يفيد العام العموم فاذن شرط افادة العام الاستغراق عدم المخصص والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط قطعا والشك
في المشروط واقع جزما نظرا الى ذات المخصص من غير نظر الى امر خارج عن ذات المخصص ويلزم من هذا وقوع الشك في
الاستغراق وليس هذا عودا الى كون الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص هذا ما قاله المصنف وفيه نظر وبيانه ان عدم
المخصص يرجح حكم الاصل الباقي للتخصيص لا يقال فلكم الشك في الشرط الذي هو ورود المخصص يوجب الشك في المشروط الذي
هو العموم قلنا المخصص من قبيل الموانع لان عدمه شرط والشك في المانع يوجب عليه الظن بترتب الحكم لان الاصل عدم المانع
ولذلك رتبنا الاحكام الشرعية على اسبابها فاذا شككنا هل طلقنا ام لا فلا شي علينا او هل ارتددنا ام لا فدنناه وعصمناه فعلمنا
ان الشك في المانع لا يمنع من ترتب احكام السبب ويظهر من هذا ان عدم المانع ليس مشروطا وكثير من الفقهاء يغلط فيه ويقول
عدم المانع شرط لان الشك في الشرط يوجب عدم ترتب الحكم على سببه كالشك في الطهارة والنية وغيرهما فلو كان عدم المانع شرطا
لوجب الترتب لكونه عدم مانع وعدم الترتب لكونه شرطا واذا حصل الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فقضيته صحيحة وذلك
لان الشك في الشرط ان لم يوجب الشك في المشروط لكان الشك في الشرط واقعا مع عدم وقوع الشك في المشروط وذلك يقتضي
ان لا يكون الشرط شرطا هذا خلف واذا تحقق ذلك فاعلم ان ما كان وجوده مانعا من وجود الشي كان عدمه شرطا لوجوده
وما كان عدمه شرطا لوجوده كان وجوده مانعا من وجوده والدليل على ذلك ان كان وجوده شرطا لوجود الشي كان معناه
انه متى وجد ذلك الشي الذي وجوده شرط لوجود الاخر يلزم المشروط اذ لا معنى للشرط الا ذلك واذا لزم من عدم الشرط
عدم المشروط كان عدم الشرط الوجودي مانعا من وجود المشروط جزما اذ لا نعني بالمانع الا ما لا يجامعه تحقق
الشي وجوديا كان او عدميا فثبت انه متى كان وجود شي شرطا لوجود غيره كان عدم ذلك الشي مانعا من وجوده واعتبر هذا
في طرف المانع يحصل كما ذكرنا وذلك لانه اذا كان وجوده مانعا من الغير وجودا كان عدمه شرطا لوجوده بعين ما ذكرنا من الدليل
واذا عرفت ذلك فنقول المعترض على هذا الكلام هو الذي غلط لا كثير من الفقهاء كما توهم وبيان غلطه في هذا الاعتراض
في موضعين الاول فقوله الشك في المانع يوجب على الظن ترتب الحكم لان الاصل في كل شي العدم وبيانه من وجهين الاول ان
الشك في المانع على ما اوجب على الظن ترتب الحكم لما اوجب غلبة الظن وجود سبب الحكم وقولنا عدم مانع الحكم واما الشك
في المانع الثاني غلط في قوله الاصل في كل شي العدم بل الاصل في كل حادث بقاؤه على العدم واما قوله عدم المانع لو كان
شرطا يلزم اجتماع النقيضين ففاسد وبيان فساده ان عدم المانع لو كان شرطا لصدق على شي واحد بعينه انه عدم المانع
وان هذا العدم شرط لوجود الشي فقوله لو كان عدم المانع شرطا يوجب الترتب لكونه عدم مانع ليس بصحيح لكونه عدم مانع بل
ذكرنا وقوله يلزم عدم الترتب لانه شرط وبعد وقوع الشك فيه فالشك في الشرط يوجب الشك في المشروط قلنا لا نسلم وقوع الشك
في الشرط وهذا لان الاصل الدال على عدم المانع هو بعينه على عدم الشرط مرون ان عدم المانع هو الشرط بعينه فقد تبين
ان المعترض على الفقهاء هو الذي غلط لا كثير من الفقهاء كما توهم والله المسئول ان يعصمنا عن الخطا والخطل في مظان السهو والزلل
انه خير موفق ومعين

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الرابعة يجوز ان يوخر الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ ما يوحى اليه
الى وقت الحاجة **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان تاخير تبليغ الوحي الى وقت الحاجة فيه خلاف يتفرع على الخلاف في
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة قال صاحب الاحكام الذين منعوا تاخير بيان المراد عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة اختلفوا
في جواز تاخير تبليغ ما اوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة اكثر المجيزين على جوازه وهو الحق
وقال ابن الحاجب ما ذكره صاحب الاحكام واختار ذلك احاده واما ما ذكره في القسم الرابع فواضح وهو الذي ذكره صاحب المعتمد
نقلا واختيارا وفيه نظر من وجهين احدهما ان ما ذكره صاحب الاحكام المعتمد وهو اذا اريد من المخصص نقل ما يجب بيان ذلك
الفعل له والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل هذا مستقيم على اصل ابي الحسين فانه يمنع تكليف ما لا يطاق واما على اصل
المصنف وهو القول بجواز التكليف بالمحال فلا وثانيهما انه ذكر صاحب المعتمد ما لا يدل عليه انه لا يجب على النساء تحصيل العلم
بما كلفن به ووافقه المصنف على ذلك وهذا ليس على اطلاقه بل المراة اذا كانت مستعدة لتحصيل العلم بما كلفت به فلا بعد
في ايجاب تحصيل العلم عليها واما اذا لم تكن مستعدة لذلك فلا يجب عليها ذلك وكذلك الرجل اذا لم يكن مستعدا لتحصيل العلم
لسوء فطرته وبلادته فلا يجب عليه ذلك ايضا فلا فرق في ذلك بين الرجال والنساء الا ان الغالب على الرجال بالنسبة الى النساء
الاستعداد والعون على التحصيل دون النساء **قال المصنف رضي الله عنه** يجوز من الله تعالى اسماع المكلف العام
دون اسماع المخصص الى اخرها **الشرح قال رضي الله عنه** قال صاحب الاحكام الذين اتفقوا على امتناع تاخير البيان
الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز اسماع المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص مذهب الجبائي وابو الهذيل الى امتناع ذلك
في الدليل المخصص السمعي دون المخصص العقلي وذهب ابو هاشم والنظام وابو الحسين البصري الى جواز اسماع العام من لم يعرف
الدليل المخصص له عقليا كان المخصص او سمعيا وهو الحق قال ابن الحاجب المانعون اختلفوا في جواز اسماع المكلف العام دون
اسماع الخاص الموجود والمختار الجواز واعلم ان هذه المسائل واضحة الادلة والاسولة والجواب وهذا لم نكثر بسط الكلام
فيها والفرق بين هذه المسئلة وبين جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واضح وذلك لان في مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب
لم يرد الخطاب ولا كذلك في هذه الصورة فانه نزل الوحي ولم يسمعه المكلف السامع العام والله اعلم بالصواب
قال المصنف رضي الله عنه الكلام في الافعال المسئلة الاولى اختلف الامة في عصمة الانبيا عليهم السلم الى اخرها
الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان المصنف نقل اختلاف العلماء في هذا الموضع على ما نقله ما قاله بعضهم جسبوها
على اعتقادنا قال الامام الحرمين رحمه الله لا شك في المعجزة دالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم واما الفواحش والموبقات
والافعال المعدودة من الكبائر فالذي ذهب اليه طبقات الخلق استحالة وقوعها من الانبيا عليهم السلم عقلا واليه صار جما
من ائمتنا وقال القاضي هي غير ممتنعة عقلا ولكن مدارك امتناعها السمع ومستندها الاجماع المنعقد من حملة الشريعة على الامن
من وقوع الفواحش من الانبيا عليهم السلم ولو رددناه الى العقل فما يحصل ذلك فان الذي يميز به النبي صلى الله عليه وسلم عن غيره
من مدلول المعجزة يقينا واما ما عداه فلو كان فيما ذكر وجل ان يمتنع عن الفواحش واستشهد على صدقه بالمعجزة ووقعت
المعجزة على وفق دعواه ودخل فيما ادرجه في كلامه اذا قام المعجزة به نعلم على القطع وجوب صدقه في جميع مقالاته ولا اختصاص
للمعجزة بشي من الاخبار والحاد عندنا ما ذكره القاضي واما الصغائر فمنفي اثباتها كلام كثير واما الصغائر فالذي صار اليه ائمة
الحق انه لا يمتنع صدورها من الرسول عليه السلم عقلا ووردوا في المتلقى من السمع في ذلك فالذي ذهب اليه الاكثرون انه لا يمتنع
منهم ثم اضطرب هولا في تاويل اي مشهوره في قصص المرسلين والذي ذهب اليه المحصلون انه ليس في السمع قاطع نفيا او اثباتا
والظواهر مشعرة بوقوعها منهم واما النسيان فلا امتناع في كونه وقوعه منهم فيما لا يتعلق بالتكليف واما ما يتعلق بالتكليف
ففيه اضطراب يجب القطع بانه لا يمتنع وقوعه الا ان يقول لا نقع من النسيان ويسم المعجزة عليه وهذا مطرد في كل خبر يتردد بين
الصدق فاذا ما انتبه قيام المعجزة عليه تعين للصدق واذا لم ينبه فقيام المعجزة على الصدق ينفي الكلام والنسيان ان لم تقع مدلولا
للمعجزة فمنوعه مسمع والظواهر دلت على وقوعه من الرسل وسائر الانبيا صلوات الله عليهم لا يقرون على النسيان بل يتنبهون على قرب
وهذا لا يحصل الا بسمع ان يقروا عليه زمانا طويلا وان سهوا من اياهم فهم مستمرون على النسيان وهذا مستفاد من الاجماع

الى

تنبيه

هذه الصيغة مشتركة بين الخصوص والعموم

الرابعة ان تأخير الرسول صلى الله عليه وسلم تبليغ ما يوحى اليه الى وقت الحاجة

يجوز من الله اسماع المكلف العام دون اسماع الخاص المخصص

لا من سبيل العقول ونحن نقول اذا لم يبعد وقوع الذنب من الرسول عليه السلام كيف يحصل الناظر وجوب الاقتداء به في فعل وان
سلمنا الامر على امتناع الذنب عليهم فالكلام يقع في اداء ذلك في حكم نقله. قال صاحب المعتمد لا يجوز من القبيح على الانبياء عليهم السلام
ما يؤثر في الاداء وما يؤثر في التعليم ولا في القبول وهو السهو فيدخل في الاول انه لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه ولا الكتمان
ولا السهو في حال الاداء لان تلك الحالة حالة تبليغ الوحي ووقوع السهو فيها يعود بانتقاض كون العبادة على ما اورده ويجوز السهو
فيما تقدم بيانه ولا بد من ازالة ذلك السهو في الحال ويدخل في الثاني ان يعصموا من السهو في الدين ما اذا سئل كان عنه جوابه ويجوز ان
يعرف ما غمض من الشبه لكن يجب ان يكون ممن اذا سئل عن شبهة امكنه حلها ويدخل في الثالث ان لا يجوز عليهم الكبائر ولا الصغائر
المسخفة مثل السرقة وبعدها والكذب حتى في غير ما يؤدونه اما كبيرة او صغيرة وهما سواء ويدخل في ذلك ان لا يجوز عليهم الفظاظة
والغلظة وكثير من المباحات القادحة في التعظيم ويدخل في ذلك حفظ الشعر والكتابة اذا كانت معجزة الفصاحة والاخبار عن الغيوب
قال صاحب الاحكام اما قبل النبوة فقد ذهب القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة الى انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت
او صغيرة بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وآمن بعد كفره وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ووافقهم في ذلك
اكثر المعتزلة الا في الصغائر والحق ما ذكره القاضي اذ لا سمع يدل على عصمتهم قبل البعثة ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقليين
وعلى الاصلح في ذلك وكل ذلك باطل واما بعد النبوة فالاطباق من سائر الشرائع على عصمتهم عن كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة
على صدقهم فيه واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة لما فيه من مناقضة المعجزة
وجوزه القاضي مصيرا منه الى ان ما كان من النسيان وفلتات اللسان فهو غير داخل تحت التصديق المذكور المقصود بالمعجزة وهو
الاشبه واما ما كان من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها فما كان كفرا فلا نعرف خلافا بين ارباب
الشرائع على عصمتهم عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله منه انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن الفضلية
من الخوارج فانهم قضوا بان كل ذنب كفر وكل ذنب فهو جائز على الانبياء صلوات الله عليهم واما ما ليس بكفر وهو من الكبائر فقد اتفقت
الامة سوى الحشوية ومن جوز الكفر عليهم على عصمتهم عنه عمدا من غير نسيان ولا تاويل وان اختلفوا ان مدركه السمع او العقل وان
كان الكبيرة عن نسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من جنس
ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة كسرقة لحقه حكم الكبيرة واما ما ليس من هذا القبيل كنظرة وكلمة سفه نادرة وحالة غضب
فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا خلافا للشيعة مطلقا وللجبائي والنظام وجعفر بن مبشر في العمد واعلم ان
الذين قالوا بالعصمة اختلفوا فمنهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم انه يمكنه والاولون منهم
من زعم انه مختص في نفسه او بدنه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي ومنهم من قال بل هو مساو لغيره في خواص نفسه وبدنه ولكن
امر العصمة بالقدرة على الطاعة او بعدم القدرة على المعاصي واعلم ان بعضهم قال انه ليس معنى عصمة الانبياء عليهم السلام انهم لا يعصون
فان العصيان كذلك بل معنى قولنا الانبياء معصومون بمراد الله بانه من النصوص السمعية فهذا المحصل محل النزاع عند هذا العالم
وتساعد هذا الكلام ظاهر فان النصوص دالة على العصمة ويحتمل ان يكون المعنى بالعصمة النصوص **تنبيه** اعلم ان الناس
اختلفوا في الكبائر فمنهم من قال لا صغيرة اصلا بل الذنوب باسرها كبائر ومنهم من اعترف بانقسام الذنب الى صغيرة وكبيرة واختلفوا
بعد ذلك اختلافا اخر فقيل كل ما نهى الله تعالى عنه فهو كبيرة وقيل كل ما اوعد الله عليه فهو كبيرة وقال الشيخ ابو طالب المكي رحمة الله عليه
هي سبعة عشر اربعة في القلب وهي الشرك بالله والاصرار على معصيته والقنوط من رحمته والامن من مكره واربعة في اللسان
قذف المحصن وشهادة الزور والسحر واليمين الغموس وهي التي يبطل بها حقا او يثبت بها باطلا والسحر كل كلام يغير الانسان او شيئا
من اعضائه وثلاثة في البطن وهو اكل مال اليتيم ظلما واكل الربا وهو يعلم وشرب كل مسكر واثنان في الفرج وهو الزنا واللواط
واثنان في اليدين وهو القتل والسرقة وواحدة في الرجلين وهو الفرار من الزحف وواحدة في جميع الجسد وهو عقوق الوالدين هذا
ما قاله الشيخ ابو طالب المكي وقال الغزالي رحمه الله لا مطمع في معرفة الكبائر مع الحصر اذ لا يعرف ذلك الا بالسمع ولم يرد وقال صاحب
المعتمد الشيخ اما صغيرا وكبيرا فالصغير هو الذي لا يزيد عقابه على مدحه وثوابه والكبير هو ما لا يكون لفاعله ثواب اكبر من عقابه
ولا سيما قال المصنف من جوز عليهم عمدا اختلفوا فمنهم من قال لم يقع وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر هذا وان جاز عقلا

اختلفوا في الكبائر

وهل السمع منع من وقوعه قال بعضهم هذا النقل عن مخير فان الجواز لم ينقل احد بطلانه وهذا الذي ذكره هذا المعترض ليس من
فان السمع قد ورد بذلك وقال ايضا قول المصنف قد سبقت هذه المسالة في علم الكلام من هذا الكتاب سهو من المصنف فانها
ليس من هذا الكلام الكتاب في نسخة صحيحة اصلا فلا سهو من المصنف في هذا الموضع بل كان الواجب ان ينظر عذره في احد من
نسخ المحصول اعني النسخ فان وجد هذه اللفظة في جميعها او اكثرها امكن ان يحكم عليه بالسهو **قال المصنف رحمه الله**
المسئلة الثانية في ان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا الى اخرها **الشرح**
قال رحمه الله قال الشيخ ابو بكر بن فورك افعاله صلى الله عليه وسلم التي تجري مجرى القرب فيه مذاهب
احدها انها واجبة وثانيها انها مندوب اليها وثالثها الوقف وهو الصحيح والمراد بالافعال ما ليس بالواجب
ولا المجمل وبيان قال امام الحرمين المذاهب الثلاثة بالشرط المذكور وهو ان لا يكون بيانا لمجمل ولا من الافعال الجبلية ويعلم
انه على وجه القربة وقال كلام الشافعي رضي الله عنه يدل على مسلك اليه انه يدل على الاستحباب في حقنا وهو الذي
اختاره اذا علم فعله صلى الله عليه وسلم قصد القربة وقال صاحب المعتمد لا خلاف بين الامة في الاستدلال بفعل النبي
صلى الله عليه وسلم على الاحكام واختلفوا فقال قوم هي دالة بمجردها وقال قوم ليست بدالة الا اذا عرف الوجه الذي وقعت عليه
واختلف الاولون فقال بعضهم هي دالة بمجردها على الوجوب وقال اخرون على الندب وقال اخرون على الاباحة اما القائلون
بكونها ادلة باعتبار الوجه الثاني فانهم قالوا ان علم الطريقة التي اوقعها النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الفعل فقد علم كان ادى فعلته
فهو حجة في الاستدلال وان لم يعرف الطريقة فمن الناس من قال انه يكون فعله بيانا للمجمل والاحوال لا يكون فعله بيانا
للمجمل فان كان فعله بيانا للمجمل فهو كالمجمل دال على الوجوب او الاباحة او الندب وان لم يكن بيانا للمجمل فهو كذلك لا يدل
على شيء حتى نعرف الوجه الذي اوقعه عليه فان اوقعه على الوجوب دل على الوجوب اي وجب مثله علينا وان اوقعه على الندب
دل على ندبه لنا وان اوقعه مستبيحا دل على اباحته لنا واختار ابو الحسين في المعتمد انا اذا علمنا انه صلى الله عليه وسلم فعل فعلا
على سبيل الوجوب كنا متعبدين ان نفعله على وجه الوجوب واذا فعل فعلا على سبيل النفل كنا متعبدين بالتنفل به وان علمنا
انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته لنا فعله صلى الله عليه وسلم لا بد وان يتمثل سوا كانت معرفته لنا او لم تكن
ونعني به وجه الوجوب او الندب او الاباحة وما ذكره حسن فيما اذا علم وجهه واما اذا لم يعلم فقد تقدم وقال صاحب الابانة
اختلف الناس في افعاله صلى الله عليه وسلم فمنهم من قال قال القاضي انه يجب اتباعه فيها بالعقل والجمهور على خلاف ذلك ثم
اختلف الذين قالوا لا يجب اتباعه بالعقل في انه هل ورد سمع يدل على وجوب اتباعه ام لا فذهب اصحابنا وكثير من اصحاب
مالك الى انه ورد وجمهور الاصوليين من اصحاب الشافعي الى انه غير واجب اتباعه في فعله الا ان يقترن به دليل منفصل
قال ابو الخطاب الحنبلي اذا فعل صلى الله عليه وسلم فعلا ولم يعلم وجوبه او عدم وجوبه عليه فعندي روايتان احداهما انه
يدل على الوجوب في حقنا والثانية انه يدل على الاستحباب واعلم ان المازري حكى قولا بالوجوب في الفعل المباح وعزاه مطلقا وقولا
اخر بالندب مطلقا في المباح وعزاه قال صاحب الاحكام فعل الرسول صلى الله عليه وسلم اذا لم يكن من الافعال الجبلية ولا هو بيان
لمجمل فان ظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان فعله صلى الله عليه وسلم محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا
وابن سريج والاصطخري وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وصار الى انه للندب وقد نقل انه مذهب الشافعي رضي الله عنه
ضعفوا احتجاج امام الحرمين ومنهم من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك رضي الله عنه ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب الصيرفي والغزالي
وجماعة من المعتزلة واما اذا لم يقصد به قصد القربة فقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما اذا ظهر فيه قصد القربة غير ان القول
بالوجوب والندب ابعد مما ظهر فيه قصد القربة والوقف والاباحة اقرب وبعض من جوز المعاصي على الانبياء قال انه على
الحظر والمختار ان الفعل اذا لم يظهر انه قصد به بيان خطاب مجمل فان ظهر فيه قصد القربة الى الله تعالى دل في حقه صلى الله عليه وسلم
على القدر المشترك من الواجب والندب وكذلك في حق امته وما لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب
والمندوب والمباح في حقه وحق امته قال ابن الحاجب ما كان من الجبلية مباح له ولامته كالقيام والقعود بالاتفاق وما كان
من خواصه فلا يشركه فيه امته اتفاقا وما علم انه بيان كما قال صلوا كما رأيتموني اصلي فهو معتبر اتفاقا وما سواه فان علمت صفته

فعل النبي صلى الله عليه بمجرده هل يدل على حكم في حقنا ام لا

وذلك بالمناسبة والدوران فيقول يدل على غلبة الاتباع ان اتباعه صلى الله عليه وسلم امر مطلوب والايجاب يفعل صالح لتحصيل
هذا المطلوب والحكم قد يناسب الايجاب اذا الكلام فيه فيغلب على الظن انه انما وجب ذلك للاتباع هذا المعنى موجود في سائر
انواع الاتباعات فيلزم وجوبها واما الدوران فظاهر فيتم عموما مقصودا وان لم يعم عموما لفظيا واما قوله ان كنتم تحبون الله
وجه التمسك به ان محبة الله ملزومة للاتباع النبوي والمحبة الملزومة واجبة فلازمها وهو اتباعه صلى الله عليه وسلم واجب اما
ان محبة الله ملزومة لاتباعه صلى الله عليه وسلم وذلك لان كلمة ان للشرط ومن شانها ان تجعل الداخلة عليه ملزوما للجزاء
فيلزم كون محبة الله تعالى ملزومة لاتباعه صلى الله عليه وسلم ومحبة الله تعالى واجبة اجماعا ولازم الواجب واجب وانما قلنا ان
لازم الواجب واجب لانه لو لم يكن واجبا كان جائز الترك ويجوز ترك الملزوم فيجوز ترك الملزوم قطعا وذلك لاستحالة وجود الملزوم
بدون لازمه والسؤال على هذا الوجه مع الجواب عنه كما مر **تنبيه** ان محبتنا لله تعالى عبارة عن ميل النفس الناطقة
الى الله عند تنبيهها او ميل كما هو محل القبول والاثار من الحسد ومحبة الله للعبد عبارة اما عن ارادة ايصال الخيرات الى
العباد المخصوصين على راي او هي عبارة عن ايصال الخيرات اليهم ودفع الشرور عنهم وبالجملة ان يعاملهم معاملة المحب لمحبوبه ... اما بباب
صفات الافعال او صفات الافعال واختلف الناس في امكان حصول محبة للبشر فالذي ذهب اليه جمهور المحصلين امكانها ودليل
امكانها ان المحبة تابعة لادراك الجمال الحاصل للمحسوس او المعقول اما تعلق المحبة بالجمال المحسوس فظاهر واما تعلقها بالجميل
المعقول فلانا نحب ارباب الفضائل وان لم تكن صورهم حسنة بل تكون قبيحة ولها اسباب اخرى لا يحتمل التطويل بذكرها في علم
الاصول والسؤال على قوله فاتبعوني مع الجواب كما مر وباقي الكلام واضح قوله في الجواب عن الوجه الاول ان المخالفة
في الموضوع عبارة عن ولكن الموضوع نقلها الى عدم الاتيان بمثل فعل الغير اذا كان واجبا فيه بحث وهو ان لقائل ان يقول ليس الامر
كذلك اما اولا فلانه يلزم النقل وهو على خلاف الاصل واما ثانيا فلانه يستلزم ما ذكر اما الاشتراك او المجاز وهما على
خلاف الاصل واعلم ان هذا البحث لا يتعدى به جواب المصنف عن هذا الوجه فانه ذكر اجوبة متعددة عنها فلم يتعين الذي
اوردنا عليه الاشكال جوابا عن هذا الوجه اما قوله المخالفة عبارة عن عدم الاتيان بمثل فعله اذا كان الاتيان به واجبا فدليله
قصل الخاص وقد ذكرنا هذا في تعريف الالفاظ المستعملة في هذا الباب واما قوله فاذا اثبتنا هذا يقال لزم الدور والدليل
على لزوم الدور وذلك لان المخالفة لما كانت عبارة عن ترك مثل فعله صلى الله عليه وسلم اذا كان ذلك الفعل واجبا عليه فتوقف
تحقق فعله صلى الله عليه وسلم على وجوبه علينا ويتوقف وجوبه علينا على المخالفة وذلك دور وباطل اما قوله يشترط المساواة في الكيفية
بالطواف بالكيفية الوجوب والندب والاباحة اما قوله الطاعة هي الاتيان بالمامور او بالمامور لا بد من اعتبار ذلك فاتبعه
ما ذكر فيقول الطاعة في الاوامر تصدق على من اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به وفي المتاسي على ما ذكر فانه عبارة
لمعنى ان المسمى على الوجه المذكور يسمى مطيعا وكذلك المؤتمر الممتثل فالطاعة عندنا عبارة عن موافقة الامر او النهي على
الوجه المذكور والمامور عندنا هو متعلق الطلب والطلب مغاير للارادة عندنا وعند المعتزلة الطلب هو الارادة فكل مامور
مطلوب والطلب هو الارادة عند المعتزلة وغيرها عند الاشاعرة وقد تقدم في كتاب الاوامر هذا الكلام مبسوطا والجواب
عن الاجماع هو انا لا نسلم انهم فعلوا شيئا على سبيل الوجوب مستدلين على وجوبه بمجرد فعله من غير علم بكيفيته وما ذكروه ليس
دليلا على هذا وبه يندفع جميع ما استدلوا به على الاجماع بعد تسليم ان هذه المسئلة ظنية واذا تامل بحرر المنع الناظر الذي
ذكرناه علم انه يندفع ما ذكر من دعوى الاجماع والجواب عما احتجوا به من الاجماع منع الاجماع ويقول انهم فعلوا شيئا على
سبيل الندب بمجرد فعله صلى الله عليه وسلم فيحتاج المدعي ان يعلم انهم علموا انهم السبب على وجه الندب واستدلالهم على ندبه ...
فعله صلى الله عليه وسلم والمقام الثاني ممنوع ولانسلم انهم علموا على الفعل وباقي الكلام ظاهر غني عن الشرح **تنبيه** قبل انه
صلى الله عليه وسلم انما خلع الخاتم لانه حرم لبسه لانه كان من الذهب محرم من ملك حاله واعلم ان اقرب المذاهب ما اختاره
امام الحرمين وهو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه والله اعلم بالصواب **قال المصنف رحمه الله المسئلة**
الثالثة قال جماهير الفقهاء والمعتزلة التاسي واجب معناه انا اذا علمنا ان الرسول صلى الله عليه وسلم فعل فعلا على وجه الوجوب
كنا متعبدين ان نفعله على وجه الوجوب الى اخرها **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان ابا الحسين البصري قال في المعتمد اما اذا علمنا

ادعيه فالجمهور ان ابنته مسئله وقال ابو علي بن خلاد في العبادات خاصة وقيل كما لم يعلم وان لم يعلم فاربعة اقوال الوجوب
الندب او الاباحة او الوقف قال ابن برهان يجوز التاسي برسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع افعاله الا ما دل الدليل انه من
خواصه وقال ابو علي بن خلاد يجوز التاسي به الا في الفعل الذي ظهر اختصاصه كالنكاح فان التاسي به عنه يمكن ولا يجوز
وقال ايضا التاسي به صلى الله عليه وسلم هل واجب بالسمع ام لا فيه خلاف وقال صاحب المعتمد وجوب التاسي به صلى الله عليه وسلم
انما نعلم بالسمع دون العقل **تنبيه** اعلم انه لا بد من تفسير الفاظ تستعمل في هذا الباب فيقول التاسي به صلى الله عليه وسلم
قد يكون في فعله وقد يكون في تركه اما التاسي به في الفعل فهو ان نفعل صورة ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل ذلك واما
في الترك فهو ان نترك مثل الذي ترك على الوجه الذي ترك لاجل انه ترك وانما شرطنا ان يكون صورة الفعل واحدة لانه
صلى الله عليه وسلم لو صام وصلينا لم نكن متاسين به واما الوجه الذي يقع عليه الفعل فهو الاغراض والنيات وكل ما عرفنا انه
عرض في الفعل اعتبرناه ويدخل في ذلك نية الوجوب والنفل الا ترى انه لو صام واجبا فتطوعنا بالصوم لم نكن متاسين به واذا لم
يكن له في الفعل غرض مخصوص لم يجب اعتباره لانه لو ازال النجاسة لاجل الصلاة لم يجب علينا اذا تاسينا به في ازالتها ان ننوي به ذلك
وقد يدخل المكان وفصل الزمان في الاغراض وقد لا يدخلان فيه فمتى علمنا غرضين اعتبرناهما والا لم يعتبر اتصال الاوقات
بعرفة وصوم شهر رمضان وصلاة الجمعة مثال الثاني ان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم بشاة في زمن مخصوص فانا نكون متاسين به
اذا تصدقنا في غير ذلك الزمان والمكان وبالدليل وانما شرطنا ان نفعلها لانه فعله النبي صلى الله عليه وسلم لاجل انه فعله لانه
صلى الله عليه وسلم لو صلى وصلى رجلان احدهما لاجل صلاته لاجل انه صلى يوصف كل واحد منهما بانه متاس بالنبي صلى الله عليه وسلم ولا يوصف
كل واحد منهما انه متاس بالاخر والتاسي في الترك هو ان يترك الفعل لاجل انه تركه وذكر ابو عبد الله البصري انه لا يعتبر في التاسي المكان
الذي وقع فيه الفعل الا ان يدل دليل على اعتباره وقال القاضي عبد الجبار ان اعتبار الزمان والمكان يمنع من التاسي لفوات
الزمان ولانه لا يمكن اجتماع شخصين في مكان واحد في زمن واحد وهذا انما يمنع من اعتبار زمن معين ولا يمنع من اعتبار مثله
فالواجب اعتبار الزمان والمكان حسب الامكان وقال القاضي عبد الجبار ان قصر الزمان وطوله لا ينضبط وليس كذلك فالواجب اعتباره
حسب الامكان اذا علم دخوله في الغرض واتباع النبي صلى الله عليه وسلم هو المصير الى ما فعلناه به على الوجه الذي تعبدنا به
وقد يكون ذلك في الفعل والترك والقول والاتباع في القول هو المصير الى مقتضاه واما الموافقة فقد تكون في المذهب وقد
تكون في الفعل فالموافقة في المذهب هو المشاركة فيما حصلت الموافقة فيه واما الموافقة في الفعل فهي المشاركة في صورته ووجهه
واما المخالفة فقد تكون في الفعل وقد تكون في القول اما المخالفة في القول فهو العدول عما اقتضاه القول واما المخالفة
في الفعل فهو العدول عن امتثال فعله اذا وجب امتثال فعله وان لم يجب فلا ولهذا لا يقال للحائض التاركة للصلاة انها
خالفت واعلم ان تفاسير هذه الالفاظ على الوجه الذي ذكرناه نص عليه صاحب المعتمد **تنبيه** اعلم ان المذاهب التي نقلها
المصنف نقلها غير الامام نقلا عن مالك فان المالكية ذكروا ان مذهب مالك هو الوجوب واعلم ان الدليل الذي ذكره المصنف
ضعيف وذلك لان ما ذكره يقتضي الوقف المذكور نظرا الى نفس كونه فعلا ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في ان الادلة
السمعية هل تدل على حكم يرجع اليه اذا علم ان الفعل الذي باشره صلى الله عليه وسلم ليس من خواصه ويخرج بالقيد الاخر احتمال كونه
من خواصه فاذن لم يدل على محل النزاع فيما ذكر لا احتجاج فيه ولا الخلاف فان نفس الفعل النبوي هل انتصب دليلا على الوجوب
والندب والاباحة لانه من خواصه وحمل الفعل على الوجوب ضعيف ولكن لا بد من السمع عليها يحمل تقريرها فيقول دلالة الوجه
الثاني ماخوذه من قوله تعالى لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان هذا النمط من الكلام انما يذكر للتهديد والوعيد فيدل على وجوب
التاسي به لا يقال لفظ اسوة مذكور منكر ولا عموم فيها فلا يدل على ان مجرد فعله انتصب دليلا على وجوب مثله على امته على
الاطلاق بل ان دل دل على وجوب مرة فان النكرة في سياق الاثبات لا تدل الا على ذلك واما الوجه الثالث فيقرر
ان يقال قوله تعالى فاتبعوه امر باتباعه صلى الله عليه وسلم فيجب اتباعه لان الامر للوجوب لا يقال هو مطلق في سياق الاثبات
فيلزم وجوب مجرد الاتباع فيحمله على التوحيد او غيره من باب العقائد لانا نقول الجواب عن الاول انه لا يقال فلان اسوة لطائفة
الا اذا كان قدوة لهم مطلقا واما في امر واحد فلا وعن الثاني انه اذا وجب اتباع فانما وجب لكونه اتباعا للنبي صلى الله عليه وسلم

انه صلى الله عليه وسلم فعل فعلا على سبيل الوجوب فقد تعبدنا ان نفعله على سبيل الوجوب وان علمنا انه تنفل به كنا متعبدين بالتنفل
به وان علمنا انه فعله على وجه الاباحة كنا متعبدين باعتقاد اباحته وجاز لنا ان نفعله ونتركه وقال ابو علي بن خلاد انما نتعبد
بالتاسي به في العبادات دون غيرها كالمناكح وما اشبههما واختار التاسي به مطلقا على التفسير المذكور قال ابن برهان ليس ما دل
على سبيل ما فعله صلى الله عليه وسلم وقالت المعتزلة يجب التاسي به عقلا واعلم ان ابا الحسين ذكر في المعتمد انه لا يجوز ان يجب علينا
مثل ما فعله علينا قال ابن برهان يجوز التاسي برسول الله صلى الله عليه وسلم الا فيما خصه الدليل انه من خصائصه صلى الله عليه وسلم
وقال ابو علي ابن خلاد يجوز التاسي به الا في العمل الذي علم اختصاصه به كالمناكح فان التاسي به غير ممكن وحاصل هذا
في كتابه الموسوم بالوصول الى علم الاصول وظني ان نسبة هذا المذهب الى ابي علي بن خلاد سهو من الناسخ والحيلولة جواز
الاقتداء به مطلقا الا فيما علم انه من خصائصه وقال صاحب الاحكام اذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلا ولم يكن بيانا
لخطاب سابق ولا قام الدليل على انه من خصائصه وعلمت صفته من الوجوب او الندب او الاباحة فمعظم الائمة من الفقهاء
والمتكلمين على انا متعبدون بالتاسي به في فعله واجبا كان او مندوبا او مباحا ومنهم من منع ذلك مطلقا ومنهم من فصل
كابي علي بن خلاد فانه قال بالتاسي به في العبادات دون غيرها والمختار مذهب الجمهور قال ابن الحاجب ما كان من الجبلية كالقيام
والقعود والاكل والشرب فمباح له ولامته بالاتفاق وما ثبت له من خصائصه فلا نشترك معه بالاتفاق وما سواه ان [illegible]
انه بيان لقول الخصوص من سنته كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولو بقرينة مثل احوال الاطلاق
او عموم كالقطع من الكوع والغسل الى المرافق اعتبر اتفاقا وما سواه فان علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور ان امته
مثله وقال ابو علي بن خلاد في العبادات خاصة وقيل كما لم يعلم وما لا يعلم فاربعة الوجوب والندب والاباحة والوقف ونقل
ابو الخطاب الحنبلي مذهب الجمهور وقول ابي علي بن خلاد وفعل ما لم يعلم صفته الايجاب والاستحباب والوقف ونقل الاستحباب
عن اصحاب ابي حنيفة واعلم ان صاحب المعتمد اختار الوجوب وتمسك بما ذكره المصنف واورد على نفسه ما ذكره المصنف من كون
هذه الالفاظ المتمسك بها من العنوان مطلقة واجاب عنه بما ذكره المصنف ثم ان المصنف اختار [illegible] ونفيها بقوله ولقائل
ان يقول الدليل الاول يدل التاسي به مرة واحدة لانه مطلق ويمكن ان يرد على الدليل الثاني وما اورده المصنف والايراد صحيح
ولا جواب له والعمدة في المسئلة الاجماع واما قوله ترتيب الحكم على الاسم يشعر بالعلية فمعناه انه رتب الامر على الاتباع
فيلزم وجوب كل الاتباع بيان الاول انه رتب الامر على الاتباع اي امرتم وذلك يشعر انه انما امر لكونه اتباعا بيان الثاني
ظاهر والمقام للاولى ولا دليل عليه والمصنف اعتبر على المعترض [illegible] ان يمنع اولا [illegible] وبما ذكرنا [illegible] ما ذكره
المصنف من دعوى العموم في قوله فاتبعوه وليس من هذا الباب ترتيب الحكم على الاسم المشتق كقوله اكرم العالم واهن الجاهل
فان تلك الطريقة الصحيحة وهي اشعار الصيغة بان اكرام العالم لعلمه ولا [illegible] سلوك تلك الطريقة ههنا وان [illegible] الطريقة
ان يقال انما امر باكرام العالم لكونه [illegible] واعلم انه يمكن ان يقال قوله تعالى فاتبعوه امر باتباع النبي صلى الله عليه وسلم
فيكون اتباع النبي صلى الله عليه وسلم مامورا به لكونه نبيا لان ترتيب الحكم على الاسم المشتق يشعر بالعلية لان النبي اسم مشتق
ويلزم من ذلك ان يكون كل ما هو اتباع النبي او الرسول مامورا به فيجب سائر انواع الاتباعات وهذا التوجيه في المسالك
المشهور موافق لقوله اكرم العالم وهي طريقة جيدة يمكن تمشيتها ولا يرد عليها ما اورده المصنف على الاولى ويدل على
ان كل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم واجب الاجماع حجة الدليل **تنبيهان** الاول انه قوله في المحصول القسم الثاني في الفرع
على وجوب التاسي لا اول له فلم يسبقه في المحصول ذكر القسم الاول ولا ياتي بعده القسم الثالث كانه والله اعلم كان في نسخه ترتيب
الكلام في الافعال على اقسام الاول الكلام في الافعال فسقط عن كاتبه ذكر الاول اسما وذكر صاحب التحصيل التفريع ولم يذكر
القسم الثاني واما صاحب الحاصل فلم يذكر الاقسام بل ترتب الكلام في الافعال على مسائل **التنبيه الثاني** اعلم انه قال المصنف
في الطرق التي يعلم الوجوب وانهما ان يكون جزاء الشرط موجبا لفعل وجب بذلك وقوله وجب بذلك ليس بجيد بل الصواب ما وجب
بذلك وربما سقط ذلك من قلم الناسخ والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية** في الفعل اذا عارضه
معارض فعله صلى الله عليه وسلم اما ان يكون مثلا او فعلا الى اخره **قال رضي الله عنه** اعلم ان صاحب المعتمد قال اذا تعارض قوله وفعله

فعل اذا عارضه معارض

صلى الله عليه وسلم اذا تعارضا لم يخل اما ان يتعارضا من كل وجه او من وجه دون وجه فان تعارضا من كل وجه لم يخل اما ان يعلم تقدم
احدهما على الاخر او لا يعلم فان علم تقدم الفعل نحو ان يصلي النبي صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس ويعلم ان حكمه عين حكمه في ذلك ثم يقول
لا تصلوا بعد ذلك الصلاة الى بيت المقدس عن حالة فان ورد القول عقيب الفعل كان هو عليه السلم مخصوصا من ذلك القول ويجب ان يكون
القول ناسخا ولا الفرع والا لم يكن للقول فائدة ولا يجوز ان يكون متناولا له صلى الله عليه وسلم ويكون ناسخا للفعل عنه لانه
انما يكون ناسخا للفعل عنه اذا دل على وجوب استمرار مثله في المستقبل عليه ولو كان كذلك لما جاز ان يدلنا عقيبه على انه منسوخ
عنه لان ذلك نسخ للشيء قبل وقت فعله وان كان القول متراخيا عنه بعد ما حضر وقت الفعل مرة اخرى فانه ان كان القول متناولا اياه
كان ناسخا للفعل عنا وعنه وان كان متناولا له وحده كان ناسخا للفعل عنه وحده وان كان متناولا لنا فقط كان ناسخا عنا فقط وان
كان متقدما على فعله فقد اختار ما ذكره في المحصول من كونه طلبا للاحتياط واختار [illegible] اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر والتعلق
بالقول دون الفعل وهو بعينه اختيار صاحب المحصول واما اذا تعارض فعله وقوله صلى الله عليه وسلم من وجه دون وجه فمثاله
نهيه صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس
فذلك يحتمل ان يكون مباحا لكل احد في البيوت ويحتمل ان يكون خاصا به صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون نهيه صلى الله عليه وسلم عن
استقبال القبلة واستدبارها عاما في البيوت والصحاري ويحتمل ان يكون خاصا بالصحاري وقد اختلف الناس في ذلك من
[illegible] مذهب الشافعي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مخصوص بفعله وعند ابي الحسن الاشعري ينبغي ان يجري على اطلاقه
ويخص فعله به صلى الله عليه وسلم وعند القاضي عبد الجبار التوقف قال الغزالي لا يتصور تعارض الافعال لان الفعلين لا بد ان يتغايرا
[illegible] وقال الشيخ ابو اسحق اذا تعارض الفعل والقول فقيل القول اقوى وقيل الفعل اقوى وقيل هما سواء وقال ابن
العربي في محصوله اذا تعارضت افعال الرسول واقواله صلى الله عليه وسلم فقيل اقواله وقيل بعدم الماخذ التعارض وقال صاحب
الاحكام لا يجوز التعارض بين افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكون البعض منها ناسخا للبعض او مخصصا له لانهما اما ان يكونا
متماثلين كفعل صلاة الظهر [illegible] في مثل ذلك الوقت او في وقت اخر واما مختلفين فاما ان
يتصور اجتماعهما كالصوم والصلاة او لا يتصور اجتماعهما وما لا يتصور اجتماعهما اما ان لا يتناقض احكامهما كصلاة الظهر
والعصر او يتناقض كالصيام [illegible] واكل في مثل ذلك الوقت فان كان القسم الاول او الثاني او الثالث فلا تعارض وان
كان القسم الرابع فلا تعارض ايضا اذ امكن ان يكون الفعل واجبا في وقت وغير واجب في وقت فلا تعارض لعدم التنافي بخلاف
الاقوال فان هذا [illegible] الازمان في وقت اخر فلا يكون احدهما رافعا لحكم الاخر ولا مبطلا لحكمه اذ لا عموم للفعلين
[illegible] نعم ان دل الدليل على ان ما فعله صلى الله عليه وسلم يجب تكراره عليه في مثل ذلك الوقت او دل الدليل على لزوم التاسي
[illegible] في ذلك الوقت فاذا ترك الفعل في مثل ذلك الوقت [illegible] كالاكل مع الذكر للصوم والعزم عليه فان اكله يدل
على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم فقد انقضى التكرار ونسخ حكم وجد محال والله
[illegible] وان راى بعض الامة في مثل ذلك الوقت [illegible] واقره عليه ولم ينكر عليه مع القدرة على الانكار والذكر للصوم فان ذلك يدل على نسخ
حكم ذلك الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك المخبر او تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ولا
تخصيصه ولا يكون الا بمعنى ورد التعبد بمثله عن الرسول صلى الله عليه وسلم او عن واحد من الامة وذلك من باب المجمل وقال صاحب الاحكام
اذا تعارض فعل النبي صلى الله عليه وسلم وفعله فان لم يدل الدليل على تكرره في حقه ولا على تاسي الامة به فلا يخلو اما ان يكون خاصا
به او بنا او عاما له ولنا فان كان خاصا به فاما ان يعلم تقدم احدهما او يجهل التاريخ فان علم تقدم احدهما فاما ان يكون المتقدم
هو الفعل مثل ان يفعل فعلا في وقت ويقول بعده [illegible] لا يجوز لي في مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت
فلا تعارض بينهما لان القول لم يرفع حكما ما تقدم من الفعل الماضي ولا في المستقبل لان الفعل غير مقتض للتكرار على ما وقع به النص
وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل [illegible] وان كان المتقدم هو القول مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في الوقت الفلاني
ثم تلبس بضده في ذلك الوقت فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال قال ان الفعل ناسخ لحكم القول ومن لم يجوز ذلك
منع كون الفعل رافعا لحكم القول وقال لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل الا لمن يجوز المعاصي على النبي صلى الله عليه وسلم ولا

واما ان كان تركه خاصا بنا فلا تعارض ايضا لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واما ان كان قوله عاما لنا وله فان كان
الفعل هو المتقدم فلا معارضة ايضا اما بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم فلان فعله غير متعلق بنا وعلينا ما وقع به الغرض وان كان
القول هو المتقدم فالحكم في التعارض بين قوله وفعله بالنسبة اليه كما تقدم فيما اذا كان قوله خاصا ولا معارضة بالنسبة الينا
لعدم تواردهما فقوله وفعله علينا على ما وقع به الغرض هذا كله اذا لم يدل الدليل على فعله ولا على وجوب التاسي به واما اذا دل
الدليل على وجوب التاسي الامة به وعلى تكرر فعله او دل على تكرره في حقه دون تاسي الامة به او على وجوب تاسي الامة به دون
تكرره في حقه فان كان الاول فان كان قوله خاصا به فاما ان يعلم تقدم الفعل او القول او يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول
المتاخر يكون ناسخا لحكم الفعل في حقه في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان كان القول هو المتقدم فعله(?) يكون
ناسخا لحكم القول في حقه ان كان بعد التمكن من الامتثال او قبله على راي من يجوزه وموجبا للفعل على امته واما ان جهل التاريخ
فلا معارضة بين فعله وقوله اما بالنسبة الى الامة فلعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فمنهم من قال يجب
العمل بالاول ومنهم من قال بالعكس ومنهم من اوجب التوقف الى حين قيام دليل التاريخ والمختار انما هو العمل بالقول لوجوه
احدها ان القول يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل الحرام وذلك
مما يتوقف على الدلائل الغامضة وثانيها ان القول يدل على المحسوس والمعقول دون الفعل فانه لا دلالة له الا على المحسوس واما ان
كان قوله خاصا بنا دونه فاما ان يعلم تقدم الفعل او القول او يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا لحكمه في حقنا
دون وان كان القول هو المتقدم فالحكم في كون الفعل ناسخا لحكم القول في حقنا دون النبي صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه فيما اذا كان
القول خاصا به واما ان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف فيما اذا كان القول خاصا به والمختار انما العمل بالقول واما ان كان
القول عاما له ولنا فانهما ما تاخر نسخ حكم المتقدم في حقه وحقنا على التفصيل المتقدم في التعقيب والتراخي وان جهل التاريخ فالخلاف
كالخلاف والمختار كالمختار وهذا كله فيما اذا دل الدليل على تكرر الفعل في حقه وعلى تاسي الامة به واما اذا دل الدليل على
تكرره في حقه دون تاسي الامة به واما اذا فالقول ان كان خاصا بالامة فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما وان كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم
او هو عام له وللامة فالتعارض بين القول والفعل انما يحصل بالنسبة اليه دون امته لعدم قيام الدليل على تاسي الامة به في فعله والحكم
الحكم سوا تقدم الفعل وتاخر او جهل التاريخ واما ان دل الدليل على تاسي الامة به في فعله دون تكرره في حقه فالقول
ان كان خاصا به فان كان متاخرا عن الفعل فلا معارضة لا في حقه ولا في حق امته وان كان متقدما فالفعل المتاخر عنه يكون
ناسخا لحكم القول في حقه على التفصيل المذكور دون امته وان جهل التاريخ فالخلاف على ما تقدم وان كان القول خاصا بامته
فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة اليه صلى الله عليه وانما تحصل المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الامة فايهما كان متاخرا
فهو الناسخ وان جهل التاريخ فالخلاف على ما سبق وكذا المختار وان كان القول عاما له وللامة فان تقدم الفعل فالقول المتاخر
لا معارضة بينه وبين الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الامة وان تقدم القول فالفعل ناسخ
لحكم القول في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي حق الامة وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار هذا ما قاله صاحب
الاحكام وهو كلام صحيح لا غبار عليه واذ قد احطت علما بذلك فنحن نشرح كلام الامام ببيان الاقسام اولا ثم نذكر
بيان احكام تلك الاقسام مع الدليل الدال على صحة تلك الاحكام فنقول فعل الرسول صلى الله عليه وسلم اذا عارضه معارض
منسوب اليه صلى الله عليه وسلم فذلك المعارض اما ان يكون قوله او فعله صلى الله عليه وسلم القسم الاول ان يكون هو القول فلا يخلو
اما ان يعلم تقدم القول او تقدم الفعل او يجهل التاريخ اما اذا علم تقدم القول وتاخر الفعل المعارض له فذلك الفعل اما
ان يكون عقيب القول او متراخيا عنه اما اذا كان عقيبه فالقول المتقدم على فعله اما ان يختص به او يختص بالامة او لا يختص بواحد
منهما بل يكون عاما فيهما وان كان الفعل متراخيا عن القول فذلك اما ان يختص به صلى الله عليه وسلم او يختص بالامة او لا يختص
بواحد منهما بل هو عام فيهما هذا اذا علم تقدم القول على الفعل وعلم ذلك واما اذا علم تقدم الفعل على القول فذلك القول
المتاخر اما ان يكون حاصلا عقيبه او متراخيا عنه فان كان حاصلا عقيبه فذلك القول المتاخر اما ان يختص به صلى الله عليه وسلم او يختص
بالامة او لا يختص بواحد منهما بل يكون عاما فيهما فجملة الاقسام اثنا عشر القسم الاول القول المتقدم على فعله صلى الله عليه وسلم ان

وفعله عقيب القول والقول يختص به الثاني القول المتقدم على فعله والفعل عقيبه والقول يختص بالامة الثالث
القول المتقدم على فعله صلى الله عليه وسلم وهو عقيبه ولا يختص بواحد منهما بل يكون هو عام فيهما الرابع القول
المتقدم على الفعل والفعل متراخ عن القول والقول يختص به صلى الله عليه وسلم الخامس القول المتقدم على فعله صلى الله
عليه وسلم وفعله متراخ عن القول والقول يختص بالامة السادس القول المتقدم على فعله صلى الله عليه وسلم والفعل
متراخ عنه والقول لا يختص بواحد منهما بل هو عام فيهما القسم السابع الفعل المتقدم على القول والقول عقيبه وهو
يختص به صلى الله عليه وسلم الثامن الفعل المتقدم على القول المعقب وهو يختص بالامة التاسع الفعل المتقدم على القول المتعقب
ولا يختص بواحد منهما بل هو عام فيهما العاشر الفعل المتقدم وهو متراخ عن القول ويختص به صلى الله عليه وسلم الحادي عشر الفعل
المتقدم على القول وهو متراخ عنه ويختص بالامة الثاني عشر الفعل المتقدم على القول وهو متراخ عنه ولا يختص بواحد منهما
بل هو عام فيهما فهذه هي الاقسام مفصلة واما احكام هذه الاقسام فنقول حكم القسم الاول وهو القول المتقدم على الفعل والفعل
عقيبه والقول يختص به صلى الله عليه وسلم ان لا يثبت حكم القول في حقه صلى الله عليه وسلم اذ لو ثبت يلزم ان يكون تاركا للواجب ولا يجوز
ذلك عليه الا اذا جوزنا الذنب عليه وسماه المصنف نسخا وخرجه على جواز نسخ الشي قبل فعله واعترض عليه بان شرط النسخ التراخي
على ما سياتي وهذا الشرط مفقود ههنا وجوابه ان نقول المراد بالنسخ ههنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه صلى الله
عليه وسلم من غير مراعاة المصطلح عليه في باب النسخ او نقول انما احتجنا الى التراخي في باب النسخ من يقصد الحكم بصفة او شرط او استثناء
يشترط في المخرج ان لا يمكن مع الحكم الثابت ما خرج عن بعض الازمنة وذلك اعم ان يكون واردا عقيبه او متراخيا عنه او نقول هذا
القسم داخل في القسم غير داخل في الوجود وحكم القسم الثاني وهو ان يكون القول مختصا بالامة والتلبس يصل بمقتضى القول عقيبه
ان لا تعارض بينهما لانه دليلان يتعارضا اما كون القول دليلا عاما في الغرض واما فعله صلى الله عليه وسلم فلانا نعلم وجوب التاسي به والعمل
بهما من كل وجه محال وتركهما من كل وجه لا يجوز فوجب الجمع بينهما وهو الصرف الى القول فيه يحصل العمل بكل واحد منهما اما القول فظاهر
واما الفعل فلان نعمله في حقه لاستحالة رفع الواقع وحكم القسم الثالث وهو ان يكون المتقدم يعمهما وفعله صلى الله عليه وسلم
عقيبه وهو التلبس بفعله ان يكون صلى الله عليه وسلم مخصوصا عن هذا الخطاب ويدل على تخصيصه فعله صلى الله عليه وسلم وهو التلبس
بالفعل واما حكم القسم الرابع والخامس والسادس فهو النسخ وذلك بين تعارضا في حقه وذلك ظاهر وسيأتي ان العمل بالقول المتقدم
في ورود بعد ذلك ما يعارضه يوجب القول بالنسخ لوجود حد النسخ فيهما واما حكم القسم السابع وهو ان يكون المتقدم هو الفعل والقول
العارض عقيبه وهو يختص به صلى الله عليه وسلم ان يكون صلى الله عليه وسلم مخصوصا عن ذلك العموم الدال على لزوم مثل فعله لكل مكلف
ومخصصه هو القول المعارض للفعل المختص به صلى الله عليه وسلم ووجهه انهما دليلان احدهما عام والاخر خاص تعارضا فيجب
المصير الى تخصيص العام بالخاص كما هو في باب العموم والخصوص واما حكم القسم الثامن وهو ان يكون الوارد عقيب الفعل المعارض له
المتناول لامته خاصة اختصاص حكم الفعل به صلى الله عليه وسلم دون امته ووجهه ان ادلة التاسي تقتضي لزوم مثل فعله لكل مكلف
في المستقبل وقد تلبس صلى الله عليه وسلم بصدد الفعل دل ذلك على خروجه عن تلك العمومات واما حكم القسم التاسع وهو ان يكون
الفعل متقدما والقول المعارض له عقيبه متناولا له ولامته فسقوط الفعل عنه وعنهم ولا يخصص بهما العموم الدليلين
وبيانه ان الدال على وجوب التاسي به صلى الله عليه وسلم عام والمعارض المانع من ... ادلة التاسي ايضا على الغرض فلا يبقى
التخصيص اصلا واما لا نسخ لان هذا القول المتاخر منعنا من لزوم تكرار الفعل في حقه وفي حقنا لان الكلام اذا دل على تكرار
هذا الفعل لا يمنع ولا يدل على نسخ ولا تخصيص وسقط مقتضى الدليل وهو المطلوب واما احكام اقسام الثلاثة فالناسخ
الحكم عاما هو نعارضه والدليل عليه انه قد ثبت وجوب المكرر في حقه صلى الله عليه وسلم ولزوم امثاله في المستقبل وورود القول
بعد ذلك يعارض الامرين جميعا وقد مضى زمان امكان الفعل وحصل التراخي بعد ذلك فهو النسخ سواء قلنا النسخ رفع او بيان
والقول المتاخر ناسخ سواء قلنا رافع او مبين **قال المصنف رحمه الله** القول في الفعل يراد في الدلالة واما بيانه
انه في الدلالة وذلك لوجهين الاول ان القول يدل بالوضع والفعل لا يدل بالوضع لان الافعال ما وضعت للدلالة على المعاني
بخلاف الاقوال فانها وضعت للدلالة على المعاني فالقول الموضوع مستغن في دلالته عن الفعل والفعل لا يستغني في دلالته

القول في الفعل ... في الدلالة

عن القول والنسخ والجواب على الحجاج الثاني انا نعلم ان القول متناول لنا بصيغته الموضوعة لنا واما الفعل فانا نجوز ان يتقدم ولا اشتراك
بصيغته اذ لا صيغة للفعل فلا يتناولنا بنفسه ولا بغيره لجواز ان يكون الفعل المتأخر بيانا له والمعنى بالتراخي في هذا الموضع
بطلوع الفاجر يدل على ذلك هو اشار المعتمد اذا جوزنا ان يكون الفعل قد تقدم جوزنا ان لا يكون متعديا الينا بنفسه ولا بغيره لان
الاولى ان يكون تابعا لما بعده ان يكون متناولا لنا ويسقط متناول القول لنا بصيغته فكان اولى قال المصنف رحمه الله

تخصيص بالحقيقة

التخصيص بالحقيقة انما الحق ما دل على ان ذلك الفعل لازم لغيره الى الغير الشرح قال رحمه الله لا يمكن الجمع بين هذا وبين ما تقدم
من ان الفعل دليل الوجوب واذا كان ذلك لا مستعرا من جهة الشارع لحقيقة التخصيص كسائر الادلة ولذلك الادلة النسخ وذلك اذا دل
على ان العموم مثبت في الازمان كلها ثم ورد بعد العلم بارادة العموم رفع ذلك الحكم عن بعض المكلفين فانه يكون نسخا لانه اذا علم ان
العموم مراد من قوله تعالى اقتلوا المشركين ثم رفع القتل عن بعضهم كان ذلك نسخا الا انا نقول انما يتيسر هذا الجمع اذا فرع المصنف
هذا التخصيص على ذلك القول وليس الامر كذلك فان ذلك القول مزيف عند المصنف بل انما فرع هذا التخصيص على مذهبه الذي

مسألة

اختاره فلا عسر تنبيه اعلم ان اطلاق القول المعارض للفعل بحسب تفصيله على وجه يحصل المعارضة بين القول والفعل
وذلك لان القول اما امر او نهي بمعنى الايجاب او الندب او الاباحة والمعارض لابد وان يكون موجبا مساويا للمعارض حرمة مرجحا
اعتبار المامأ بين موجبي المتعارضين حرمتا ويلزم مما ذكرنا المصير الى تعدد القول المعارض للفعل عشرون والحق في هذه
المسألة ما اختاره صاحب الاحكام ويحصل من نقل الائمة في هذه المسألة ومن ان يحصل الفعل النبوي معارض اقوال احدها
الطريقة التي نقلها الشيخ ابو الحق وثانيها ما نقله ابن العربي في محصوله وثالثها التفصيل الذي اختاره المصنف ورابعها
الذي اختاره صاحب الاحكام وهو الحق قال المصنف رحمه الله القسم الثالث في ان الرسول صلى الله عليه وسلم هل كان

ثم الثالث هل كان الرسول متعبدا بشرع من قبله

متعبدا بشرع من قبله الى اخرها الشرح قال رحمه الله قال الامام الحرمين في كتاب البرهان القول فيما كان عليه السلام عليه
من الشرايع قبل البعثة وهذا مما يجب فائدته الى ما يجرى مجرى التواريخ ولكن تماحد والوصول متقول ذهب المعتزلة الى انه
صلى الله عليه وسلم لم يكن على اتباع نبي ولكن كان على شريعة العقل في اجتناب القبائح واتيان المحاسن العقلية وذهب ذاهبون الى
انه كان على شريعة ابرهيم صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال انه صلى الله عليه وسلم كان على شريعة نوح عليه السلام وقيل كان على شريعة عيسى
عليهما السلام فانها اخر الشرايع قبل شريعة محمد صلى الله عليه وسلم وكان الخلق عامة مكلفين بها وهذا غير سديد لانه لم يثبت عندنا ان عيسى
عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وان شريعته عليه السلام كانت تدارست والشرائع اذا اندرست سقط التكليف بها ونحن نقطع
الماضي لم يكن صلى الله عليه وسلم على شريعة احد من الانبياء لا لما قاله المعتزلة بل لانه لو كان كذلك لظهر لا شتهر العرف ولكان
يتحدث به في زمانه وبعده والمختار عندنا ان ذلك الامر ملتبس بلا وجه لجزم القول فيه اثباتا ونفيا وما ذكره القاضي من العرف
تقضي بظهور دين ملة صلى الله عليه وسلم معارضة بانه لو لم يكن على دين اصلا لو كان ذلك ايضا واعتياد العادة قال صاحب الاحكام
اختلفوا في النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء عليهم السلام منهم من نفى ذلك كابي الحسين البصري
وغيره ومنهم من اثبته واختلف المثبتون فمنهم من نسبه الى شرع نوح عليه السلام ومنهم من نسبه الى شرع ابرهيم صلوات الله عليهم
ومنهم من نسبه الى موسى عليه السلام ومنهم من نسبه الى عيسى عليه السلام ومن الاصوليين من قضى بالجواز وتوقف في الوقوع كالغزالي والقاضي عبد الجبار
وغيرهما من المحققين وهو المختار واختلفوا في النبي صلى الله عليه وسلم وامته بعد البعث هل هم متعبدون بشرع من تقدم ونقل عن اصحاب
ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي وعن احمد في رواية انه صلى الله عليه وسلم متعبد بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي اليه لا من جهة
كتبهم المبدلة ونقل اربابها ومذهب الاشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك وهو المختار واما الادلة والاعتراضات فواضحة قوله كان صلى الله
عليه وسلم قبل البعثة يركب البهيمة وياكل اللحم ويطوف بالبيت نقرر ان هذه الاحكام مستفاد من الشرائع جوابه المنع وهذا الجواز ان
يكون طريقه عليه صلى الله عليه وسلم قبل النبوة العقل واما بطلان العدل بالحسن والقبح العقليين فلم يظهر بالبديهة ولا بالنظر القاطع
الرافع للاحتمال واما المسألة الثانية فقد نقل المصنف الخلاف في هذه المسألة على الوجه الذي نقله في المسألة وممن نقله
نقله المازري في المعلم وكذا القاضي عبد الوهاب في ملخصه والغزي صاحب الملخص بان من الناس من قال كان متعبدا بشريعة كل نبي بعثه
الا ما نسخ او اندرس ومذهب المالكية ان جمع الشرائع الماضية شرع لنا الا ما نسخ ولا نفرق بين شرع موسى وعيسى من الانبياء عليهم السلام

وقال ابو هـ

وقال ابو هاشم انه صلى الله عليه وسلم كان قبل النبوة متعبدا احدا من الانبياء وبعد النبوة بما صح عليه انه شرع من قبله ولذا انتبه

شبهات

صلى الله عليه وسلم شبهات تتعلق بالمسألة الاولى الاولى قال المصنف لا نسلم وصول تلك الوجوه بطريق يفيد العلم او الظن
وهذا هو المراد من زمان الفترة وهذا مع ذكر سنده واعترض بعضهم على هذا الكلام بان قال لم يكن الجاهلية دين شرع لا يعتقاد
الاجماع على ان من مات منهم قبل النبوة يكون في النار واهل الفترة لا نحكم بانهم من اهل النار لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فان قلت يعتمدون على الشرك لا على المشروع لعدم تعلمها في زمانهم نقلا بعد العلم او الظن قلت هذا لا يمكن وانما
يتأتى الا في المولد في العرب فانهم يتوهم ما جرت به العادة وهو عدم التكليف ويسقط هذا الكلام ظاهرا فانه اعترض على
[illegible] المنع على انه اعرف بانه انما انكر ذلك لكونه توهم عدم التكليف وهذا الوهم لم يدل عليه لفظ المصنف ولا قرينة من نص
[illegible] وتوهم فاسد واعترض ايضا على الملازمة الاولى بعد الا نسلم انه لو كان متعبدا بشرع من قبله لراجع اهل تلك الملة وهذا
فان يكون متعبدا بالفروع انضبطت له فيكون متعبدا بها لا بكل الشرائع الفرعية فلا يحتاج الى مراجعتهم واعترض
على الثانية بان قال لا نسلم انهم يفتخرون به ان لو حصل الشعور به ويعرف الملازمة الاولى فان نقول لو كان صلى الله عليه وسلم على
شرع احد من الانبياء لراجع اهل العلم باحكام تلك الشريعة او الكتب المتضمنة لتلك الاحكام فانه كان صلى الله عليه وسلم كان في
الاختفاء بطن لاحواله ولم يعدل الخصوم الكفار الائمة لعلى ضبطه وعدم استرساله قبل النبوة والعادة تقضي بان مثل هذا حاله
لا يخلو من ان يهتدى الى معرفة حال جاده من مظان العلم او الظن بها والجواب ان اعداءه كانوا يذكرون ما ليس بصورة منه
كنسبته الى السحر والكذب وكانوا مطلعين على سيرته وخصوصا احاديثه الكفار وكان بحقهل واسأله ولو كان الحال المذكور واقعا
لاطلعوا عليه لا قتضاء العادة على ذلك مع قوة حرصهم على القدح فيه وحيث لم يكن شيء من ذلك بطل ما وجه ومنع هذا المعترض
منع المصنف دعوى منع تلك الشريعة وهو منع للمنع وهو فاسد ولا حاصل للتردد في انه هل كان صلى الله عليه وسلم متعبدا بكل الانبياء

شبهات

او نتيجة لما انفصح صورة المسألة شبهات تتعلق بالمسألة الثانية اعلم ان محل الخلاف في هذه المسألة ان نعلم ان الحكم
العلاني في شرع من قبلنا ولم نعلم نحن في شرعنا بذلك الحكم وطريق علم النبي صلى الله عليه وسلم الوحي واخبار من اسلم ونقل الاعيان
العلم وهذا الطريق مشترك بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم او نقول لو علم انه من احكام من تقدم ولم نعلم الانتساخ فهو مشروع لنا
وهذه شرطية صادقة ولا ندعي الا ذلك والشرطية الصادقة لا يتوقف صدقها على وقوع المقدم اولا وقوعه واما لم يعلم الا
من كتبهم المنزلة ونقلهم الفاسد فلا نتعبد به اصلا وما ورد في شرعنا التعبد بمثل ما ورد في شرع من تقدم فالتعبد به واقع
لا لكونه في شرع من تقدم بل لورود شرعنا بمثله الثاني القواعد الكلية الفرعية لا يتصور اختلاف الانبياء عليهم السلام فيها
وذلك كايجاب اصل العبادة البدنية وان اختلفت كيفياته وذلك اشتركت الشرائع باصلها باسرها في شرعية ما يوجب حفظ
العقول والانفس والاموال والانساب والفروع بالكلية لا يختلف فيها الانبياء عليهم السلام والاختلاف واقع في الفروع
الجزئية الثالث قواعد العقائد المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وافعاله لا يختلف فيه الانبياء صلوات الله عليهم ومن نظائر المسألة
الاجارة فانها جائزة في شريعة شعيب عليه السلام لقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين الاية ومن نظائرها ما جاء في
قصة يوسف عليه السلام وانا به زعيم فانه يدل على شرعية الكفالة الاذان في شرعهم صلى الله عليه وسلم الرابع قول المصنف وهذا حقيقة
المسألة فيه نظر لانه يحتمل تنزيله على محل الخلاف الذي ذكرناه ودل عليه كلام غيره من الاصوليين ونص المراد بالاتيان بالطرق
المفيدة للعلم يكون حكم هذه الحادثة هل ثبت ولده المسلك الذي صح انه شرع من تقدم او النظر في الطرق المفيدة للعلم يكون هذا
المسلك من قواعد شرعنا بعد من تقدم وليس المراد به الرجوع الى قول اليهود ولا الى ما لا يعلم انه من احكام من تقدم الا بطريق
عن من نثق به واما قضية الرجم وطريق صحته للاحاد ولا تقدح في صحتها لكون ذلك كان في ابتداء الاسلام ولم يكن العوام اذ
دال الجواز ان يكون حكم لا دال العزام وما في الكلام في هذه المسألة دليلا وسؤالا وجوابا ظاهر ولا معنى لانفتاح الواضح

الناسخ والمنسوخ

والله اعلم بالصواب قال المصنف رحمه الله الكلام في الناسخ والمنسوخ وهو مرتب على اقسام الى قوله المسألة الثانية
الشرح قال رضي الله عنه اعلم انه جرت عادة الاصوليين ان يقدموا بيان المفهومات اللغوية على بيان المفهومات التي يحتج الاصوليون
اصول الفقه ليعلم بذلك ان احد المفهومين هل هو عين المفهوم الاخر او غيره واذا كان غيره فهل بينهما خصوص وعموم اهمال المعاني

ذلك بقول لفظ النسخ له مفهوم لغوي ومفهوم اصطلاحي اما المفهوم اللغوي فهو يلزم بيانه في هذه المسئلة واما الاصطلاحي ففي
المسئلة الثانية فنقول اختلف العلما فذهب المصنف وابو الحسين البصري وغيرهما الى انه حقيقة في الازالة وهي الاعدام وذهب القفال
من اصحاب الشافعي رضي الله عنه الى انه حقيقة في النقل وذهب القاضي والغزالي الى انه مشترك بينهما ونقلها صاحب الاحكام وابن الحاجب
[illegible] الى اربابها واختار المصنف انها الازالة قال لنا انه يقال نسخت الشمس الظل [illegible] وانه لم نتوهم انتقال الظل
من مكان الى مكان وكذلك يقال نسخت الريح اثار القوم اذا ازالتها والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان حقيقة في الازالة
لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك فان قيل لا نسلم انه يقال نسخت الشمس او الريح اثار القوم على سبيل الحقيقة والاصل في
الكلام وان كان هو الحقيقة ولكن البرهان دال على انه لا مؤثر الا الله تعالى فيمنع منه ثم نقول ما ذكرت معارض بالمثل وبيانه
انه استعمل النسخ في النقل والتحويل والاصل في الاستعمال الحقيقة بيان الاول تناسخ المواريث والمناسخات وتناسخ الارواح
واي العالم فيه بيان الثاني [illegible] ذكرت والجواب عن الاول من وجهين الاول انا نسلم ان الله هو المؤثر وذلك تجعلهما مؤثرين ونسب الاثر
الى الله تعالى والى الشمس ولا استحالة في ذلك وحاصله يعود الى تسليم الثاني بهذا المعنى ومنع ما نفيه بسبب [illegible]
الى احدهما [illegible] نسبته الى الاخر وما ذكره منع وسنده ولا يشترط في سند المنع ان يكون مذهبا للمانع والجواب الثاني
انا تمسكنا باستعمالهم لفظ النسخ في النقل ولا حاجة بنا الى ان هذا الاسناد صحيح فدليلنا تم سواء كان الاسناد خطا
او صوابا وهذا معنى قول المصنف هب ان اهل اللغة اخطاوا في الاسناد فلا استدلال به لكن لا استدلال الا بالاستعمال
المذكور وتوهم بعضهم ان هذا اشارة لتخطئة اهل اللغة في هذا الاسناد وليس اختيار المصنف ولا يدل لفظ المصنف
على ما توهمه والجواب عن المثل انا نقول اذا تعارضا فالحمل على ما ذكرناه اولى لانه اعم وذلك لانه اذا وجد النقل حدث
الازالة لانه لا بد من وجود صفة وعدم اخرى لانه اذا انتقل فقد زال ذلك الكون الخاص في ذلك المحل ووجد عقيبه
كون اخر في محل اخر فاذن النقل يستلزم عدم صفة ووجود اخرى ولا كذلك الازالة التي هي الاعدام فانه قد تحصل
بدون وجود صفة عقيبه فالازالة اعم من النقل وحمل اللفظ على الاعم اولى لانه اشمل على الفائدة وفيه نظر لانه
يعارضه ان حمله على الاخص اولى لانه اتم وقد ذكر المصنف ذلك في غير هذا الموضع **تنبيهات** الاول
اعلم انه يوجد في بعض نسخ المحصول نسبة القول بان النسخ هو التحويل الى الفقها وفي بعضها الى القفال وفي التحصيل نسبه
الى الفقها وفي الحاصل الى القفال والظن ان الكل صحيح فان القفال ومن تابعه من الفقها الثاني انا قد قال الثاني ان النسخ
قولنا نسخت الكتاب من نسخة فلان ليس من باب النقل والتحويل نبه عليه صاحب المعتمد وقال فان المكتوب لم ينقل الى الصحيفة
بل نسبه المنقول الثالث تناسخ القرون ليس من باب النقل فانه لم ينقلوا اعيانهم بل من باب مجاز التشبيه فلا تمسك بهذين
المثالين في الحقيقة لاحتمال المجاز في ذلك **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة** في حد النسخ الى اخرها
الشرح قال رحمه الله اعلم ان الناسخ للدلالة الناسخة يوصف بانه ناسخ فيطلق على الباري تعالى انه ناسخ
ويوصف الحكم بانه ناسخ فيقال صوم رمضان ناسخ صوم عاشورا يعني ان وجوب الثاني ناسخ للاول ويوصف معتقد النسخ
بانه ناسخ ويوصف الطريق بانه ناسخ مثال الطريق ما يقال القران ناسخ للسنة واختلف العلما في حد الطريق الناسخ
ومنشا الاختلاف تارة من اختلافهم في ان النسخ رفع او بيان وتارة اخرى غير ذلك ونقل المصنف الحد الذي ذكره القاضي منا
واختاره الغزالي ودفعه [illegible] ولا بد [illegible] من تقديم مقدمات قبل الخوض في تحقيق معنى النسخ
الاولى انه لا بد في النسخ من امور احدها الناسخ وهو مطلق على الله حقيقة وعلى غيره على ما سبق وثانيها النسخ اما بمعنى الرفع
او البيان ولا يكون من الله الا قولا او فعلا [illegible] وثالثها المنسوخ وهو المرتفع او المبين على الاختلاف ورابعها [illegible] بعد
تحقق ذلك الاخر [illegible] الارتفاع او [illegible] في ذلك المحل وهذه الامور تختلف العبارات بالدقة ويلزم من ذلك
اختلاف تعريفاتها قطعا فيختلف حدودها [illegible] انه لا بد وان يكون للحكم الشرعي على قول القائل بقدمه تعلقات
حادثة [illegible] بعدم تعلقه [illegible] ذلك لانا نعلم قطعا ان [illegible] وجود زيد وبعد وجوده وقبل بلوغه [illegible] التكليف
لم يكن الخطاب متعلقا تعلقا [illegible] واجب تعلقها بالفعل فانا نعلم قطعا ان الصلاة لم يكن

قبل ان يملك نصابا كاملا زكويا حال عليه الحول لم تكن الزكوة
واجبة قبل تكليفه ثم وجبت عليه ولذلك نعلم انه قبل [illegible] بالخيار ان [illegible] طلب الحكم الشرعي على الخطاب
واجبة عليه ثم وجبت عليه بعد تحقق هذه الاشيا وانت بعد ذلك بالخيار [illegible] والمتاخر في الاحكام واما من قال بحدوث الاحكام
المتعلق او على ذلك المتعلق او على المجموع وبهذا التحقيق يتصور المتقدم والمتاخر [illegible] الخطاب المتاخر يتعلق عن الخطاب
[illegible] فلا حاجة له الى تحقيق التعلقات الحادثة واذا ثبت الحادثة واذا ثبت يقول الخطاب المتاخر [illegible] وهذه حقائق المعاني
المتقدم يتعلقه المتاني في تعلقه للخطاب المتقدم هو الناسخ بشروط سنذكرها والمتقدم يتعلقه هو المنسوخ وهذه الالفاظ الدالة
[illegible] تصور المتقدم والمتاخر في الاحكام الشرعية [illegible] بعضهم على البعض وعرفنا بيان [illegible]
[illegible] والنسخ لفظا ومعنى وصح ما اورده
[illegible] قطعا واذا عرفت هذه المقدمات فقد عرفت الفرق بين الناسخ والمنسوخ والنسخ [illegible] الخطاب المتقدم هو الناسخ ولكن على احد
المصنف [illegible] الاول من الاسولة الخمسة وسوال الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب [illegible] المستلزم للارتفاع او البيان
[illegible] الناسخ على ما تقدم بيانه واما قوله النسخ هو نفس الارتفاع ليس كذلك بل هو الرفع [illegible] كذا يلزم ان يكون [illegible] الصدق
[illegible] الاسولة الا [illegible] الورود وتوجه عليه سوال [illegible] لفظ العدل [illegible] وذلك لانه اعتبر
[illegible] عليه وليس كذلك [illegible] قوله مع [illegible] لا يحتاج اليه ولا الى قوله على وجه لولاه لكان ثابتا [illegible] في الحد ما يدفع كلا واحدا
الاول [illegible] يقول تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وبما اذا ورد بعد الاول كلوا الى الليل وفي الحد ما يدفع كلا واحدا
[illegible] الدال على الارتفاع الحكم فانه معدوم في الصورتين وهي واتموا الصيام الى الليل وقوله كلوا بعد غروب الشمس واعلم
[illegible] صاحب الاحكام وصاحب [illegible] وهو [illegible] للجواب عن اسولة المصنف على حد النسخ للقاضي فليستطرد في صحة الاجوبة
[illegible] سرح الحد المذكور فنقول قال صاحب الاحكام النسخ هو عين الخطاب فان النسخ هو فعل الناسخ وهو خطابه وقال
لا نسلم ان فعل الرسول ناسخا وانما يكون كذلك ان لو كان للرسول ولايه وليس له ذلك بل الناسخ هو الله تعالى ومن نسخ الاجماع
[illegible] تصور الاجماع [illegible] وسنذكر السلم فالناسخ الذي استدل به المجمعون على الحكم لا اجماعهم والكل فاسد اما فعل
الخطاب الدال على الارتفاع هو عينه باطل قطعا وذلك لما بينا ان الناسخ والنسخ والمنسوخ [illegible] بالبديهة
والخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت كما سبق وهو لفظ دال فاستحال ان يكون عين النسخ واما قوله ليس فعل الرسول اذ ليس له
[illegible] صلى الله عليه وسلم ولاية النسخ فكلام فاسد جدا وذلك لان قوله الخطاب الدال على ارتفاع او لا [illegible] حد النسخ [illegible]
[illegible] سبق او الناسخ [illegible] بيانها ولا يصلح تعريفا التي منها الا الطريق [illegible] ضرورة اعتبار قيد اللفظ الدال فعله ولا يمكن
[illegible] على غيره وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم [illegible] ان يكون [illegible] دالا على النسخ وله صلى الله عليه وسلم ولاية جعل فعله دالا
كاسفا واما تعارض الاجماعين ونسخ احدهما الاخر فقد اجاب المصنف عنه فلا حاجة الى جواب صاحب الاحكام والاول منها منع
[illegible] واجاب [illegible] عن الاول ان الناسخ هو الله تعالى ونسخه هو قوله رفعت وهو خطابه والخطاب يسمى ناسخا كما يسمى [illegible]
الثاني ان فعله ليس بدليل الا بواسطة مقال او بقرينه حال والاول فاسد لما سبق والثاني كذلك لان قرينة [illegible]
خطاب واما الوارد [illegible] فعلى ما [illegible] الوعد والوعيد [illegible] ان الاشكالات التي اوردها المصنف على حد القاضي وارده ولا
جواب لجامع ما [illegible] عليه من الاشكال واعلم ان قوله انما يطلق على ارتفاع الحكم لشمول الامر والنهي فيه نظر وذلك لانه ان
اراد بالامر النفساني فلا حاجة الى ذلك لان الحكم قد سبق بيانه [illegible] وان اراد به اللساني فهو ليس بحكم شرعي [illegible]

قال المصنف رضي الله عنه الاقوى ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل على ان مثل الحكم الى اخره **الشرح قال** **رضي الله عنه** اعلم ان صاحب التحصيل اورد على الحد المذكور سوالين احدهما ان احكام الله قديمة ازلية ولا يتصور
فيها التجدد والانقضا كما [illegible] الاعراض فلا حاجة الى المثل وثانيهما انه ينتقض بالشرط والاستثنا الوارد
عقيبا بالحمل والجواب عن الاول ان الحكم وان [illegible] تعلقات حادثة [illegible] على ما بيناه ثم يقول ايجاب صوم
عاشورا على المكلفين في زمن متاخر عن الاول [illegible] الاشتراك في [illegible]
صوم عاشورا على المكلفين وهو المعنى بالمماثل ولم يختلف الا باختلاف المكلف وزمانه فاذا فسر المماثل بالاشتراك فيما
ذكرنا حصل المقصود وذلك لانه اذا ورد خطاب دال على رفع ايجاب صوم عاشورا عن مكلفي زمان بعد الاول صدق ان المرتفع

الاقوى ان يقال طريق شرعي [illegible]

او المس فانه هو مثل الاول ويكون المتجدد والمنصرم التعلق لا ذات الحكم القديم وعلى هذا الاشكال وعن الحكم المتعلق
بتكليف الزمن الاول لا يرتفع عن تكليف الزمن الثاني لانه انما يرتفع ما كان من التعلق والتعلق بتكليف ذلك الزمان ليس
عن التعلق بتكليف هذا الزمان بل مثله ولهذا ذكر لفظ المثل والثاني بتفسير التراخي بغير المتصل ولا يرد ايجاب دائما
اذا كان مراده الدوام فانه ما ادعى ان كل حكم قابل للنسخ ويرد على الحد شيء بعينه لم ينسخ كذبح اسحق عليه
يلزم ان يراد به شيء آخر وهو ما نقل عنه او مثله لوضع جواز نسخه **تنبيهات** اعلم ان المراد بالخطاب
المذكور في الحد الكلام في اللوح المحفوظ قال الغزالي في المستصفى يجوز ان يسمع الله سبحانه جبريل الناسخ والمنسوخ
في وقت واحد فانه غير مكلف بالنص وسلمنا على التراخي انه قال في التخصيص ان المعموم وان علم انه يجب
لا يجوز التخصيص به وههنا يجوز النسخ به وهو اقوى من التخصيص ولكن التخصيص به صار بطريق الاول بالاسم
والجواب ان ذلك احسانه ولم يرجع عليه ههنا وانما يرجع ههنا على مذهب الجمهور القائل انه في تعارض قوله وفعله
صلى الله عليه وسلم ان فعله يرد عقيب قوله المخصص بنا ولم يرد الفعل بنا في ذلك القول ان الفعل ناسخ مع تراخيه والجواب
انه يحمل التراخي على عدم الاتصال بالقول اتصال الغاية في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ويحمل النسخ على غير
المصطلح قال بعضهم قوله ويخرج عليه الامة على احد القولين لانه ليس بطريق شرعي على هذا التفسير بل الاجماع السابق
طريق شرعي والاجماع اللاحق ايضا طريق شرعي فقولكم بهذا التفسير لا يتجه قوله الناسخ يدل على ان مسألة الحكم [illegible]
بعد ذلك قلنا كلام الله تعالى واجب الوجود قديم ازلي قائم بذاته والانتقال انما يتصور في الاعراض المكيفة وايضا في
كلام الله وصفاته فلا وهذا ما قاله وهو فاسد اما الاول فلان الطريق الشرعي المعتبر بالقدر المشترك من القول
والفعل الصادرين عن الله ورسوله لا يصدق على الاجماع واما الثاني وذلك لما حققناه من المناسبة وبينا ان المرتفع
من الحكم الشرعي ليس عين الثابت اولا وذلك لان عين الحكم الثابت قبل النسخ هو الخطاب المتعلق بتكليف زمن الاول وذلك
الخطاب المتعلق بعينه زال تعلقه باولئك باعيانهم بموتهم قطعا والخطاب المتعلق بتكليف الزمن اللاحق يستحيل ان يكون عين
ذلك المرتفع الزائل بل هو مثله فاذا فهم ذلك فلا يقولوا الخطاب المتعلق بالمكلف المعين تعلقا بالفعل ليس هو عين الخطاب المعين
المتعلق بمكلف آخر والدليل عليه امكان تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر ووجود احدهما مع عدم الآخر وهذا برهان
قاطع على انه ليس احدهما هو عين الآخر واذا لم يكن عينه كان غيره قطعا واذا قرع سمعك ان كلام الله واحد فاعلم ان
امام الحرمين منع ذلك وبتقدير تسليمه فلا بد من تعلقات مختلفة عارضة لذلك الواحد بها يصير امرا ونهيا وخبرا وتتعدد
بها وتتحد بالتعلقات فالحكم المأخوذ معه تعلقه الخاص مغاير لحكم مأخوذ معه تعلق آخر سواء كان التعلق وجوديا او عدميا
هذا ما يتعلق بهذا التعريف قال امام الحرمين النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وهو ضعيف لانه
لان اللفظ ليس هو النسخ بل دال ولا يطرد لبطلانه بلفظ العدل نسخ كذا او لا ينعكس لانه يخرج عنه فعله عليه السلام من الشروط
ما انتفاء النسخ وانتفاء الشرط هو النسخ فكانه قال النسخ هو اللفظ الدال على النسخ وقال الفقهاء هو النص الدال على انتهاء
امد الحكم الشرعي مع التاخر عن وروده وهو باطل بالادلة الواردة على الامام هذا نقل ابن الحاجب عن الفقهاء وامام
الحرمين نقل عن الفقهاء اللفظ الدال على امد الحكم الشرعي قال الامام اذا ثبت ان الحكم الشرعي يرد بالتنصيص عليه
لا يحدد ورود النسخ وقال ابو الحسين البصري الطريقة ان يقال قول صادر من الله تعالى او منقول عن رسوله صلى الله عليه وسلم
من فعل او قول بعد ازالة مثل الحكم الثابت بنص وارد من الله او منقول او فعل صادر عن رسوله صلى الله عليه وسلم
مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ويرد عليه [illegible] احسا [illegible] الى قوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
لان قوله بعد ازالة مثل الحكم يدفع ذلك وقال صاحب الاحكام النسخ خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم
خطاب شرعي سابق وهو غير مطرد ولا منعكس لما سبق ويرد عليه الامام وقال ابن الحاجب النسخ في الاصطلاح هو
رفع حكم شرعي بعد ثبوته بدليل شرعي متاخر يعني بعد ثبوته ليخرج المباح بحكم الاصل فان رفعه ليس بنسخ وقوله بدليل
شرعي ليخرج النوم والغفلة [illegible] ليخرج مثل [illegible] عند كل زوال [illegible] يعني بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن

المراد بالخطاب كلام الله [illegible] في اللوح المحفوظ

علم

اتفاق

فانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل منتف عند انتفائه فلا بد ان الخطاب باق والتعلق قديم فلا يعقلان رفعا لانا
نقطع بان الوجوب [illegible] لاستحالة اجتماعهما وهو معنى الرفع ونحن نظرنا وذلك
لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت بكر شيء بعد ان كان واجبا سمي الوجوب [illegible] او الحرام او الوضع وذلك هو الايجاب او التحريم
[illegible] ان الحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء [illegible] والايجاب قد يعبر
عنه واختار ههنا انه الوجوب وفرق بين الايجاب والتكوين والوجوب وقد سبق بيانه في اول الكتاب
الوجوب حادث فلزم بيان الاختيار ههنا وثمه فلا يكون النسخ رافعا بمعنى الرفع في الاول ويكون الحكم الشرعي مفسرا
ذلك غير منتظم اسقاطا حسنا ان امكن يعتبر وعدم صحة هذا اسقط عند ظهور كون النسخ رفعا بهذا التفسير واذا لم يظهر
[illegible] قال صاحب الحاصل النسخ هو رفع خطاب سابق بخطاب لاحق متراخ عنه بحيث لولاه لكان ثابتا وبعد ما ذكر المصنف
وايضا ان تعريف الطريق الناسخ الذي ذكر المصنف يعتبر على قولنا ان النسخ بيان وعلى قولهم انه رفع فانه دال الطريق
دال على ان الثابت بالخطاب الاول لا يوجد بعد وقوله لا يوجد اعم من البيان والرفع يصدق مع كل واحد منهما **قال**
المصنف رضي الله عنه الى قوله احتج القائلون امام الحرمين **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم ان الامام
المهاني لحصر محل النزاع معقول ذهب القاضي ابو بكر الى ان النسخ رفع الحكم الثابت اولا لطريان اللاحق اخرا وذهب الاستاذ
للزوال يحق الى انه بيان لغاية الحكم ولخص محل النزاع انهم اجمعوا على ان الحكم السابق له انعدام وعلى انعدامه لا لانعدام تعلقه
[illegible] لا انعدام ذات الحكم على ما سبق واتفقوا على ان الحكم المتاخر اللاحق لا بد وان يكون منافيا للاول وان عقله يتحقق عدم
الاول واختلفوا بعد ذلك ان عدم الاول هل هو مضاف الى الاول اسمي لانه كان في نفس الامر مغيا الى غاية معلومة لله تعالى
في تلك الغاية علمنا هل بالحكم اللاحق المتاخر فاذن النزاع في اسناد عدم السابق الى وجود اللاحق فالقائل بالرفع لا يثبت
الاسناد بل يقول الحكم في نفس الامر لم يكن له صلاحية الدوام لكونه مغيا الى غاية معينة معلومة لله تعالى يسمون عندنا
لا نعرفها الا بعد ورود الناسخ لكون النسخ بيانا وبه يندفع وهم بعضهم انه لا نزاع في التحقيق بينهما ونقل هذا الوهم
بعض الافاضل من المتاخرين قال ابن الحاجب انا بيانا غاية الحكم امامى بمعناه ولا نعني بالرفع الا ذلك وهذا وهم منه فان
ليس برافع وهذا الذي ذهب اليه واختاره وحاصل المشترك بين المذهبين وعليه ايضا يدل على ذلك فلا احتياج بقوله ولا اعتماد
في تصحيح مذهب الرافع عليه قال امام الحرمين في البرهان قال الفقهاء النسخ هو اللفظ الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي
مع التاخر عن وروده وحقيقته يرجع الى ان النسخ بيان لمعنى اللفظ والمتكلمون قبل وروده لا يقطعون بتا ولا القطع
الازمان على التنصيص وبيانا ولهذا ظاهر معرض للزوال فاذن النسخ عندهم تخصيص الشرط بالازمان وقالت المعتزلة النسخ
هو اللفظ الدال على ان الحكم الذي دل عليه اللفظ الاول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا مع التراخي ومذهبهم
قريب من مذهب الفقهاء وقال القاضي ابو بكر النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وهو لا يحتاج الى التقييد بالتاخير فان اللفظ الذي ينطق
لقصد التاقيت ليس فيه رفع كله بعد ثبوته واما الغزالي فانه قطع بان النسخ رفع وقال الفقهاء بعقلوا النسخ بمعنى الرفع في
كلام الله وقال التبريزي النسخ هو الرفع خلافا لامام الحرمين والمصنف وابي اسحق والمعتزلة قال المصنف والمثال الكاشف
عن حقيقة المسألة مسألة العرض وانه هل يبقى زمانين ام لا وبيان ذلك ان من قال العرض لا يبقى زمانين يذهب الى ان العرض
الواحد يبقى بنفسه من غير ان يطرا ما يعدمه ويزيله ومن قال انه يبقى اكثر من زمن واحد قال الضد الاول يزول لان الضد
الطارئ يزيله ويرفعه ويؤثر في زواله ووجه هذا المثال ان الناسخ والمنسوخ متنافيان بينهما كالضدين من هذا الوجه
والمنسوخ المامور به يسمى بنفسه على راي والضد السابق يسمى بنفسه ايضا على راي والضد السابق ويطرا الضد الاخر
على راي وكذا الحكم السابق يرفعه الحكم اللاحق على راي فالمنسوخ السابق والضد السابق في انتهائهما بنفسهما وعدم
انتهائهما بنفسهما بل بزوالهما جميعا يرتفعان لوجود الطارئ سواء بعد واشار فالحاصل ان ههنا امورا ستة الضد
السابق والضد اللاحق وانتهاء السابق بنفسه او لا بنفسه بل بمانع ويفرع على اختلاف فيه هل امور يلزمه ومثلها في الحكم
الشرعي الحكم السابق والحكم اللاحق وانتهاء السابق بنفسه او بمانع يرفعه لا بنفسه بهذا وجه التمسك فافهم ذلك فانه
لم نلقمه كثيرا منهم ومحل الخلاف ان عدم السابق في الضد السابق والحكم السابق هل هو بنفسه لعدم صلاحيته او لا بنفسه

قال السبر [illegible] لطريان السابق

موقعه

بل هو فيهما واقع موقعه هذا هو محل النزاع فيهما نفيا واثباتا واما الوجوه التي استدل بها المصنف فضعيفة وبيانه اولا
ان ضعفه ان يقال الضدان او الشيئان المتنافيان او الحكمان المتنافيان كالناسخ والمنسوخ ابدا ان يؤثر كل واحد منهما في
عدم الآخر او لا يؤثر واحد منهما في عدم الآخر او يؤثر احدهما في عدم الآخر دون العكس الاول محال لانه لو اثر كل واحد منهما
في عدم الآخر والمؤثر لا بد ان يكون متحققا حال تأثيره والا لزم تأثير المعدوم وهو محال بالبديهة وح يلزم وجود كل منهما
مع عدم كل واحد لان العلة يجب ان تكون مع المعلول موجودان مع عدمهما وهو محال ومن المحال ان يؤثر احدهما في
عدم الآخر من غير عكس لان التأثير في العدم للمنافاة وهي مشتركة بينهما فلولا المنافاة لما اثر احدهما في عدم الآخر
فلو اثر احدهما في عدم الآخر دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فتعين ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر وهو المطلوب
وله صورة اخرى وهي ان يقال اذا طرى الضد اللاحق فاما ان ينفيا او يعدما او ينفى احدهما دون الآخر والاول
والثاني محال لما سبق والثالث لا يخلو اما ان يكون احدهما بنفسه اولا بنفسه بل لان الآخر اعدمه وهذا محال لانه ليس زوال
احدهما بالآخر اولى من العكس فيتعين ان يكون عدمه لكونه انتهى بنفسه وهو المدعى فان قيل لا نسلم ان زوال الطارئ
لوجود الباقي ليس اولى من زوال الباقي لوجود الثاني وهذا لان الطارئ حادث يختص بنوع الحدوث قلنا هذا باطل
احدهما الشرط المذكور في المتن وهو ضعيف لا لاعتبار العنصر الثاني وهو ان لا يحدث للثاني قوله لزم ان يكون ... ثبوته
الثاني مساوية لنفي الحادث فليتأمل وهذا الجواز ان يحدث له ما يوجب ضعفه او يحدث ضعفه والوجه الثاني ايضا ضعيف
لان حاصله افتقار الحادث والباقي الى السبب ولكن ح اذا ان استويا في الافتقار الى السبب في وجود سبب كل واحد منهما
ولكن لا نسلم ان الطارئ لا يكون اقوى غايته ما في الباب ان الباقي والطارئ استويا في امر ولا يلزم من الاستواء في
امر من الامور استواؤهما مطلقا ثم نقول هذان الوجهان وهما الجواب عن المنع الذي اورده المصنف اما ان ... وقد
هذا الوجه بالمنع الذي فسد جوابه وان صح فهذا الوجه لضعف توجيه الاول اما الاول فلا نسلم انه ليس زوال الطارئ لوجود
الباقي اولى من العكس والمقدمة ليست بينة ولا بد لها من دليل ... يكون سبب الطارئ اقوى كالتسخين المزيل للبرودة
... ولا يقال لا اولوية لاشتراكهما في المنافاة وهما فيها سواء لوجود الشيء لانا نقول لا نسلم انهما استويا في المنافاة ثم لا اولوية
وسند المنع ان العلة التامة لوجود الشيء منافية لعدم المعلول ولذلك العلة التامة لعدم الشيء منافية لوجود المعلول وهما في المنافاة
سواء ولولا الاولوية لامتنع حدوث العلة التامة لوجود الشيء او لعدمه قطعا واللازم باطل بعد سرده ضعيف ايضا
الوجه قال المصنف رحمه الله الوجه الثاني هو ان طريان الطارئ مشروط بزوال المتقدم فلو كان زوال
المتقدم معللا به لزم الدور وجه هذا الدور ان يقال شرط حلول الطارئ في المحل زوال المتقدم عن المحل لان وجود المتقدم
في المحل مانع من وجود الطارئ المتأخر وما كان وجوده مانعا من وجود غيره كان عدمه شرطا لوجود غيره قطعا فثبت
ان شرط طريان الطارئ زوال المتقدم فيتوقف طريان الطارئ على زوال المتقدم ضرورة توقف المشروط على الشرط
فلو عللنا زوال المتقدم بطريان الطارئ لتوقف زوال المتقدم على طريان الطارئ وهو توقف طريان الطارئ على زوال المتقدم
ولا معنى للدور الا ذلك هذا شرح هذا الوجه وهو ضعيف وبيانه انا لا نسلم ان وجود الطارئ مشروط بزوال المتقدم
وان سلم ... قلنا لا نسلم انه يلزم من ... المذكورة وهذا لان وجود العلة التامة لوجود الشيء ينافيه
عدم المعلول قطعا ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود العلة التامة مشروطا بسبق عدم المعلول والا لسبق عدم المعلول ضرورة
ان سبق عدم المعلول يستلزم وجود المعلول ويكون في ذلك لاسبقا شرطا ويكون الشرط متقدما على المشروط ونقول ايضا
ان ادعيت اولا وان مشروط المتقدم ... متجه فان ادعيت ان الطارئ لا يثبت في المحل الا بزوال
المتقدم فهو مسلم لكن لا يلزم الدور ولا المحال فان ما هو سبب الطارئ يوجد الطارئ ويزيل الباقي بواسطة الحادث او
ويتقارن في زمان واحد وان كان هنا ... عقلي فان ايجاد الطارئ يتوسط في ازالة الباقي دون العكس واما الزمان فواحد
ولا استحالة في ذلك اصلا واما الوجه الثالث فضعيف ايضا وذلك لانا نقول لم لا يجوز ان يوجد الطارئ حال عدم المتقدم
... لكن ذلك العدم انما حصل بالطارئ ويعلم علته بالعلية والتوسط لا بالزمان فهو نوع عدم الحكم الاول انما كان بطريان

بان الطارئ مشروط بزوال المعدم

الطارئ لا لذاته ولا لشيء آخر واما الوجه الرابع فضعيف ايضا لان العلق امر عدمي فقوله يستحيل رفعه قلنا لا نسلم وهذا لان
النسب والاضافات وان كانت عدمية الا انها ... ولذلك العلية والعدمية اذا حدثت
يعني ... قطعا قال المصنف رحمه الله هذه الاشكالات كلها انما تتوجه في
... اعلم ان القاضي اختار ان العرض لا يعدم بالعرض المضاد له بل ذلك العرض الواحد يبقى
... وعول في ابطال اعدام احد العرضين المتضادين على الآخر على هذه الوجوه واحتج في مسألة النسخ
... بسبب حدوث العرض الثاني ... لما احتج القاضي في مسألة العرض بعينه فاذن
... واحتج المصنف على بطلان قول القاضي في مسألة النسخ ... القاضي في فصل ابطال رفع العرض اللاحق
الوجوه الدالة على النسخ ليس برفع ... على القاضي في فصل النسخ وهي بعينها حجة القاضي في فصل ... الوجوه
السابق وهذا لانه قائل بان المتأخر من الحكم الشرعي يرفع المتقدم منه والعرض المتأخر لا يرفع المتقدم فان صحت هذه الوجوه
صح مذهبه في مسألة العرض وبطل مذهبه في فصل النسخ جزما وان فسدت بطل مذهبه في مسألة العرض ولم يقم الدليل على
ابطال مذهبه هاهنا فاذن لا يمكنه الجمع بين كون النسخ رفعا وعدم كون طريان الضد رفعا فالحاصل ان هذه الوجوه لا ... العاكس
ولا جواب له والا لبطل كلامه في المسألة الثانية ولا تصلح لا ... العلم بنفي الزامات حذاقه حسنة ولست ...
واما قول المصنف القول بكون الناسخ رافعا هو عين القول باعدام الضد بالضد فليس كذلك بل هما مسألتان فان الثانية
... الذي ذكرناه وليستا مسألة واحدة ولكن ان يقول احد المتنافيين اذا طرى هل يرفع الآخر لا ... العقل المشترك
... المسلمين يكون مسألة واحدة ... وما اورده على امام الحرمين ... صاحب الحاصل المصنف في دعوى ...
ان يقال ان الحكم الشرعي اما ان يكون في نفس الامر معينا الى غاية معلومة لله تعالى ام لا فان كان الاول استحال رفعه وان لم
يكن معينا كان دوام الثبوت في نفس الامر ويستحيل ... لدوامه في نفس الامر ولا يتعرض في هذه الدلالة
الى تعلق العلم بالحكم الشرعي او بعدم تعلقه وهذه دلالة قوية واعلم ان الامام نقل عن القاضي حجة لم يذكرها المصنف
وهي ان النسخ ان كان رفعا لما عين عادة في الحشو الى التخصيص ... طواهر الالفاظ وهو انكار للنسخ وموافقة لليهود
وغلاة الروافض ولو كان تخصيصا لما ... النسخ على ما توقع به التخصيص يجوز نسخ المتواتر بالقياس وخبر الواحد عند من يرى
التخصيص وذكر ... وجها آخر للرفع فقال يدل على الرفع ان الخطاب الاول اذا استقل بافادة دوام الحكم على القطع فلولا
الخطاب الثاني لبقي الحكم على الدوام واذا انقطع عند وروده تعين اسناد الانقطاع اليه لا الى عدم صلاحيته للبقاء وهو لا لاحظ
الاول وهذا الذي يعني بالرفع ... المرفوع من الرفع كنسبة المكسور الى الكسر والمنسوخ من النسخ ولا يمكنا ... بين
... الانه ... بابطالهما بالكسر والجواب عن الاول ... لمجرد اللفظ
في المطالب العقلية وعن الثاني انه ليس عدما لكونه يستحق العدم لذاته حتى يكون ممتنع الوجود ولم لا يجوز ان يكون عدمه لكونه
مشروطا في نفسه ... فاذا زال ذلك ... الشرط ... وهذا يعني قوله ان كلام الله القديم
متعلق من الازل الى الابد ... الفعل الى ذلك الوقت فاذا زال ذلك الوقت زال ذلك لعدم شرطه وحاصله انه كان معلقا
الى تلك الغاية والجواب عن حجة القاضي ما ذكره امام الحرمين وهو انه من غير مستند قاطع اما ... الى ...
مردود من جهة ان ... لا يرون تخصيص الالفاظ في الزمان وما ذكره من جواز النسخ ... التخصيص ...
مستند ... الصحابة رضي الله عنهم وكانوا لا يرون النسخ ... التخصيص واما كلام ... فاسد وبيانه ان الخطاب
اذا استقل بافادة دوام الحكم على القطع ظاهر في ان الحكم الاول ... قاطع ... من النصوص اذ لا قاطع ... هنا
... النسخ ... الامام في البرهان ... الطريق ... ان ... لا يرد عليه النسخ ... اذا ...
قاطع دال على دوام الحكم لا يمكن نسخ مثل هذا الحكم اصلا وان ... ظاهر يدل على دوام الحكم الاول ظاهرا فلا نسلم انه اذا ورد
الخطاب الثاني ... عدم ... الى الثاني بطريق الرفع بل بطريق البيان ... لفظ القطع في هذا الموضع مغالطة
لفظية فانه ليس عندنا انقطاع ... فان اراد به انه اذا لم يوجد الاول ... عدم ... الى الثاني ممنوع وان اراد
كان دائما وانقطع ... قاطع طارئ وهو عين النزاع ... الدليل ... صاحب التلخيص ... المصنف ... بالانتهاء

دون الرفع والذي اختاره من الجواب قد يتوجه لقوله لعدم وجه لولاه لكان ثابتا وهذا انما يحسن على القول بان الرفع اجاب
بعضهم عنه بانه يحمل قوله لولاه لكان ثابتا في الذهن لا في نفس الامر والسوال مع الجواب فاسد اما السوال فان المصنف
فصل بهذا القيد الاحتراز عما اذا امر بفعل واحد ثم نهى عن مثله فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر
ثابتا فقد صدق حده على ما ليس بنسخ ولا اسلم صحة هذا التمثيل ولا اسلم ان الاعراض مساوية للمسألة فان كلام الله قديم
واجب الوجود ولا يوصف بما يوصف به الاعراض من عدم بقائه زمنين وقول المصنف اما ان يحصل له امر زائد على ما كان
حاصلا له قبل حدوثه او لا لا يصح بل ينبغي ان يقول اما ان يحصل امر زائد بعد حدوثه واما قبل حدوثه فقد حصل له امر
زائد وهو الحدوث ثم قال المعترض لقد كشفت عنه نسخ فوجدتها كذا واما الدور فيمكن فكه وذلك بان يقول ليس الطارئ
عله لعدم المتقدم ولا يلزم من ذلك ان يتقدم المتقدم بنفسه لجواز ان يكون باقيا والله تعالى يعدمه قوله انها الفاظ
اعراض فلا تبقى زمنين فلا امر للكسر فلهذا ذلك الفرق في هذا المقام لا يحتاج منكم لا نحتاج الا ولى المسألة ادعيتم الشهود لنا
الاعراض ومن هذه المسألة التي جعلتموها مثالا فذكر الفرق بعد عن ممنوع والكل فاسد اما الاول فبعد تسليم ان
الحكم وصحته من الوجه الذي قصد الحكم والتسبيب به واما ما ذكره من مراد اللفظ وكشف النسخ فالنسخ التي كشفت
عنها مختلفة والصحيح لفظان يقال الثاني اما ان يحصل له امر زائد على ما كان حاصلا له حال حدوثه فالصحيح لفظ الحال
لا لفظ قبل ولا بعد وفك الدور فاسد لان المقصود الزام الدور لقائل بالرفع فاذا اعترف بان الرفع ليس ثابتا
فقد حصل المقصود فلا يكون تقسيما احتماعا واما قول المصنف انها الفاظ فليس بعزل من المسائل
على ما توهمه المعترض بل هو على التحقيق بعين للفرق بين المسائل وذلك لانه يقول الاعراض تبقى بنفسها من غير رافع ومعدوم
لها فكذلك الفاظ الحكم مثلا اعراض عندنا وهي تبقى بنفسها لان الكسر هو سر في ازمنتها فهذا الحكم يكون فرقا بينهما
واعلم انه اورد الغزالي على الحجة المالكة ان الرافع اما ان يرتفع موجودا او معدوما والقسمان حدث الكسر والانكسار
والفسخ ومقصوده انه كما يتم الكسر بمعنى الانكسار والفسخ بمعنى الانفساخ مع تمام ما ذكرتم من الدليل المذكور فليفهم
ما سوا الرفع في الارتفاع وحاصل نقض ورد على هذه الحجة واجاب المصنف عن الكسر والانكسار بانها ... لا اعراض بمنع ثابت
الكسر في الانكسار وما ذكر الانفساخ ويمكن جوابه ايضا بالمراد ان المعتقد يعتقد ملكا معيا الى غاية معينة في علم الله تعالى في تلك
الغاية يبين لنا بالنسخ وهذا ينطبق على قول الفقهاء الفسخ رفع للعقد من حينه لا من اصله وقد وجدت في نسخه التحصيل لفظا غير
صحيح في هذا الموضع فانه قال عقب قوله الامتناع اعدام المعدوم وليس كالكسر مع الانكسار الذي هو زوال بالفات اعراض
وصوابه ان يقول هو كالكسر مع الانكسار على ما هو ظاهر لفظ المحصول فهذا اما خلل في النسخة التي عندنا او لوهم
عرض لصاحب التحصيل وقد منع صاحب التحصيل الوجوه الدالة على ان النسخ ليس برفع وقد شرحناه ووجهنا وهي صحيحة
لا جواب لها قال صاحب النسخ ليس المرتفع هو الكلام بل الثابت بالكلام وان بالغوا في حد الحكم انه الخطاب المتعلق بكذا
فليسوا يعنون بالحكم المرتفع هذا وكيف يتوهم ذلك مع تصريحهم بان المرفوع هو حكم خطاب سابق فجعلوا الخطاب دليل
الحكم لا حقيقته الاعم المنقسم الى الوجوب وما يقاسمه وهو حالة شرعية مستفادة من خطاب الشرع تجري على الفعل بجري
الاضافات يرجع الى اعتبار ذهني او اضافة مخصوصة ولهذا نقول وجوب كذا وتحريم كذا ويشهد له ان القديم لا يعدم ولا يقطع
ولا يتصور له انتهاء واسمنا هذا ما قاله في هذا الموضع وما له في اول الكتاب والصحيح عندي ان الحكم الشرعي حادث
وليس هو الخطاب المتعلق ولهذا انما صول الفقه بادلة الاحكام وتلك الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
والاصل في الباب هو الكتاب والسنة ويرجع معنى الخطاب اليهما واذا فسرنا الحكم الثابت بالكتاب والسنة الراجع اليهما كان
مهما فيها واعلم ان الكلام فاسد فان الحكم الشرعي هو الخطاب القديم العام بذاته وادلة الاحكام الشرعية هي الالفاظ
الحادثة الدالة على المعنى القديم فلا تنافي بل هو المهيا فيه واما فسر الحكم الشرعي هاهنا بامر اعتباري او اضافي فان
كان مراده نفس التعلق بالفعل فالتعلق بدون المتعلق والمتعلق محال وان اراد به المتعلق مع المتعلق القديم فهو صحيح
ولا يلزم منه ان يكون ذلك الذي كشف القديم ومعنى التعلق به لكن ليس بامر اضافي محض ولا هو امر اعتباري وان اراد به معنى

الزابعة
النسخ جائز
وواقع سمعا

النائل منه ولا دل عليه لفظ فهو غلط وذلك لان هذا الموضع مشكل يحتاج الى زيادة ايضاح فالاقتصار على ما ذكره
ابهام في موضع الحاجة الى البيان وذلك واما قوله العدم لا يتصور له ابتداء وانتهاء قلنا ان ذلك هو القديم ذاتا وتعلقا واما
القديم ذاته الحادث تعلقه فلا ووجه هذا الكلام ظاهر والله اعلم قال المصنف رحمه الله المسئلة
الرابعة النسخ جائز عقلا وواقع سمعا الى اخرها قال الشارح رحمه الله اعلم انه اختلف في جواز النسخ عقلا
ووقوعه سمعا فقال صاحب الاحكام منع ابو مسلم الاصفهاني وقوع النسخ سمعا وجوزه عقلا واليهود افترقوا الى فرق ثلاثة فذهبت طائفة الى
امتناعه عقلا وسمعا واخرى الى امتناعه سمعا لا عقلا وثالث العيسوية منهم الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا وهؤلاء يعترفون
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولكن الى العرب خاصة ولم ينكر النسخ من ارباب الملل الا اليهود وعلاة الروافض وان اعترفوا به
وذلك بمعنى البداء على الظهور بعد الخفاء وهو على الله محال لاستحالة الجهل على الله والدليل المذكور مع الاجمال ظاهر وحاصله
ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالمعجز القاهر ولا تثبت الا بعد ارتفاع تلك الشرائع وارتفاعها اما لكونها مؤقتة الى
غاية وانتهت لوجود غاياتها وكان بيان غاياتها منفصلا بها غير متراخ عنها كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او لم يكن
كذلك بل نسخ بعد محمد صلى الله عليه وسلم رفعها على قولهم النسخ رفع او بيت على قول البيان فيلزم من ثبوت نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم احد الامور قطعا وذلك لتضاد احكام شريعته صلى الله عليه وسلم لتلك الشرائع واذا صحت نبوته صلى الله عليه وسلم
يستلزم احد الامور الثلاثة لا احد الامرين اللذين هما من باب النسخ اما بمعنى الرفع او بمعنى البيان فلا يلزم وقوع النسخ لجواز
ان اجاب عن هذا الاحتمال بانه خلاف الاصل واجاب صاحب النقيح حصل المقصود اي ثبوت نبوته والاعتراف بها وتبعه
بعضهم والكل فاسد اما الاول فلان المطلوب ان كان هو العلم بوقوع النسخ فلا يفيد ما ذكره من الاصل وان كان هو الظن
فكونه مؤقتا بمعنى اتصال بيان الغاية منها ليس على خلاف الاصل واما قولهم المقصود حاصل قلنا ليس كذلك لان المقصود
اثبات وقوع النسخ لا اثبات نبوته صلى الله عليه وسلم بل نبوته ثبتت سواء كانت تلك الشريعة الماضية مؤقتة بانتهاء متصل منها
او لم يكن وما ذكره احا فواعن الا لزامين واعلم ان مدعي وقوع النسخ متمسكا بوقوع النسخ بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسلوك
النسخ هو في معنى الاستدلال وما ذكر المتمسك صحيح لا يتم الدليل بدون الجواب عنه والذي ذكروه ليس بجواب قال المصنف اما اذا
الاجماع فكيف يصح مع نقل الخلاف فقال بعضهم لا خلاف في المعنى لان الاحتمال المذكور مفسر بالتخصيص بالغاية فلنا التخصيص بالغاية
ليس نسخا باحد التفسيرين لان المخصص متصل في مثل الصورة المذكورة لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واما النسخ فشرطه
التراخي وعدم الاتصال قال المصنف رحمه الله والمعتمد اقول احتج المنكرون قال الشارح رحمه الله
اعلم ان المدعى وقوع النسخ باحد التفسيرين والدليل على وقوعه هو ان التمسك بالقران يتوقف على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
قطعا واذا ثبت ذلك نقول صحة نبوته صلى الله عليه وسلم اما ان يتوقف على وقوع النسخ باحد تفسيريه اولا واياما كان فالنسخ واقع اما
اذا توقف فلان نبوته صلى الله عليه وسلم صحت بالمعجزة فيلزم وقوع النسخ قطعا واما اذا لم يتوقف فلان الاية المذكورة دالة على
وقوع النسخ ولا يتوقف التمسك بها على وقوع النسخ لانا نتكلم على تقدير تسليمه عن الدور فيلزم وقوع وهو المطلوب وقد نظر لانه
الاية شرطية تقديره ان يحتاط انه نار عرضهما وليس منها دلالة على وقوع المقدم وهو المسمى بالملزوم على اصطلاح قوم وقد تنبه
صاحب الاحكام المحصل لهذا النظر فقال هذه الاية مثل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان الملازمة صادقة ووقوع
الملزوم محال وسؤاله لو كانت الخمسة زوجا لانقسمت بمتساويين فان الملزوم محال واللازم محال والملازمة صادقة والمعارضات
واجوبتها ظاهرة وحاصل عن الاولى منع الحصر والمنع التفصيلي وعن الثانية منع التواتر لان التوبة تعلم من اغراض الجاهلين
ثم انهم يحصرون معنى من لفظ واحد ولذلك يختلف باختلاف حروفها وفسادها وطول المدة ويعلم هم العلم الحقيقي
بلا سعي ونوقش بعد انما لهؤلاء وكل ذلك واقع في اهل ملة موسى عليه السلام واما اهل ملة عيسى عليه السلام فاحوالهم اضعف
واديانهم رديه غالبا ولهذا ذهبوا الى التثليث فلا وثوق بما نقله اهل احدى الملتين وقد حرفوا ما حرفوه قال المصنف
رحمه الله المسئلة الخامسة اتفق الا من شذ على جواز نسخ القران الا ابا مسلم الاصفهاني قال الشارح رحمه الله
اعلم ان التمسك بقوله تعالى يا نسخ من اية مع ما ذكرنا من النظر فان لك ان تمنع ان المذكور في الاية مختص ولا دلالة على ذلك في الاية

ونفسها

سبطو

متصلا

الخامسة
اتفق الا
جواز نسخ
الا ابا مسلم
صرباتي

مسئلة سادسة اختلفوا في جواز نسخ الشيء قبل حصوله

وذلك ان منع اعشان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا حتى يلزم نسخ القرآن بالقرآن **قال المصنف رحمه الله المسئلة السادسة**
اختلفوا في جواز نسخ الشيء قبل حصوله الى آخرها **الشرح قال رحمه الله** قال الامام في البرهان مسئلة من ترجمه
بالنسخ قبل الفعل وهذه الترجمة مختل من جهة ان كل نسخ وقع فهو متعلق بما تقدر رجوعه في المستقبل فان النسخ لا
يتعلق على ما تقدم ثابتا والغرض من المسئلة اذا فرض ورود الامر متى يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت امتثال الامور به
ومن ينسخ لفعل المامور به اطبق اهل الحق على جواز ذلك واطبق المعتزلة على منعه وساعدهم على ذلك بعضهم واحتج
بقصة الخليل صلوات الله عليه والذبيح اما اسحق او اسمعيل وجه التمسك انه نسخ به الامر قبل وقوعه هذا نص كلام الامام
لا يطابق الدعوى في ظاهره وقال الغزالي في المستصفى يجوز عندنا نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال خلافا للمعتزلة
وصورته ان يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا فقد نسخت عنكم الامر وقال ابو الحسين
في المعتمد اما نسخ الشيء قبل فعله ثم قال نسخ الشيء بعد مضي وقته جائز واما نسخ الشيء قبل وقته فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين
وبعض الحنفية وبعض الشافعية وقال صاحب الاحكام القائلون بجواز النسخ اتفقوا على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج
وقته واختلفوا في جواز ذلك قبل دخول وقته وصورته ان يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم
عرفة لا تحجوا في هذه السنة فاني نسخت عنكم فذهب الاشاعرة واكثر اصحاب الشافعي واكثر الفقهاء الى جوازه ومنع من ذلك جماهير
المعتزلة والكرخية من الحنفية وبعض اصحاب احمد ومنعه ابن الحاجب ويقول للمسئلة صورتان احديهما ان يكون الامر مقيدا
ينسخ قبل دخول وقته الثانية ان يكون الامر على الفور اما باطلاقه او بالفورية او بالتصريح ويقول ان نسخ في مقدمات
الفعل ثم نسخ قبل الوصول الى مقصود الامر وعلى التخيير يعود الى الوجوب ويصدق عليه انه قبل التمكن من الفعل فقط
عبارتهم في المعنى والذبيح هو اسمعيل او اسحق فيه خلاف وقد تمسك بقصته اكثر العلماء ولا بد من حمل الامر على الفور بحيث
لا يكون للسوق متسع لتطابق صورة المسئلة الدليل ونظم الدليل ان يقول امر بالذبح على الفور اما بالفرض صريحا او على
قولنا هو على الفور لقرينة والدليل على انه امر بذبح الولد وجوه ثلثة احدها قوله حكاية عن اسمعيل افعل ما تؤمر وثانيها
انه للابتلاء وثالثها الفداء والاعتراض على الاول لا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته وقوله تعالى افعل ما تؤمر
دلالته على المستقبل لا على الماضي وعن الثاني ان مقدمات الذبح بلاء مبين مع الظن بانه مامور بالذبح وعلى الثالث انه فداء لما
يتوقع من الذبح وباقي الكلام ظاهر واعتمد المصنف في الجواب عن المطالبة على وجه واحد من الوجوه الثلاثة وبيانه لو كان
مامورا بمقدماته لما احتاج الى الفداء لكونه اتى بتمام المامور به واعرض عن الوجهين الاخيرين فلا يحتاج الى الجواب عما اعترض
به عنهما قال بعضهم على قوله ان افعل ما تؤمر به ينصرف الى المستقبل بان ذلك لا يليق بالذبح لانه حيد عن الامتثال والانقياد
وهو مدح على الطاعة والانقياد فلا يصلح [illegible] ذلك وقال ايضا قوله اما حسن الفداء [illegible] تعبير الذبح
فلا هذا الاعتقاد غير مطابق [illegible] بوجوه احدها ان منصب الخليل عليه الصلاة والسلام انزه عن الغلطات في اوامر الله
تعالى واعتقادها على غير وجهها وثانيها انه لم يتبين له ما ظنه وقد شرع في الفعل فيلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
ممنوع وعن وقت الحاجة اولى بالمنع والثالث انه لو كان كذلك لكان البيان كافيا فلا يحتاج الى البيان والكل فاسد
اما الاول فلا حاجة الى الجواب عما ذكره اصلا لانه ما اورده واما ما اورده فعلى الوجه الذي اعرض المصنف عنهما ولم يعتمد
في الجواب الا على الاول فلا حاجة الى الوجهين ولا الى الجواب عما اورد على الوجهين والمعترض يشتغل بالجواب عما اورد على
الوجهين هذا هو الجواب الاجمالي واما التفصيل فنحو ما نقول لا نسلم ان ذلك يستدعي الانقياد وهذا لان قوله ما تؤمر
فغاية ما في الباب انه لا يدل على المستقبل هذا لكن لا يخرج القائل عن الانقياد اما قوله الظن الغلط لا يليق بالخليل عليه السلام
فلم قلتم ان عدم النسخ مع ان الاصل عدم النسخ وخصوصا فيما لم يفعل وقبل هذا الاحتمال انه لا يليق بالخليل صلى الله عليه وسلم
واما قوله يقتضي [illegible] تاخير البيان عن وقت الحاجة فلما [illegible] ذلك النسخ ورد عند الحاجة فانه ورد قبل حصول الموت بالذبح فقوله
لو كان كذلك لكان البيان كافيا ولا يحتاج الى الفداء قلنا لا نسلم ان النسخ ورد وهو بيان ومع ذلك فلا نسلم ان ذلك يقتضي
الاكتفاء به بل وجب الفداء لحكمة ومصلحة اخرى اما على راي من يراعي المصالح الحكمية فحسن واما على راي المخالف فظاهر

ولكن ابقا المصلحة وذلك لان بالامر بذبح الولد حصل في الوجود ابتلاء الخليل صلوات الله عليه للفرح الفدا اذا بالفعل موجبا
لتعلق الثواب الجزيل بذلك وذلك حكمة الامر ثم نسخ ذلك مع شرعية الفداء لمصالح اخرى عظيمة لا تخفى على المتامل
وبهذا يتبين ان المصلحة قد تكون في نفس الامر وقد تكون في المامور به وقد تكون فيهما والله اعلم **قال المصنف**
رحمه الله المسئلة السابعة يجوز نسخ الشيء الى ما هو اثقل منه الى آخرها **الشرح قال رحمه الله**
النسخ الى الاخف والمساوي جائز هنا والى الاثقل فيه خلاف والامثلة المذكورة في ذلك دليل الجواز ومنع بعض
الناس مسئلة شرب الخمر ما جاء في مسئلة الصلاة فانها انما تكون في الابتداء الاربع وفي وجوب صوم عاشوراء واعلم
ان فيما هو سالم عن المنع كفاية في اثبات المطلوب واما مسئلة الصلاة فقد قال المصنف فيه قوم فان زعم نسخ عندهم واما
نسخ التلاوة او الحكم دون التلاوة او نسخهما جميعا ففي الكل خلاف نقله صاحب الاحكام وابن الحاجب واما نسخ الخبر ففيه
تفصيل قال صاحب الاحكام اما ان ينسخ لفظ الخبر او مدلوله وثمرته الاول اما ان نكلف بالاخبار بذلك فيحرم او بلا وثمرة
ان ننسخ واحدهما جائز وانع للقائل بجواز النسخ سواء كان مما يتغير او لا ماضيا او مستقبلا وسواء كان مدلوله مما لا
يتغير كالوحدانية والامور الذي يتغير ولكن اذا كلفنا بالاخبار بما لا يتغير فهل يجوز نسخه بتكليفنا بالاخبار بنقيضه
منعه المعتزلة وجوزه اصحابنا وان كان نسخا لمدلول الخبر فان كان مما لا يتغير كحدوث العالم فنسخه محال اجماعا او يتغير
قال القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء يمتنع سواء كان ماضيا كالاخبار عن امر زيد او مستقبلا
وعدا او وعيدا او حكما شرعيا وجوزه القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري ومنهم من فصل
ومنعه في الماضي دون المستقبل والمختار جوازه ماضيا او مستقبلا اذا كان مما يتكرر والخبر عام فيه فيعين الناسخ
اخراج ما لم يتناوله اللفظ ونقل الشيخ ابو اسحق في اللمع عن الدقاق منع نسخ الخبر وان كان حكما شرعيا كقوله تعالى
يتربصن بانفسهن وقال ابن الحاجب بعد ان نقل ما نقله صاحب الاحكام الى منع نسخ الخبر وهو الحق والدليل عليه ان
الخبر الاول ان كان قاطعا لا يقبل التاويل اصلا فالثاني ان كان قاطعا مثله استحال ذلك على الشارع اذ يرد ورودا على
معنى واحد دلالتهما قاطعة ومدلولهما متناقض وان كان الثاني ظاهرا لا يجوز نسخ الاول به جزما وان كان الاول
ظاهرا فالثاني ان كان قاطعا وجب حمل الاول على المجاز او التخصيص وان كان ظاهرا اقوى من الاول وجب الاول
وان تساويا كان الاول [illegible] كان الامر بالعكس وقوله عمر نوحا الف سنة جاز ان يبين بعد ذلك انه اراد الف سنة الا
خمسين فهذا مجاز وهكذا اقول لا عدو الثاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة ومن لكنه لم يدل عليه فهذا ايضا مجاز فقد
تبين ضعف ما اختاره المصنف قال بعضهم لا فرق بين ما يتغير وما لا يتغير اذا اخبر الله عنه لاستحالة الخلف في خبر الله تعالى
وتلزم ان الله تعالى اذا قال عمر نوحا الف سنة ان كان واقعا العمر الف سنة فلا نسخ وان لم يكن واقعا يلزم المجاز في لفظ
العدد وهو باطل وان لم يكن باطلا فلا يلزم الا المجاز والجواب عن الاول ان ما ذكره يلزم في الخبر اذا كان نصا واما اذا
كان ظاهرا فلا وعن الثاني منع ان الفاظ الاعداد نصوص وامام الحرمين ذكر في البرهان انه انكر وجود النصوص
الا في صور قليلة وقال ما لا يحتمل التاويل لوجود القرائن المانعة من التاويل هو نص والحق ههنا التزام المجاز ولا نسخ
ههنا اصلا ولعل الناظر يتامل ما ذكره المصنف في تحديد النسخ فانه لا يتناول الناسخ ههنا وذلك لانه قال طريق شرعي دال على
ان مثل الحكم الثابت بطريق شرعي لا يوجد الى آخره ولا يعم هذا المعنى ههنا لعدم ثبوت شيء فهناك ليس ههنا الا المجاز او
التخصيص **تنبيهان** الاول اعلم ان النسخ وان قيل انه تخصيص في الازمان فمعناه انه تخصيص للمكلف بالاشخاص الذين
وجدوا في الماضي من الزمان دون الذين يوجدون في المستقبل من الزمان واما اذا كان الاخبار عن بعض الزمان كقوله تعالى
فلا عمر نوحا الف سنة فالمخبر عنه نفس الزمان فاذا تبين بعد ذلك ان المراد بالالف ما دون الالف لم يكن ذلك نسخا
لان المخبر عنه نفس الزمان لا الاشخاص الذين وجدوا في الزمان فلا يكون ذلك نسخا بل يكون ذلك من باب التعبير ببعض
الشيء باللفظ الموضوع للكل وهو مجاز جزما والله اعلم الثاني انا انما اخترنا ان الخبر لا يقبل النسخ اذا لم يكن مقتضاه
حكما شرعيا مخرج عنه مثل قوله يتربصن **قال المصنف رحمه الله القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ**

القسم الثاني الناسخ والمنسوخ

وقوع جواز نسخ المتواتر بالآحاد

الشرح قال رضي الله عنه اعلم ان القسم الذي ذكره ظاهر والخلاف في وقوع جواز نسخ المتواتر بالآحاد
فقال داود من اهل الظاهر ومن تابعه يجوز وانتفى في السمع وبقاه الباجي وبعض الاصحاب والمختار ان المتواتر ان
كان نصا قاطعا فالعمل به لا غير وان كان ظاهرا امكن الجمع بينهما فلا نسخ والا فالنسخ المتقدم بالمتأخر احتج باجماع
الصحابة رضي الله عنهم على الامتناع من نسخ المتواتر بالآحاد واستدلوا على ثبوت الاجماع بقول عمر رضي الله عنه لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت ام كذبت والمصنف منع الاجماع وقال هب انهم ما قبلوا ذلك الخبر
في نسخ المتواتر فلم قلت انهم لم يقبلوا خبرا واحدا في نسخ المتواتر لا بد لهذا من دليل وهذه مطالبة بالدليل ولا جواب له وايضا انا
سلمناه لعله منع اخر وهو انا نقول لا نسلم انهم ما قبلوا هذا الخبر في نسخ المتواتر لكونه خبر واحد بل لانه من اخبار الآحاد التي
دون العدول عن العدول وهذا المنع ليس كذلك لان عمر رضي الله عنه ذكر ما يدل على ذلك لانه قال لا ندري أصدقت ام
نسيت ودعوى الاجماع يتجه عليه منعان واما حجة اهل الظاهر فوجوه ثلاثة الاول قياس النسخ على التخصيص وذلك لانه
يجوز تخصيص المتواتر بالآحاد فوجب ان يجوز نسخ المتواتر بالآحاد قياسا عليه بجامع دفع الضرر المظنون وبانهما ان يجب
الواحد دليل شرعي متأخر عن المتواتر فوجب ان يكون المتأخر ناسخا للمتقدم قياسا على المتأخر الناسخ اجماعا وعلى ان يعتبر
قبل الوقوع في الدعوى والاول يسمى قياس التخصيص على النسخ والثاني قياس الآحاد على التواتر الوجه الثالث هو اسناد الوقوع
لوقوع نسخ المتواتر بالآحاد المذكور والجواب عن الوجهين الاولين بيان الفرق المعنوي للمسلمين وبيان المسح ابطال
للدليل بالكلية ولا لذلك التخصيص ولا يحتاج الى الفرق باجماع الصحابة لكون الاجماع ممنوعا على ما سبق وفي كلام امام الحرمين
دعوى اجماع الصحابة وبيانهم بان كانوا يمنعون نسخ المتواتر بالآحاد واذا صح هذا النقل من الاستشهاد على الاجماع ينقل لا يجب
المنع المذكور والفرق بين القياس والمقيس عليه في الوجه الثاني قوة المتواتر وضعف الآحاد وهذا الى الاقوى يصلح
ان يكون فارقا ومبينا ولا لذلك الا ضعيف وفي كونه مبينا نظر واما الوجه الثالث فالجواب الاجمالي عن الكل منع وقوع
نسخ المتواتر بالآحاد والتفصيل ان الآية الاولى فلا احتجاج بها اذ لا تنافي بين مدلولي الآيتين وهو شرط في النسخ فان عدم
ان الاولى قطعا باقيه وذلك لان لفظ اوحي الي للماضي واما الآية الثانية فليس فيها الا التخصيص وقوله بعد ذلك انما
خصصناه بتلقي الامة بالقبول وذلك لان المراد بقوله انما خصصناه التخصيص المصطلح عليه او المراد به النسخ فان
كان الاول فلا حاجة الى قوله بتلقي الامة بالقبول لان التخصيص بخبر الواحد جائز سواء تلقته الامة بالقبول ام لا بل يجب دوامه
بالآحاد وان كان المراد به النسخ فلا يجوز النسخ به وقوعا ان تلقته الامة بالقبول الا ان يدعي ان الامة اجمعت على صحة الاجماع
بعد القطع كالمتواتر فاذا سلم ذلك كله لم يكن ذلك من باب الآحاد المفيد للظن وعن الثالثة انا لا نسلم انه نسخ تلك الآية
بالآحاد وسند المنع انه جاز ان يكون هذا الخبر من الخبر المتواتر عندهم لما اجمعوا على مقتضاه بعد الاجماع واستغني عن نقل
سبب الاجماع فلا يكون ذلك من باب نسخ المتواتر بالآحاد وهو الجواب عن الرابعة على ان المنقول ان الجمع بينهما ممكن ولا نسلم
وجود خبر دل على منع الجمع بل صار الى وجوبهما معا بعض السلف وبعضهم صار الى تخصيص هذه الجملة بالحوامل والاستبراء
ومنهم من قال انما نسخت آية الوصية للوالدين بآية المواريث وعن حديث اهل قبا المنع وذلك ان يكون ذلك الخبر افاد العلم بانضمام
القرائن ولا يبعد الاصل عدم القرائن لان المكان كان قريبا وارتفعت ولم يكن المخبر في نفسه في غاية العدالة وقوة صدق
اللهجة والبعد عن الكذب وخصوصا في مثل هذه القضية فقد يحصل العلم بمثل هذا الخبر قال بعضهم قوله صلى الله عليه وسلم
كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ليس من باب الآحاد وهذا ان النسخ وقد سمعوا منه مشافهة وذلك يفيد
القطع بسماعه صلى الله عليه وسلم ومنع هذا العهد دلالة قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي على المحصر بل بيانها دلالة على المستقبل
وذلك لان كلمة لا لنفي المستقبل نقلا عن النحاة وهو قياس ما الاول وذلك لان كل ما هو من باب الآحاد معناه انه لم ينقل
لنا من يحصل العلم بقوله وهو المفروض ههنا فيكون من باب الآحاد قطعا واما قوله هو قاطع لصحته لكونه سمعه مشافهة
منه صلى الله عليه وسلم قلنا ذلك لا يخرجه عن الآحاد وسار ركبه في هذا القطع السامع والحاضر واما ثبوت النسخ بالنسبة اليه
فان كان ممن يعرف النسخ وشرائطه وقد حصل الكل فلم لا يصح الناسخ لزم ان يكون الناسخ عنده قطعيا واما بالنسبة

قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب

الى الغير فلا يثبت كما يثبت الاحكام الآحاد واما الثاني فدلالته على الماضي في غاية الوضوح قال المصنف
رحمه الله قال الاكثرون يجوز نسخ الكتاب الى اخرها الشرح قال رحمه الله قال الامام في البرهان
قطع الشافعي رضي الله عنه ان الكتاب لا ينسخ بالسنة وتردد قوله في ان السنة لا تنسخ بالكتاب والذي اختاره المتكلمون
ان نسخ الكتاب بالسنة يجوز وهو الحق المبين وحرف المسئلة ان الناسخ هو الله والنبي صلى الله عليه وسلم مبلغ والقرآن آحاد
نسخ ما اختاره المتكلمون وقال ابو الحسين البصري في المعتمد السنة ضربان متواتر واحاد اما المتواتر فتقدم منع الشافعي
رحمه الله معه من نسخ القرآن به واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة رحمه الله العقل واحالته هو لانهم قالوا وقع ومنهم
من قال لم يقع ولم يرد المنع منه واما الجواز عقلا فما اختاره صاحب الاحكام المنقول عن الشافعي في احد قوليه انه لا يجوز
نسخ السنة بالقرآن وذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والفقهاء الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا والدليل على الوقوع
منها وجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة اذ ليس في القرآن ما يدل عليه وقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
لا دلالة له الا على التخيير في الجهات وقد نسخ بالقرآن فيلزم نسخ السنة بالقرآن وهو المطلوب والوجوه الثلاثة الاخر المستدل
بها انها احكام ثبتت بالسنة فنسخت بالقرآن واعترض المصنف عليها بمعنى احتمالها لا نسلم ان الحكم الاول في المثل كلها
ثبت بالسنة ولم لا يجوز ان يكون ثبت بالكتاب ونسخت تلاوته كما نسخ حكمه من ذلك وبيانه ثبت بالسنة ولكن لا نسلم انه نسخ
بالكتاب ولم لا يجوز ايضا بسنة اخرى ومثاله ان نقول ثبت التوجه الى بيت المقدس بالكتاب ثم نسخت تلاوته بل نقول ثبت انه
بالسنة ولكن لا يجوز ان يقال نسخ بالسنة اي التوجه الى بيت المقدس ويكون ثبوته بالسنة ونسخه بالسنة ثم بعد نسخه بالسنة
ثبت وجوب التوجه الى الكعبة بالكتاب وقوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء الآية يدل على انه كان يتحول عن البيت
المقدس ولم يعين بعد جهة للقبلة مع علمه بعدم التخيير ولا شك في اتجاه المنع على جميع الوجوه المذكورة وذكر المصنف
ان بعض الجهال قدح في السؤال بانه لا حاجة كافية والى سبيه نفوه بسبه الى الجهل العظيم فانه لا يتم الدليل المذكور
الا بعد الجواب عنهما وما ذكر من ان قولهم لا حاجة الى كذا وكذا ليس بجواب فالدليل لا يتم دون الجواب عنهما من استقراء
هذا العدد وقوله لا حاجة الى كذا وكذا كاف في الجواب فلا شك انه جاهل فان المنع متوجه وما ذكره ليس بجواب
واجاب صاحب الاحكام عنهما بان الناسخ المعلوم وجوده صالح لان يكون ناسخا للاول فترتب عليه النسخ مضافا اليه وعلم
مرجع الى المناسبة والاقتران وبعدت كون الاول منسوخا بالآتي المعلوم بالمناسبة والاقتران ولا يستغنى عن التمسك
بالاصل الدال على عدمهما وقال التبريزي لو كان لنقل الناسخ والمنسوخ وابطال الدليل بمثل هذا الوهم وسوسة اجاب عنه
صاحب التلخيص بانا امرنا بالصلاة الى بيت المقدس كان نقل الامر بنقل الاعمال المعهودة في القبلة ولكن ان يكون هذا
منقولا بالتواتر ولا حاجة الى تعدد اصلا لان الاصل العدم ولا يكون هذا الاسم للوقائع المتقدمة والحق ان الجواب السؤال
بالارادة ولا يندفع بمجرد قولهم كذا وكذا وان ابطله المصنف بدليل قاطع على ان السنة نسخت بالكتاب فلا قاطع ههنا فلا جواب
عن السؤال ولكن يلزم المصنف انه لا يثبت نسخ شيء من الاشياء اخر الانقطاع وذلك متعذر وان كان المطعون في الاصل الدال على عدم
تمام بحق وجوده كاف في ذلك واما التمسك بالآية من جهة الشافعي رضي الله عنه فضعيف جدا والجواب عنه واضح وحاصله
ان الآية مطلقة ويكفي في صدق المطلق ان يدخل في الوجود فرد من افراده لا بعد قوله ليس في القرآن ما يقوم دليلا عليه
الا قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وذلك يدل على التخيير قلنا لا نسلم بل ههنا ما هو اقوى دلالة مما ذكر وبيانه
ان الآية اذا كانت مجملة ثم بينها الرسول صار ذلك البيان كله منطوقا به فقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر
قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فيصير كأنه قال تعالى آتوا العشر حقه يوم حصاده قلنا هذا لا يدفع لان ظاهر كلام المصنف
دال على انه ليس في القرآن منطوق به يدل على التوجه الى بيت المقدس واجب وما ذكره يصير كأنه منطوق والفرق بين المنطوق
به وبين المشبه بالمنطوق ظاهر تنبيه اعلم انه نقل الخلاف في نسخ صوم عاشورا بصوم رمضان بناء على انه يجب
قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز وواقع الى آخرها الشرح قال
رحمه الله قال صاحب الاحكام قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واليه ذهب

م
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز

احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة
وابن سريج واختلفوا في وقوعه شرعا والمختار جوازه عقلا واما الوقوع فقد احتجوا عليه بان الوصية للوالدين والاقربين
نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث فان قيل لا يمكن ان يقال ان الناسخ للوصية اية المواريث لان الجمع بينهما
ممكن من حيث ان الميراث لا يمنع من الوصية بدليل الوصية للاجانب وهو ضعيف لما انه من نسخ القرآن بالاحاد وهو ممتنع ولانه
لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوالدين ان يكون مانعا من الوصية لغير الوالدين احتجوا ايضا بان جلد الزاني الثابت بالقرآن
نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو ضعيف لانه يمكن ان يقال انه نسخ بالقرآن وذلك لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ولا يقال ان ذلك لم يكن قرآنا لقول عمر لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن
ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على حاشية المصحف وذلك يدل على انه لم يكن قرآنا لانا نقول ذلك لرفع تلاوته فان قيل الشيخ
والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر رضي الله عنه ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع سواء كان قرآنا او خبرا قلنا ايضا والرجم لم يثبت بالتواتر بل بالاحاد
وغايته ان الرجم ثابت بالاجماع والاجماع ليس بناسخ وغايته كشف عن ناسخ متواتر وهو يكون سنة متواترة وليس احدهما اولى
من الاخر واعلم ان التمسك في اثبات نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ضعيف لوجهين الاول منع نسخه بالسنة بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو
قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا ونسخت تلاوته وبقي حكمه والثاني منع ان الرجم الثابت بالسنة متواتر بل هو من الاحاد وقول
عمر رضي الله عنه دال على انه من القرآن من وجه وذلك لانه لفظه ليس من القرآن ومدلوله موجود
من القرآن وفقد الدليل بالرجم الثابت هكذا الشيخ قوله تعالى الزانية والزاني بالسنة المتواترة فيلزم نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وعلى هذا الوجه الاول لا نسلم انه نسخ قوله تعالى فاجلدوا وانما يكون كذلك ان لو ثبت حكمه في الماضي الى الزمان
[illegible] ذلك ولكن لا نسلم انها متواترة وهذا لان النظم انما يثبت بالاحكام بالاحاد لا يقال لا نسلم نسخ الحبس في البيوت
بالجلد وانما يلزم ذلك ان لو كان يزول انه الجلد بعد انه الحبس [illegible] ذلك ولكن لم قلت انه لا يجتمع وذلك لان ظاهرهما
غير متعارض فامكن الجمع بين الجلد والحبس [illegible] ذلك ولكن لا نسلم ان الحديث من باب المتواتر وذلك لان الحديث مسموع
عند النقل والمسموع عند النقل لا يقال انه متواتر ولا احاد لعدم الثبوت لانا نقول لا حاجة الى الجواب عن الاول لانه لا
استدلال الا ان الجلد نسخ بالرجم ولا تمسك بالحبس في البيوت ولا حاجة الى الجواب عن الثاني ايضا واما الثالث فهو منع
كونه متواترا لكونه مسموعا منه صلى الله عليه وسلم وما كان كذلك فلا نقل فيه وما لا نقل فيه لا يقال انه متواتر او احاد
لافتقارهما الى النقل وهذا فاسد وذلك لما بينا ان كل حديث سمعه واحد من رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو مقطوع
بكونه كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه قاطعا بسماعه منه صلى الله عليه وسلم فاذا رواه لغيره كان من باب الاحاد واما قوله
منع العمل به فانه [illegible] السامع منه [illegible] كان اهلا للعمل بالحديث فله ان يعمل به ويكون قاطعا بصحة الحديث
لكونه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم وان لم يكن اهلا للعمل به ويرويه لاخر [illegible] لانه من
باب الاحاد فالحاصل انه بالنسبة الى السامع لا يكون من باب المتواتر ولا من باب الاحاد وبالنسبة الى الغير يكون من باب
الاحاد **قال المصنف رحمه الله** قوله ان الميراث لا يمنع الوصية اذ الجمع ممكن ضعيف لان كون الميراث
حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية [illegible] المواريث [illegible] الوصية ومنع بعضهم [illegible]
لان المستحق [illegible] ان يكون مستحقا من جهة اي الوصية وهذا معنى قوله يمنع من صرفه الى الوصية
اي الى الجهة التي [illegible] الوصية [illegible] وفي الكلام اختصار قال صاحب الملخص قوله تعالى فامسكوهن في البيوت ليس
منسوخ لانه [illegible] الى احدى الغايتين وهي [illegible] الموت او يجعل الله لهن سبيلا [illegible] وصار كقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل وجوابه المنع وذلك لان الذي [illegible] عدم [illegible] النسخ [illegible] المؤقتة
[illegible] والحبس في البيوت ليس كذلك والجواب عن الوجوه المذكورة من جهة الشافعي رضي الله عنه ان الناسخ
هو الله تعالى والرسول عليه السلام مبلغ وبهذا الحرف يندفع الجميع والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة
الرابعة** في كون الاجماع منسوخا وناسخا الى اخرها **قال الشارح** رضي الله عنه اعلم ان الغزالي في المستصفى

والميراث لا يمنع الوصية والجمع ممكن ضعيف

ان الاجماع منسوخا وناسخا

الاجماع لا ينسخ اذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمانه صلى الله عليه وسلم
من كتاب او سنة ونسخ المتواتر بالاحاد اختلفوا في وقوعه سمعا وعقلا والمختار جوازه عقلا لو تعبد به ووقوعه
سمعا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة بدليل اهل قبا وبدليل بعثه احاد الولاة الى الاطراف وكانوا
يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا لكن ذلك [illegible] بعد وفاته صلى الله عليه وسلم بدليل الاجماع من الصحابة وذهب الخوارج
الى منع نسخ القرآن بالخبر المتواتر قال صاحب المعتمد اعلم انه لو نسخ لكان نسخه بدليل شرعي من كتاب او سنة او
اجماع ومعلوم ان الاجماع انما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فلم يجز وروده كتاب او سنة ناسخا له فان
قيل اهلا يجوز ان يطبق الامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم بعد انما [illegible] نص خفي عنهم فاجمعوا [illegible]
به قيل لو كان نسخ الشرع بعد نص لما خفي عنهم باجمعهم لانه لا يجوز ان يذهب باجمعهم عن الحق [illegible] والمسئلة اجماعية بالحق
[illegible] واحد منهم وليس من مسائل الاجتهاد فيقال قد وجب عليهم العمل بالنص بشرط ان يظفروا به فاذا لم يظفروا به كانت
مكلفة بالعمل باجتهادها [illegible] الذي ظفرت نسخا لان الحكم اذا ثبت بشرط
وعلم بالعقل زوال ذلك الشرط لم يسم رفع الحكم نسخا ان قيل ايجوز ان ينسخ الله حكما اجمعت عليه الامة على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكون اجماعها هو المنسوخ قيل يجوز ذلك وانما منعنا ان تجمع الامة بعد
وفاته صلى الله عليه وسلم وانما [illegible] في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم لاجل توقيفه واقراره فالمعتبر هو توقيفه واقراره
والنسخ يتوجه الى ذلك واعلم ان حاصل هذا الكلام ان تجتمع الامة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون
منسوخ والحجة في ذلك لا في اتفاقهم ثم ينسخه الله ويعود الى نسخ السنة بالكتاب واما اذا اتفقوا بعد وفاته
صلى الله عليه وسلم فلا ينسخ الاجماع لامتناع تجدد الكتاب والسنة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وبعد انعقاد الاجماع
مع وجود النصوص من الكتاب والسنة قال صاحب الاحكام اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع [illegible]
وجوزه الاقلون والمجاز مذهب الجمهور قال ابن الحاجب الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ لنا انه لو نسخ بنص قاطع او
اجماع قاطع لكان الاول خطأ وهو باطل او بغيرهما وهو ابعد للعلم بتقديم القاطع على غيره واعلم ان الدليل الذي
ذكره المصنف يتوقف على تقدم [illegible] وهي ان الاجماع لا ينعقد في حيوته صلى الله عليه وسلم وانما ينعقد بعد وفاته والدليل
عليه انه لو افتى الامة بحكم مع قوله صلى الله عليه وسلم مع قولهم كان ثبوت الحكم مستفادا من قوله صلى الله عليه وسلم لاستقلاله
بافادة الحكم وان لم يوجد قوله مع قولهم كان قولهم قول بعض المؤمنين وهو ليس بحجة [illegible]
لانه ان انعقد الاجماع في زمن حيوته صلى الله عليه وسلم جاز ان يحدث بعد ذلك الاجماع نص قاطع دال على نقيض ذلك
فلا يلزم خطأ ذلك الاجماع وانما مع وجود ذلك النص ضرورة حدوثه بعد ذلك الاجماع فيلزم انتساخ ذلك الاجماع واما
اذا لم ينعقد الاجماع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانما ينعقد بعده صلى الله عليه وسلم فلا يتصور تجدد نص كتاب او سنة
بعده صلى الله عليه وسلم فلو انعقد اجماع فلو انتسخ حكمه بنص من كتاب او سنة يلزم ان يكون ذلك النص موجودا عند اجماعهم
قطعا فيلزم وقوع الاجماع على خلاف النص وهو باطل واذا عرفت هذه المقدمة فنقول لو انتسخ حكم ثابت بالاجماع
فاما ان ينسخ بنص قاطع من كتاب او سنة او بظاهر منهما او باجماع او بقياس ضرورة انحصار الادلة الشرعية
فيها وان اورد البراءة الاصلية فيمكن ان يدخلها في اقسام الادلة الشرعية لكونها ناسخة لا سبيل الى كل واحد منها
فلا سبيل الى انتساخ الحكم المجمع عليه اما انه لا يجوز انتساخه بالقاطع والا لزم انعقاد الاجماع على خلاف القاطع
وهو باطل ولا سبيل الى انتساخه بالظاهر لضعفه وقوة الاجماع ولا سبيل الى انتساخه بالاجماع والا لزم الترجيح من غير
مرجح ولا سبيل الى انتساخه بالقياس لعدم صحة القياس مع وجود الاجماع على نقيض مقتضى القياس ولا سبيل الى
انتساخه بالبراءة الاصلية لضعفها وقوة الاجماع والاجماع الدال على ان البراءة الاصلية لا يكون ناسخة الحكم المجمع عليه
واعلم ان هذه الدلالة قوية على الوجه الذي حررناها قال صاحب الملخص الاجماع الاول جاز ان يكون مبنيا على البراءة الاصلية
ثم يطلع اهل العصر الثاني على نص دال على نقيض الحكم الاول [illegible] فانهم يحكمون بمقتضى النص ويلزم من هذا نسخ الاجماع الاول

واعلم ان هذا السؤال بعينه الذي ذكره ابو الحسين البصري في المعتمد مع الجواب عنه وقد سلمنا بما لا سبيل لتصور انعقاد الاجماع
في زمانه لان الامة معصومة وهو خارج عن بعضه فقوله ان كان الاجماع مطلقاً الا للموقت وضلع بل يسكت عن الامرين
ويكون الاجماع الثاني كاشفاً عن الوقت فلا يلزم من عدم افادة الاجماع الاول له ان لا يستفاد من الثاني ويكون لا
يخطر لهم الغاية ولا ضدها قوله اذا اجمعوا بعد القياس بزوال القياس لزوال شرطه فلا يكون نسخاً قلنا هذا
بعينه يلزم في النصوص فان من شرط اقتضاء النصوص الاحكام ان لا يطرأ عليها ناسخ فاذا طرأ الناسخ عليها فقد زال
لزوال شرطها فلا نسخ حينئذ بل لو قيل في النصوص اولى وذلك لان النصوص يمكن ان يعلم منها ان الله اراد بها الحكم
هذه الغاية فلا تعارض بين الناسخ والمنسوخ في نفس الامر باعتبار الارادة واما القياس فمبني على الحكم والمصالح فانه
ان كان سابقه ثم حكم الاجماع على خلافها كان هذا تعارضها هنا بخلاف النصوص فالتعارض فيها بحسب الظاهر واما
المصالح فتعارضها في نفس الامر قوله في القسم الاول كون الاجماع لا ينسخ به مع انه يخصص به مشكل وذلك لان التخصيص
لا بد له من مستند لتعذر انعقاده من غير مستند وكذلك في النسخ ويكون المستند هو الناسخ ولا يكون في نفسه باطلا لانعقاده
بالناسخ وكلاهما يخصص في الفرق وكون الناسخ اقوى فلا يوجب الحالة كما يخصص الاجماع الكتاب والسنة مع ان الكتاب
اقوى ثم نقول هذا الحصر ممنوع لاحتمال ان يستند الاجماع الثاني بغير ذلك الاستدلال وذلك ان يستند الى [illegible]
[illegible] التي على يقينه او ثبوت [illegible] على ثبوته او بصرح على ما يقولونه بعد هذا من انعقاد الاجماع بالبحث
او بقول الله احكم بانه مهما حكمت به فهو حكمي الى غير ذلك من المدارك المختلف فيها على ما حكيتموها في اخر الكتاب لا بانفو
عدم انعقاد الاجماع في زمانه صلى الله عليه وسلم فلعله سمعوا عليه من العلماء ولا يوجد في كلام احد منهم خلاف في هذه
المسألة ودليله انه ان لم يكن قوله صلى الله عليه وسلم مع اتفاقهم فهو قول بعض المؤمنين وقول بعض المؤمنين ليس بحجة وان
وجد لستند ثبوت الحكم الى قوله صلى الله عليه وسلم لاستقلاله بافادة الحكم واذا وجد السبب المستقل بافادة الحكم ترتب
عليه ثبوت الحكم جزما فالحال ان يكون لغيره مع وجوده مدخل في افادة الحكم فلا عبرة بقول غيره مع قوله صلى الله عليه وسلم
واما ما تمسك به من الاحاديث المطلقة الدالة على عصمة امته [illegible] العقد لان المدارك المعتمدة للاحكام الشرعية
في زمانه صلى الله عليه وسلم من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والقياس ان قلنا انه حجة ويدل على ذلك لو كان اجماع
امته في زمانه مدركا لوجب [illegible] عند وقوع حادثة ولنقل ذلك كما نقل غيره من المدارك وذلك لتوفر الدواعي على نقل الحجج
الشرعية وخصوصا عند الاختلاف في الاحكام الشرعية ولو جاز ان يكون من المدارك الشرعية ولم ينقل لجاز ان يكون
ثم مدارك للاحكام ولم ينقل وكان اهل [illegible] ان ينقل بطريق الاحاد او ينقله موقوفه في كتاب واما قوله الاجماع ينعقد
في جميع الاعصار بعد [illegible] موجب ان ينعقد في عصره بالقياس عليه قلنا الفرق ما مر في الدليل الدال على عدم اعتبار
قولهم في زمانه مع قوله وبدون قوله صلى الله عليه وسلم يبطل الجامع فانه لم يكن جامع من الاصل والفرع يبطل القياس
وان كان عاد ذلك الى اثبات الاجماع مع كونه قطعيا او راجحا على القياس في كونه متقدما بالقياس [illegible] لانه اثبات القطع
بالمظنون او الراجح بالمرجوح [illegible] قولهم لا عبرة بقول غيره مع قوله صلى الله عليه وسلم مشكل فانا دائما نستدل
بالكتاب والسنة والاجماع والقياس معناه وجه دلالة الكتاب على الحكم [illegible] وجه دلالة السنة [illegible] وجه دلالة الاجماع لاستفادة
الحكم من كل واحد منها ووجوه الدلالات متعارضة فالحاصل ان المطلوب الحاصل من كل واحد منها غير المطلوب المستفاد من الاخر
لان وجه دلالة الكتاب غير وجه دلالة السنة وكذلك الدلائل العقلية يستحيل ان يستفاد من كل واحد منها عين ما استفيد من الاخر
لان تحصيل الحاصل محال فانا اذا استفدنا حدوث العالم من امكان الذوات استحال ان يستفاد من امكان الصفات بعد حصوله
بالاول بالضرورة قوله فقسم اخر قلنا تحرير هذا الكلام ان يقال الاجماع الاول اما ان يكون مفيدا للحكم بقيد الدوام او
مفيدا للحكم بقيد الثبات او يكون مفيدا للحكم الاعم من الدائم والموقت فان كان الاول لا يكون الثاني ناسخا له والا لزم خطأ
اهل الاجماعين وهو باطل وان كان الثاني فقد انتهى بنفسه فلا نسخ وان كان الثالث فالاجماع ان ينعقد مستمرا على ابقاء الاول
المطلق وحينئذ يمتنع النسخ [illegible] فليس بنسخ وان كان [illegible] بالاجماع الثاني غاية الاول ويكون [illegible] بهذا التفسير

اما قوله هذا بعينه يلزم في النصوص فان من شرط اقتضاء النصوص الاحكام ان لا يطرأ عليها ناسخ قلنا لا نسلم وهذا [illegible] لازم
فان شرط صحة القياس عدم انعقاد الاجماع على نقيض الحكم في الفرع او ضده فاذا انعقد الاجماع على ذلك زال شرط صحة
القياس فيزول صحة القياس لزوال شرطه وليس شرط صحة النص عدم الناسخ لان النص صحيح بعد طريان الناسخ فنعلم
انه ناسخ وانه غير لازم اما قوله كون الاجماع لا ينسخ به مع انه يخصص به مشكل قلنا لا نخصص به [illegible] التخصيص يكون واقعا
في الاجماع ووقوع التخصيص بالاجماع [illegible] كون الاجماع مخصصا مثال التخصيص ان يقول بقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا
ربع عشر اموالكم خص عند بعض الادلة بالاجماع ومعناه ان هذه الصورة غير مرادة من هذا الحديث المذكور اجماعا لان الزكوة
لا تجب في الحلي المباح بالاجماع ولو كانت مرادة من الحديث لوجبت فيها الزكوة قطعا واللازم [illegible] عدم ارادتها منه [illegible]
للصرف عن المالك لكان المناسبة هذا المعنى موجودة في الحلي المباح فلا يلزم من التخصيص به التخصيص ههنا بعد بين ان
الاجماع لا يخصص بل موضع الاجماع مظنة للتخصيص على ما بيناه لا ان الاجماع مخصص والمخصصات تنحصر في المنفصلة
والمتصلة والمتصلة اربعة الاستثناء والصفة والغاية والشرط والمنفصلة اربع العقل والحس والسمع القطعي والظني
وليس الاجماع احد الثمانية واعلم ان حاصل كلامه يعود الى ان الاجماع يخصص به فوجب ان ينسخ به قياسا عليه
وذلك لان كل واحد منهما تخصيص والا فما الفرق وهذا فاسد جدا اذ لا وجود للحكم في المقيس عليه لما بينا ان الاجماع
لا يخصص والفرق المشهور من كون النسخ ابطالا دون التخصيص بعد مع تسليم صحة الاصل جدلا واما قوله الحصر غير
لازم لاحتمال ان يستند الاجماع الثاني بغير ما تمسك به الاول الى اخره فاعلم ان التمسك بوجود الملزوم [illegible]
[illegible] الحكم الا اذا ثبت ملزوميته ووقوع الملزوم او عدم اللازم بدليل من الادلة الشرعية وهو اما الكتاب
او السنة او الاجماع او القياس او الاستصحاب ومتى لم يكن دليله كذلك لكان من المحال ان ينعقد حكما شرعيا الا بالدليل
الشرعي ويعرف ذلك من له دربة في العلوم النظرية وقوله الاجماع يتمسك بغير ما تمسك به الاول من المدارك قلنا قد دل
الدليل على بطلان تلك المدارك فلا يتصور انعقاد الاجماع عن مدرك باطل والعجب من هذا المعترض وهو انه يدعي ان الاجماع قاطع
ومع ذلك يجوز انعقاد الاجماع عن مدرك باطل فقد تبين بما ذكرناه جميع ما ذكره واعلم انه اذا ثبت عصمة المجمعين على نوع [illegible] يلزم
من ذلك الخطأ عند تعارض اجماعين فقد صح ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا ولكن الشأن في [illegible] المسائل [illegible]
الاجماع انه هل يعني هذا النوع من الخطأ عن المجمعين ام لا والخلاف في كون الاجماع ناسخا واقع وكذلك في كونه منسوخا والله اعلم

قال المصنف رضي الله عنه المسألة الخامسة في كون القياس منسوخا وناسخا الى اخرها **الشرح**

قال رضي الله عنه اعلم ان الاصوليين اختلفوا في كون القياس منسوخا فالمنقول عن القاضي عبد الجبار في احد
قوليه انه لا يجوز وهو المنقول عن الحنابلة وذهب ابو الحسين الى الجواز وفصل ان يكون في زمن حياته صلى الله عليه وسلم او
بعد وفاته واختاره قريب من اختيار المصنف وذلك لانه ساق كلامه في التقسيم المذكور بكماله واختاره بعينه اختيارا [illegible]
المصنف الا انه قال اعلم ان القياس المعلل بالامارات اذا نسخ فاما ان ينسخ بقياس او سنة او اجماع والقياس المنسوخ به
اما ان يكون في حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم او بعد وفاته فان كان في حال حياته لا يمتنع رفعه بالنص والقياس ولم يتعرض
للاجماع في حال حياته وان كان بعد وفاته فيمتنع رفعه بكتاب وسنة [illegible] وساق الكلام بعد وفاته كما ساقه المصنف [illegible]
واختيار المصنف بعينه هو اختياره الا ما ذكرناه وقال صاحب الاحكام ان كانت العلة منصوصة فنسخ القياس [illegible]
[illegible] بعد النبي صلى الله عليه وسلم لعدم الاطلاع على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان [illegible] رفع حكمه بعد
اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا [illegible] انه كان منسوخا وان كانت العلة مستنبطة للمجتهد رفع حكمه اذا وجد دليلا راجحا
عليه ولا يكون نسخا على قولنا النسخ خطاب وان كان مشاركا للنسخ في رفع الحكم وقطع استمراره سواء قلنا كل مجتهد مصيب
او لا واما كون القياس ناسخا فقد اختلفوا انه على [illegible] بالنهار الفرق بين الجلي والخفي وهو منقول [illegible]
من [illegible] بعضهم [illegible] الاحكام واجاز جواز النسخ [illegible] العلة المنصوصة لانه في معنى النص وعن المنصوصة وهو قطعي
كما [illegible] الامة على العبد في التقويم في العتق فانه يمنع ثبوت حكم [illegible] اخر وليس بنسخ على القول [illegible]

كون القياس ناسخا

وان كان ظننا بمنع ان يكون نسخا للنص او اجماع **تنبيهات** الاول سبق ان الاجماع لا ينعقد في زمنه صلى الله عليه وسلم
وذكر المصنف في هذه المسئلة ما يدل على انعقاده في زمن حياته صلى الله عليه وسلم وهو سهو من المصنف وذكر ابو الحسين هذا الفصل
كما نقلناه عنه وليس في كلامه ما يدل على ذلك وربما وهم من قول ابي الحسين لو انسخ في حياته فاما ان ينسخ بكتاب او سنة او اجماع
او قياس لا يسلا الى انتساخه بكتاب وسنة ولا قياس فذكر الاجماع في التقسيم العقلي وهو لا يدل على الوقوع فان المنفصلة لا
تستدعي صدقها وقوع جميع اجزائها على ما تبين في المنطق ثم لو ذكر ما يدل على وقوع جميع اجزائها فلا يرد هذا الاشكال على صاحب
المعتمد وقال صاحب الحاصل في هذا الاشكال ولم يصرح بالاشكال واختصر كلام المصنف رحمه الله الثاني في قول المصنف رحمه الله
انه اذا اجتهد مجتهد فلم يظفر بنص وظفر بقياس وعمل بالقياس ثم ظفر بالنص فان قلنا المصيب واحد لم يكن القياس متعبدا به
فلم يكن النص الذي وجده ناسخا له والا كان ناسخا اعلم ان تقرير هذا الكلام انا اذا قلنا المصيب واحد كان حكم الله تعالى
في المسائل الاجتهادية واحدا في نفس الامر ولم يكن الحكم تابعا لاجتهاده فاذا ظفر بالنص بعد وجدان القياس ولا شك ان
حكم الله تعالى في نفس الامر ما دل عليه القياس وهو متعبد في نفس الامر بالعمل دون القياس وان الذي عمل به اولا لم يكن حكم الله
في نفس الامر ولم يكن متعبدا به فالنص اذن لا ينسخ الحكم الثابت في نفس الامر فلا يكون نسخا وان قلنا كل مجتهد مصيب
والاحكام تتبع الاجتهاد فالحكم الثابت بالقياس اولا حكم الله وهو متعبد بذلك فيكون النص ناسخا له والحاصل ان نسخ الحكم
الشرعي يستدعي ثبوته في نفس الامر لا بحسب ظن المجتهد فما لا ثبوت له في نفس الامر استحال نسخه سواء كان النسخ رفعا او
بيانا لا يقال ان قلنا المصيب واحد فالمجتهد مكلف بما غلب على ظنه وكذا من قلده فوله نسخ السنة بالقياس لا يجوز اجماعا كيف
يتصور الاجماع مع ان العلماء اختلفوا في تقديم القياس على خبر الواحد فعلى القول بتقديمه لا يبعد النسخ بان يرد التعبد
بخبر الواحد من الشارع في زمن النبوة على حكم عليه بمقتضى ضد مقتضى الخبر لانا نقول لا نزاع ان كل مجتهد يجب عليه العمل
بمقتضى ظنه ولا يلزم من ذلك ان يكون الحكم المظنون هو حكم الله في نفس الامر الا على قولنا كل مجتهد مصيب واما منع تصور
الاجماع للمستند الذي ذكره فغاسد لانه ان كان واقعا فلا يرتفع بما ذكره وان لم يكن واقعا فطريقه نقل الخلاف من عدل يوثق
بنقله واما الفرض المذكور وهو تنصيص الشارع على علة الحكم ان وجد فالناسخ النص لا القياس والله اعلم **قال**
المصنف رحمه الله المسئلة السابعة نقل كون الفحوى ناسخا ومنسوخا **الشرح قال رحمه الله**
قال صاحب الاحكام اتفقوا على جواز نسخ الفحوى وانما اختلفوا في جواز نسخ الفحوى دون اصله وجواز نسخ الاصل
دون فحواه فذهب الاكثر على ان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى لان الفحوى تابع ولا يتصور بقاء التابع بدون المتبوع
واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه عبد الجبار فمنعه مرة وجوزه اخرى ووافقه على المنع ابو الحسين البصري
لان تحريم التأفيف كان اعظاما للوالدين واباحة الضرب ينقض الغرض واختار صاحب الاحكام ان تحريم الضرب اما ان كان
ثابتا بطريق القياس او بدلالة اللفظ فان كان الاول وجب ان يكون رفع حكم الاصل موجبا رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع
دون الاصل وان لم يسم ذلك نسخا وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل لانه لا يلزم من رفع حكم التابع رفع حكم
المتبوع وان كان الثاني فدلالة اللفظ على تحريم التأفيف صريحة وعلى تحريم الضرب التزامية فهما دلالتان مختلفتان فلا يلزم
من رفع حكم احدى الدلالتين رفع حكم الاخرى هذا ما قاله صاحب الاحكام وهو ان نسخ اصل الحكم في القياس هل يستلزم
نسخ الفرع فيه خلاف واختار صاحب الاحكام ان حكم الفرع لا ينتفي مع ارتفاع حكم الاصل وقال ابن الحاجب المختار جواز
نسخ اصل الفحوى دونه وامتناع نسخ الفحوى دون اصله ومنهم من جوزهما ومنهم من منعهما لنا ان جواز التأفيف بعد
تحريمه لا يستلزم جواز الضرب وان تحريم التأفيف يستلزم تحريم الضرب والا لم يكن معلوما منه للمانع الفحوى تابع فيرتفع
بارتفاع المتبوع واجيب بانه تابع للدلالة والدلالة باقية للمجوز انهما دلالتان فلا يلزم من رفع حكم احدهما رفع حكم الاخرى
اجيب اذا لم يكن ينافيها واعلم انه لا بد من التقسيم وهو ان تحريم الضرب هل هو ثابت بالقياس او بدلالة اللفظ ولا بد من التفريع
على ان حكم الاصل هل يستلزم نسخ حكم الفرع على قولنا انه ثابت بطريق القياس وعند ذلك يتحقق المنع على كلام من اطلق ولم يفصل
واما قول المصنف اما كونه ناسخا فمتفق عليه لانه ان كان في غاية القطعية فلا شك انه ان كان مراده ان

مثل هذا القياس يفيد اليقين والقطع فهو محل النزاع ووجه المنع وان كان مراده من الافهام الجلية فهو كذلك ويتفرع
على الخلاف المذكور في ان القياس هل يكون ناسخا ام لا والله اعلم **قال المصنف رحمه الله القسم الثالث**
في المسائل المختلف فيها انها من باب الناسخ
فيما ظن انه ناسخ الى اخره **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان هذا القسم يتضمن الكلام في المسائل المختلف فيها انها
من باب الناسخ فقال قوم انه ناسخ وقال الاخرون انه ليس بناسخ والمختار انه ليس بناسخ قال صاحب الاحكام الزيادة على
النص هل تكون نسخا اتفق العلماء على ان الزيادة اذا كانت عبادة منفردة بنفسها عن العبادة المزيد عليها لا تكون
نسخا لحكم المزيد عليه وذلك كزيادة صلاة او صوم او غيرهما الا ما نقل عن بعض العراقيين من اهل العراق ان زيادة صلاة
سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخا من جهة ان الصلاة الوسطى المأمور بها بالمحافظة عليها تخرج عن كونها وسطى
وهذا ضعيف لان كونها وسطى اسم حسي لا شرعي لانه يلزم عليه انه لو امر الشارع باربع صلوات او بصلاة خامسة ان يكون ذلك
نسخا لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة ويخرج العبادة السابقة عن كونها اربعة وهو خلاف الاجماع وانما اختلفوا
في غير هذه الزيادة زيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة وزيادة جلدات على جلد حد وزيادة صفة في رقبة
الكفارة كالايمان وغيرها من الزيادات فذهب الشافعي والحنابلة وجماعة من المعتزلة والجبائي وابو هاشم الى انها لا تكون نسخا
وقالت الحنفية تكون نسخا ومنهم من فصل ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد افادت خلاف ما افاده مفهوم المخالفة
من الشرط كانت الزيادة نسخا كايجاب الزكاة في معلوفة الغنم فانه خلاف ما افاده مفهوم قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم
السائمة الزكاة من نفي الزكاة عن المعلوفة ومنهم من قال ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كزيادة
التغريب على الحد في المستقبل وزيادة عشرين جلدة على الحد في المستقبل كانت نسخا وان لم يكن مغيرة حكمه في المستقبل
لا يكون نسخا سواء كانت زيادة لا تنفك عن المزيد عليه كايجاب عشر من المحل فانه يجب بعض الزكاة منفردة ان سلم
الواجب الا انه هو الواجب وكانت عند تعدد المزيد عليه وذلك كايجاب قطع رجل السارق بعد قطع يديه وهذا هو مذهب
الكرخي وابي عبد الله البصري والمعتزلة ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد
عليه بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا
او كان قد خير بين فعلين فيزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا للتخيير بترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب
على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي
عبد الجبار ومنهم من قال ان كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة ركعة على ركعتي
الفجر فهو نسخ وان لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف فلا يكون نسخا وهذا اختيار الغزالي والمختار ان الزيادة
ان كانت متأخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك نسخا ووجب الشرط في دليل الزيادة فان كان مما يجوز ان
يكون مثله ناسخا لحكم النص فهو نسخ والا فلا وان لم يكن الزيادة متأخرة عن المزيد عليه او كانت الزيادة رافعة لحكم العقل
الاصلي لم يكن نسخا شرعيا وان كان نسخا لغويا ويجوز بكل دليل كخبر الواحد والقياس وهذا هو اختيار ابي الحسين البصري
تنبيهان اعلم ان اختيار ابي الحسين التفصيل المذكور حسن جدا واختاره المصنف وصاحب الاحكام ولا يستقر التفصيل
الا على قول من عد ان النسخ ازالة وعلى راي من قال النسخ بيان لا يستقر فان البيان في غير الازالة ويلزم من هذا عدم مطابقة
اختيار المصنف وصاحب الاحكام هذا التفصيل لحد النسخ الذي انه يبطل مذهب المطلق بكون الزيادة على النص نسخا
الثاني وسارح لكلامه داعي في تفصيله شروطا معتبرة في الناسخ والمنسوخ لا يسلم الى اتكارها ان يكون الناسخ حكما شرعيا
لا حكما عقليا وذلك كوقوع مقتضى البراءة فانه ليس بنسخ شرعي حقيقة ولهذا يثبت بخبر الواحد والقياس وجميع الادلة الشرعية ولذلك
جميع الاحكام الثابتة تبعا لبقاء مقتضى البراءة الاصلية ولتفسير ذلك وشرط الزيادة ان يكون متراخية متأخرة عن المنسوخ على ما عرف
باب النسخ ولا بد ان يكون رافعا لمقتضى النص واذا تحققت هذه الشروط في الزيادة على النص كان نسخا حقيقة مع وجود حقيقة النسخ
الشرعي والا فلا وليس في هذه العقود ما هو محل النظر الا كون النسخ رفعا او بيانا ويمكن تقريرها ما ذكره من القواعد والتفريع
عليها اعتبارا لكون النسخ بيانا ويظهر ذلك بادنى تامل واذا ثبتت صحة هذه القاعدة المسلمة من بطلان قول الزيادة على النص

فتح مطلقا وكذا ابطال من قال ليست بفتح مطلقا وذلك لما هو مع اعتبار الشروط المذكوره وجودا وعدما واما فساد التفاصيل
التي ذكرها ابو الحسين فيظهر لك ايضا باعتبار تلك الشروط وجودا وعدما اما التفصيل الاول الذي في الكتاب فضعيف
لوجهين احدهما انه لم يعتبر فيه التراخي ولا بد منه وثانيهما ان مفهومه والا لا بطل اذا افاد صريح الخطاب اعني المنطوق
خلاف ما افادته الزياده واما التفصيل المنسوب الى القاضي فسياتي بيان الخلل فيه في الفروع المذكوره بعد ذلك في الفصل
ان بعض الفروع المخرجه على هذه القاعده نظرا المتفرع عليه الفرع الاول فهو لو كان التغريب لا يزيل الا عدم الكتابه وذلك
باب لانه بمعنى البراءه الاصليه وذلك يرتفع حكما عقليا لا شرعيا فيجوز اسناده بخبر الواحد والقياس فيه نظر من وجهين احدهما
نسلم انه لا يزيل الا عدم ايجاب التغريب ذكره ابن الحاجب والثاني ان يفيد الحكم بعدد سوى ما عداه ذلك على قول فيحتاج المنع
يستر حالي ذلك المذهب والجواب ان الحرمه تابعه لعدم الايجاب وعدم الايجاب ثابت بالبراءه الاصليه فاندفع وعن الثاني ان ذلك
المذهب فاسد على ما سبق بيانه ولا يفرع عليه فان فرعنا عليه فينبغي ان يجوز رفع مقتضاه بخبر الواحد والقياس لصدق هذا
المفهوم واما الحكم الثاني وهو تقييد الرقبه بالايمان فلان المطلق له عموم بدلي كما ان العام له عموم استغراقي وذلك لصدق
المطلق على جميع افراده فاذا امر الله بالمطلق وجب عليه الاتيان بفرد من افراد المطلق اي يصدق عليه المطلق ولا يجب عليه تخصيصه
ولا جميع الافراد واي فرد اتى به خرج عن العهده اي عن عهده المامور به واما عدم وجوب غيره عليه فمعلوم بحكم العقل وهو البراءه
الاصليه واذا عرف ذلك فمدلول التقييد يخرج بعض افراد المطلق عنه كما ان التخصيص يخرج بعض افراد العام فالتقييد كالتخصيص
من هذا الوجه فان كان الاطلاق مرادا والتقييد متراخ كان التقييد نسخا جزما وان لم يكن مرادا او لم يكن متراخيا كان تخصيصا
لكون حد النسخ صادقا على الاول وحد التخصيص على الثاني وهذا النسخ هو اخراج من العام عموما بدليا وهو المطلق في الزمن المتاخر
وهو نوع من النسخ فانه اخراج فرد من العام عموما بدليا ولكن في الازمنه فكانه مركب من النسخ والتخصيص وما ذكرنا من
التخصيص اندفع وهم صاحب الاحكام ومن يجل كلامه لانه قال تقييد المطلق يبعد عن تخصيص العام لان تقييد المطلق اثبات
ما دل اللفظ عليه نصا ولا اثبات ما لم يكن معلوما بالبراءه الاصليه فاذا امرنا الشرع باعتاق رقبه على الاطلاق استفدنا من الامر
وجوب اعتاق الرقبه واما الخروج باعتاق اي رقبه كانت فذلك مستفاد من البراءه الاصليه اذ الاصل انه لم يجب عليه غير ذلك فالتقييد بعضه
رفع للبراءه الاصليه لا لمدلول اللفظ وهذا خلاف التخصيص من الوجه المذكور فانه يخرج من العام ما تناوله اللفظ وهذا نقض كلامه
وانت تعرف فساد هذا الكلام بما سبق من البيان ومن ان التقييد كالتخصيص من الوجه المذكور لا مطلقا والمطلق كالعام لا مطلقا
بل من ذلك الوجه واما قوله الخروج عن العهده بالبراءه الاصليه فكيف يتصور الخروج عن هذا الوارد الذي جاء المكلف بمقتضاه
بالبراءه واما غير هذا الامر فلم يتحقق بعد ان علم عدم تعلق غير هذا الامر بالاصل واما قوله في الحكم الثالث اباحه قطع
رجله الاخرى رفع حظر قطعها وذلك الحظر انما ثبت بالعقل فمعناه ان اباحه قطع رجله الاخرى رفع حظر قطعها والحظر
استفيد من العقل لان البراءه الاصليه داله على عدم وجوب قطعها وعدم وجوبه يستلزم حظر قطعها فيكون رفع قطعها مستفادا
من البراءه الاصليه بهذا التفسير بهذا اسقط قول ابن الحاجب بانه رفع حظر قطعها اما حقيقه رفع حظر قطعها وهو نسخ ولم
نسمه لكون الحظر ثبت كما ذكرناه واما الحكم الرابع ففيه نظر وذلك لانه اذا اوجب فعلا على التعيين ثم خير بينه وبين فعل
اخر فان التخيير رافع لحظر تركه وحظر تركه كان معلوما بالبراءه الاصليه ولا دليل عليه والمصنف سوى بين ايجاب غسل الوجه
على التعيين ثم التخيير بينه وبين المسح على الخفين وبين قبول الشاهد واليمين والتخيير ولا بين الرجلين وبين رجل وامراتين في كون كل واحد
منها ليس بنسخ واما ابن الحاجب فجعل الزياده في التخيير ليس بنسخ بخلاف غسل المسح وفيه نظر لا يخفى على المتامل واما قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل فانه يدل على ان اول الليل طرف الصوم وغايته فيدل على انه لا صوم في الليل فاذا اوجب الله صوم اول
الليل كان ذلك نسخا لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فلا يثبت بخبر الواحد والقياس وقال ابن الحاجب ليس بنسخ وان قلنا بالمفهوم
لان غايته ان صوم اول الليل ليس بواجب بل هو باق على حكم الاصل وهذا فاسد لان معنى الاصل اذا ثبت بدليل شرعي كان رفعه
نسخا اصطلاحا الاصل قوله اذا قال الله تعالى الثمانون كمال الحد لا يعلم جزء الزياده ولا القياس يفيد ان خبر الواحد يرد لا لاجل
النسخ بل لان المقطوع يجب تقديمه على المظنون وقوله قطع رجل السارق ثبت بالعقل قلنا لا نسلم ان قطع رجل السارق حظر الا انه لا حكم

الاشياء قبل ورود الشرع ولا حكم اصلا ولا حظر قوله اذا قال الله تعالى هذا الفعل واجب عليكم ... لا يقوم مقامه
فاثبات بدله لا يجوز بالخبر والقياس قلنا ان ادعى ان هذا من باب تقديم المقطوع على المظنون لا من باب النسخ فهذا مسلم
وان ادعى به انه من باب نسخ المقطوع فممنوع وهذا لان الاخبار عن عدم الحكم وعن البراءه الاصليه ليس حكما شرعيا
اجماعا صرفا بدليل ان الله لو بعث رسولا وقال ان الله يخبركم انه في هذه السنه لا يكلفكم وان اخبركم
في هذه السنه لا حكم لها ثم حكم في هذه السنه حكما لم يكن ذلك نسخا وجعلناه تخصيصا او من باب ... ولبطل السنة
في الوضوع لجميعها على بعضهم ويستحيل ان يكون نسخا للحكم الشرعي ونقل عن الفاضل شمس الدين الخسروشاهي انه قال وجوب
التشهد عقيب الركعه الاخيره سواء كانت الصلاه ثنائيه او ثلاثيه او رباعيه وهذا لم يتنوع بزياده ركعه بل المتنوع عدم
وجوب الركعه وهو حكم فلا نسخ في هذه الصوره قوله اذا زيدت ركعه بعد التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب
التحلل بالتسليمه نسخه ههنا منع الفاضل وقال صاحب التنقيح قطع السارق في الثانيه رجله ليس
نسخا لانه الشرعيه بل تخصيصا ولدليل الحظر واتمام ايجاب الصوم الى السقوط ليس نسخا لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه لا يدل لا بخبر اسناد انما يعلم واباحته مستفاده من النفي الاصلي وزياده ركعه على الركعات نسخ لاجل
ايكال العباده لان الاربع ليست ثلاثا وزياده بدليل انه لو سلم عن ثلاث يخرج عن نفسها بل عليه الاربع فاذن هي عباده اخرى
وقد نسخت الاولى بخلاف الزياده في اعضاء الوضوء فانه لا يرتفع اجزاء الاول عن نفسها وزياده شرط في العباده لا
انه نسخ لاصل العباده لانه لم يثبت بمجرد الفعل دون الشرط حكم وقد كان ما سواه محرما وهو زال ذلك اصلا هذا اذا
استقر حكم العباده في الوجوب والاجزاء اما اذا ورد مطلق الامر فلا يكون الطلق وهو مشروط فلم يثبت له ظاهر
لا غير لانا نقول قوله هذا من باب تقديم المقطوع لا من باب النسخ مدفوع وذلك لان الله تعالى اذا قال الثمانون كمال
الحد ليس ذلك واستقر انحصار الواجب فيه فاثبات التغريب يكون نسخا حرما لكونه رافعا للاكتفاء بالواجب شرعا في
الثمانين او مستلزما له وهو المراد بالنسخ واما قوله لا حكم في الاشياء قبل ورود الشرع فلا حظر في قطع رجل السارق
قلنا ذلك لا يقدح في المقصود لان المدعى انه يتضمن قطع رجل السارق في الثانيه للنسخ اذ لا حظر شرعا في تلك
الصوره اما انه لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع كما ذكره العرض او كما ذكره المصنف اما قوله الاخبار عن عدم الحكم
البراءه الاصليه ليس حكما شرعيا قلنا قوله هذا واجب بعينه او واجب مما هو حكم شرعي جزما يقتضي ان الواجب عينا ان الواجب
بعينه وليس المطلوب اما هو او بدله كالوضوء والتيمم وبدله ولا يقوم غيره مقامه ليس هو نفس ذلك وليس هو مجرد الحكم
عن عدم الحكم فاذا رفع الشارع الوجوب عينا بعد استقراره وسوى بينه بان بدله كان ذلك نسخا للوجوب عينا اذ لا يعني
للنسخ الا هذا واما اخبار الله عن عدم الحكم ثم اثبات الحكم ليس نسخا اذ لا حكم ولا كذلك ههنا فان الواجب عينا حكم
شرعي ومثل اثبات بدله كان العقاب متعلقا بتركه اي بغيره ولم يات به وبعده تعيين بدله لا يتعلق العقاب بتركه
على التعيين بل بتركهما جميعا واما المنقول عن الفاضل فجوابه ان الموالاه بين الركعات مطلوبه للشارع بدليل ايجابها وبه
خرج الجواب ولكن ان نقول ليس المعين في التشهد مطلق اخر الصلاه بل الصلاه التي هي ركعتان واخر صلاه هي ثلاث ركعات
واخر صلاه هي اربع ركعات بعين خصوص كل اخر لا مطلق الاخر وقال صاحب التنقيح قطع رجل السارق في الثالثه ليس نسخا
لان الشرع الى الان مجمع مرتفع اما قوله قطع رجل السارق تخصيص بلا نزاع وذلك لان شرط التخصيص تناول العام الخاص
وشمل لفظ الايدي والمذكور انه الترتيب لا تتناول الارجل وقوله زياده ركعه رفع لاصل العباده لان الاربع ليس ثلاثا
وزياده قلنا لم يرد زياده ركعه الا انه الصوره الحاصله من الاربع وليست حكما شرعيا واجزاؤها الزائل بعد الزياده
هو تابع لزياده لا زياده ركعه رافعه لعدم وجوبها وهو حكم عقلي واما قوله زياده شرط نسخ اشتراط مجرد الفعل دون
الشرط فلانا نعم ولكن في ذلك تابع لوجوب ذلك الشرط **تنبيه** اعلم ان صاحب المعتمد ذكر ان الشارع لو نص على حكم يوافق
لمقتضى البراءه الاصليه وسكت ذلك فان رفع ذلك الحكم بعد ثبوته يكون نسخا فلينتبه لذلك والله اعلم **قال المصنف**
رضي الله **المسئلة الثانية** لا نسلم ان النقصان من العباده نسخ لما سقط الى اجزائها **الشرح قال**

رضي الله عنه ... الغزالي اذا نسخ بعض العبادة او شرطها او سنة من سننها كما لو سقطت ركعتان من اربع او سقوط
الطهارة فقد قيل انه نسخ لبعض العبادة لا لاصلها وقيل هو نسخ لاصل العبادة وقيل ان نسخ الجزء نسخ لاصل العبادة
ونسخ الشرط ليس نسخا لاصل العبادة واعلم ان هذا الكلام فيه ايهام ان مدلول الخلاف واتفاقا في السنة لو وقع في الجزء والشرط
وليس الامر كذلك وميل الغزالي الى ان نسخ الجزء نسخ لاصل العبادة دون نسخ الشرط وميل صاحب الاحكام الامدي
الى ان نسخ ... بعض العبادة لا يوجب نسخ العبادة ونقل المذاهب الثلاثة واختار ان نسخ الجزء والشرط ليس نسخا
لاصل العبادة وهو الحق والدليل المذكور واضح والمدعى انه اذا نسخت ركعتان ... ركعتان ... لوجود الدليل
على وجوبهما لان المقتضي لوجوب الاربع مقتضي لوجوب كل واحد من الركعات فان قوله اوجبت عليكم اربع ركعات مستلزمة لقوله
اوجبت ركعتين وركعتين ملزوم بالضرورة فتمام الموجب لكل ركعتين متحقق لعدم الاربع فعلم ان المقتضي لايجاب الركعتين قائم
وان المقتضي للجزء المنسوخ لبيان المعارض وهو النسخ يجري مجرى اعلاه على قضية الدليل ونظيره العام المخصوص فان
الدليل المقتضي خروج بعض الصور عن العام يجري مجرى اعداها على قضية العموم واما الجواب عن المعارضة في حكم الكلية
ان ما ذكرتم من وجوب تاخير التشهد وعدم اجزائها بدون الركعة المنسوخة واخفائها مع استتمامها على الركعة المنسوخة
انها احكام مغايرة للركعة الباقية فلا يلزم من نسخ تلك الاحكام نسخ الركعة الباقية واستشكل بعضهم هذه العبارة
قلت لمشكله واعلم ان صاحب التنقيح تبع الامام الغزالي في اختياره وقال ان الاربع نسخ وجوبها واجزائها ...
ايجاب ركعتين والشافعي بكذا الاربع بدليل انه لو صلى اربعا لم يجزه ولو كانت الاربع ركعتين وزيادة لما سقطت الزيادة
مع بقاء اصلها لوجب ان تجزي كما لو زاد في الخلوات ثم قال قول المصنف المقتضي لكل واحد الجزء قائم غلط لان ولا
المقتضي للكل لا يقتضي كل واحد بما هو ذلك الواحد بل بما هو كل وانما يقتضي كل واحد حين كونه جزءا فاذا انفصل
على ذلك ان ايجاب اربع ركعات ايجاب لكل ركعة من الاربع قطعا ونسخ ركعتين هو نسخ الركعتين وهو مستلزم لنسخ المجموع
ولكن لا يرتفع واحد من اجزائه اذ لا يدل دلالة لفظية ولا عقلية واما قوله لو اتى باربع وجب ان تجزي كما في الخلوات
قلنا انما لم تجز لفعلها مع الركعتين المنسوختين لوجوب اخلاء الصلاة عن الركعتين المنسوختين لا لعدم وجوب الركعتين وهذا
خلاف الخلوات فانه امر اذا عزيمة مأمور به ... لذلك لا لوجوب اخلاء الخلوات عن الزيادة فعلم انه غلط الزبري لا المصنف
والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه القسم الرابع** في الطرق التي يعرف به كون الناسخ ناسخا الى
اخره **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم انه يصح هذا الكلام **بتنبيهات** الاول هو ان طريق معرفة كون كذا
منسوخا اما باللفظ او بغير اللفظ اما باللفظ فهو ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم هذا منسوخ بهذا او نسخ هذا ...
قوله المصنف اذا نص لا يعني انه يعم من النص الا النفي والاثبات لقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها وقد صرح صاحب المعتمد في هذا الموضع بالنفي والاثبات واما الضد فمثاله المحوّل الى جهة مغايرة للاولى في النفي
والاثبات لا بد وان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا واما الضدان فهما امران وجوديان وبينهما غاية الخلاف الثالث
ادرج في هذا النوع من الاستدلال عليه بان يكون راوي احد الخبرين متقدم الصحبة والاخر متاخر الصحبة وانقطعت صحبة
الاول لانه لو دامت صحبة الاول له صلى الله عليه وسلم فلعله روى حديثا بعد حديث فلا يدل تقدم صحبته على تقدم احد الخبرين على الاخر
واما اذا تقدمت صحبته واسندت صحبة المتاخر بعد انقطاع صحبة الاول فانه يلزم بالضرورة ان يكون ما رواه متاخر الصحبة الرابع
متاخرا ... اعلم ان قول الصحابي هذا الخبر متقدم على هذا الخبر لا شبهة في قبوله اذا كان الخبر المنسوخ به من باب الاحاد واما كان
واما اذا كان الخبر متواترا قال القاضي عبد الجبار يقبل ذلك وان كان خبر الواحد لا ينسخ به حكم متواتر كما ان شهادة الشهود
لا يثبت بها الزنا ويثبت بها الاحصان الذي هو شرط الرجم ولا يمتنع ان لا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسبب من اسبابه
ولقائل ان يقول ليس كل شيء لا يسمع ... لان ... لا يثبت يحتاج ثبوته الى دليل زائد على استماعه هذا ما نقله صاحب
المعتمد عن القاضي وما اعترض به عليه وحاصل اعتراضه على القاضي انه ادعى الثبوت الذي هو الوقوع وذلك علة بعدم
الامتناع ولا يلزم من عدم الامتناع الا الامكان العقلي ولا يلزم من الامكان العقلي الوقوع الا ما قال المصنف الا اذا بين

الطرق التي يعرف بها ان الناسخ ناسخا

الاجماع ح

انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخرى بل يلزم من جواز الوقوع والله اعلم **قال المصنف رحمه الله** الكلام
في الاجماع الى المسألة الاولى **قال الشارح رحمه الله** اعلم انه استعمل لفظ الامر في هذا التعريف وفيه نظر وذلك لان
لفظ حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وقيل انها من الالفاظ المشتركة بين القول والفعل وقيل بين القول والفعل والشأن وغيرها
على ما هو مصرح به في كتاب الاوامر ولا يجوز استعماله في التعريف المذكور فالصواب ان يقال الاجماع هو عبارة عن اتفاق
المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الاحكام فان اراد اخراج العقليات منه على حكم من الاحكام الشرعية او العرفية
وان اراد ادخالها فيه قال او العقلية واعلم ان النافع في العقليات البراهين القاطعة واما الاجماع فلا يفيد المطلوب في
العقليات صرح به امام الحرمين وهو الحق لعدم صحة استعمال الاجماع في علم الكلام لا لافادة العلم بل لالزام الخصم والجاحد واعلم ان
الخلاف في امكان وقوع الاجماع واقع والاكثرون على امكانه وهو الحق وفي هذا الخلاف واتفق في امكان الاطلاع عليه والحق
تعذر الاطلاع عليه الا اجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء في قلة اما الان وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء
فلا مطمع في العلم وهذا اختيار احمد في احدى الروايتين مع قرب العهد من الصحابة مع قوة حفظه في نقله اطلاعه على الامور
ونقل عنه انه قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب والشريف المرتضى من الشيعة في هذه المسألة وحاصل دعوى العلم بالاجماع
الصحابة رضي الله عنهم ولا نزاع فيه وقول العامل من يقول ان علم الاجماع كان حجة لا كلام معه بل الكلام مع من يدعي منه الاطلاع
في امكان وقوع الاطلاع على كل اجماع قال صاحب الاحكام ما ذكروه من الدليل باطل بالواقع فانا نعلم ان الشافعية
يعتقدون عدم جواز قتل المسلم بالذمي والحنفية يعتقدون جوازه قلنا المعنى بالشافعية معتقد صحة ما ذهب اليه الشافعي



رضي الله عنه ويرجع ذلك الى ايجاب المحكوم عليه والمحكوم كما مر وقال ايضا نحن نعلم قطعا ان اليهود والنصارى متوافقون
على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم قلنا جوابه ما مر من اتحاد الموضوع فان اليهودي لا بد وان يكون منكرا لبعثة محمد صلى الله عليه وسلم
الا ان الله ساده منهم فانهم قالوا انه مبعوث الى العرب خاصة ومن البين ان الاطلاع على قول المجمعين لا يحصل الا بان
يسمع منهم او ينقل اهل التواتر النقل فلا بد من سماعهم ومعرفة اعيانهم ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة واما بعد
عصر الصحابة فلا ومن انصف عرف ان ليس الزمان فهو يعرف بان لا خبر له من الاجماع الا ما وجده مكتوبا في بعض كتب الفقه هذا ما ثبت
اجماعا او ما معناه ذلك الا في مسائل تجري مجرى الامور التي علم كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة
كوجوب اركان الاسلام من الصلاة والصوم والزكاة والحج وكون البيع سببا للملك في الجملة وكون الربا حراما وشرعية اصل
السلم والاجارة والمساقاة والقراض وحرمة الربا والغصب والقتل والسرقة وامثالها واما دعوى الاجماع في الفروع
والاطلاع عليه فمتعذر عند الانصاف قال الغزالي امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور الدينية وهو
ضعيف لانه يشعر انه لا يوجد الا بعد قيام الساعة لان امة محمد صلى الله عليه وسلم من اتبعه من يتبعونه ولانه لو حصل من العلماء
فاجمع العوام على حكم يكون اجماعا ولانه يخرج عنه الاجماع على عرفي او لغوي مع انه حجة فيهما **قال المصنف**
رحمه الله اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج الى قوله فان قيل **قال الشارح**
رحمه الله اعلم انه قد صح خلاف النظام في هذه المسألة وسيجيء في بعض الفاظه ما يوهم انه يقول بكون الاجماع
حجة وليس كذلك لم يكن خالف في هذه المسألة واما الشيعة فانهم يقولون قول الامام المعصوم حجة فان خالف الامام
اهل الاجماع فقد اصاب الامام واخطأ اهل الاجماع وان وافقوا كان قوله حجة بالذات وقول المجمعين ليس بحجة لاجماعهم
بل لانه مع قولهم ما هو حجة بالذات واما الخوارج فانهم يقولون اجماع الصحابة حجة قبل الفرقة واما بعد الفرقة فاجماع شيعتهم
حجة لا غير ونقل ابن برهان ان المرجئة قالوا ان الاجماع ليس بحجة واعلم ان المشهور ان الاجماع حجة قاطعة وانه يقدم على الادلة
كلها ولا يعارضه دليل اصلا والمصنف خالف في هذه المسألة فانه يرى ان الاجماع لا يفيد الا الظن ومن المعلوم ان ذلك
مطرد بالادلة الدالة على كون الاجماع حجة فان كان فيها قاطع حصل المقصود وهو القطع وان لم يكن فيها قاطع استحال
القطع والاصحاب احتجوا بمسالك الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية والشافعي رضي الله عنه من المتمسكين بها
ووجه التمسك ان يقول متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة ويلزم من حظرها وجوب متابعة سبيل المؤمنين ولا معنى لكون الاجماع حجة

اجماع امة محمد حجة خلافا للشيعة والنظام

الا وجوب سبيل المؤمنين بان الاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية وجه الدلالة ان الله جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا الا انه لو لم يكن محظورا لما حسن الجمع بينه وبين
مشاقة الرسول في الوعيد فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت او شربت الماء عاقبتك وقد حسن لوقوعه في كتاب الله فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل
المؤمنين محظورا وهو المدعى واما انه يلزم من حظر متابعة غير سبيل المؤمنين وجوب سبيل المؤمنين اذ لا واسطة على ما سنبين
بيانه ان شاء الله ولا معنى لكون الاجماع حجة الا هذا وصورته الكاملة ان يقال كلما كان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة
كانت متابعة سبيل المؤمنين واجبة والمقدم حق فالتالي حق وهو قياس استثنائي مركب من شرطية وحملية **قال المصنف**
رضي الله عنه فان قيل الى قوله الجواب **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم انه ان متابعة غير سبيل المؤمنين
محظورة فان قال لا نسلم ودل عليه بالاية سوال عن المقدمة القائلة ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظورة بان قال لا نسلم ان اتباع
غير سبيل المؤمنين محظور على الاطلاق ولم لا يجوز ان يكون محظورا بشرط المشاقة وعند عدم المشاقة لا يكون محظورا ويرد
وتوهم بعضهم ان توجيه هذه المطالبة بسبب العطف وعطف اتباع غير سبيل المؤمنين على المشاقة لا يقتضي ذلك لان العطف
لا يقتضي الا المشاركة في اصل الحكم لا فيه ويلزم من ذلك ان يكون المشاقة شرطا في ترتب الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
بل الاقرب ان يجعل سند المنع لان قوله ويتبع لا بد من فاعل وفاعله ذلك الشاقق فيصير تقدير الكلام ويتبع المشاق غير سبيل
المؤمنين فيلزم من ذلك ان يكون الشقاق المذكور شرطا في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين وان جعل سند المطالبة ان الاية
تقتضي ترتب الوعيد على المشاقة للرسول وعلى اتباع غير سبيل المؤمنين مجموعا فتقتضي ترتب الوعيد على الاتباع المذكور المعطوف
على المشاقة واعلم ان هذا السوال نورده صاحب المعتمد محمود اعز السند واجاب عنه بان متابعة غير سبيل المؤمنين اذا كان
محظورة عند المشاقة اذ لا واسطة بينهما وهذا محال اذا كانت كذلك لان مشاقة الرسول كفر على ما دل عليه في المتن
فيلزم وجوب العمل بالاجماع مع الكفر وذلك محال والتكليف بالمحال باطل بناء على اصله والمصنف اورد هذا في قوله ان قيل
واعلم ان ما ذكره ابو الحسين جوابا انما يصح بعد تقديمه في الدليل فيصير حمله الدعوى فيقبل المنع والمعارضة ولهذا منع المصنف جميع
ما ذكره فقال لا نسلم انه اذا كانت متابعة غير سبيل المؤمنين غير محظورة عند المشاقة يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة وانما
يكون ان لو لم يكن بينهما واسطة بيان ذلك ولكن لا نسلم انه لا يجوز الى قوله بيان ان الاية تقتضي المنع من اتباع غير سبيل
المؤمنين لا بشرط المشاقة لكن بشرط تبين الهدى وهو ظاهر الوجه في المتن فقوله بيان ذلك معناه بيان ان الاية تقتضي المنع
اتباع غير سبيل المؤمنين لا بشرط تبين الهدى ولكن لا نسلم ان الاية تقتضي حرمة كل واحد مما هو اتباع لغير سبيل المؤمنين
وذلك لان لفظ غير وسبيل لا عموم لهما لكونهما مفردين بناء على ان المفرد المضاف لا يفيد العموم وفيه خلاف واما قوله
المسلم فالاستدلال لا يقوى كلام ضعيف لانه بناء على ان صيغ العموم للكلي المجموعي وهو باطل بل صيغ العموم تفيد الكلي العددي
بمعنى كل واحد واحد فقوله لا نسلم ان بعض معناه بالاية ان كل من تبع كل ما غاير كل سبيل المؤمنين فهو يستحق العقاب قلنا لا نسلم
انه مقدر العموم تغير معناه ما ذكرت وانما يلزم ان لو افادت صيغ العموم المجموع من حيث هو مجموع بل تفيد كل واحد واحد
من افراد ذلك النوع ثم نقول الاية عندنا محمولة على احد امور ثلاثة وهو تحريم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين او تحريم بعض
ما غاير كل سبيل المؤمنين او تحريم كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وذلك بين لان الكفر يصدق انه بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين
ضرورة ان الكفر يغاير الايمان وهو بعض من الكفر بعض والايمان بعض ويصدق ايضا انه يحرم بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين
وذلك لان الكفر حرام وهو بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين الذي هو الايمان والفروع ويصدق ايضا انه يحرم كل ما غاير
بعض سبيل المؤمنين وذلك البعض هو الايمان والمراد بالكل ما ينافي الايمان فقوله بيان ذلك ولكن لم لا يجوز ان يلزم من حظر
اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين بيانه ان لفظ غير وان كانت مستعملة في الاستثناء لكنهم اجمعوا
على انه في الاصل للصفة الى اخره اعلم ان لفظ غير موضوعة في الاصل على ما قاله المصنف وتستعمل في الاستثناء فان حمل على
الاستثناء هاهنا توجه دلالة الاية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ولو حمل على الصفة فلا لان الاول ان الوعيد لما ترتب على
اتباع غير سبيل المؤمنين صار هكذا لا تتبع غير سبيل المؤمنين فان حمل على الاستثناء صار ولا تتبع الا سبيل المؤمنين وهو المدعى فانه يقتضي

الجواب انا نعمل ولو حمل على الصفة صار هكذا لا تتبع السبيل المغاير لسبيل المؤمنين ولا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيل المؤمنين لثبوت
الواسطة وهو عدم الاتباع ومما ذكرنا تبين فساد قول بعضهم لا مدخل لكون لفظ غير صفة هاهنا قول المصنف المفهوم من عدم الاجماع حصول
الخلاف ضعيف لان عدم الاجماع يحصل بطرق احدها حصول الخلاف وثانيها التوقف وثالثها عدم الحادثة في زمن المجتهدين والله اعلم
قوله المعارضة في حكم المسألة بالظواهر فهي ضعيفة الدلالة وجه دلالتها انها تدل على خلو بعض الاعصار عمن يقوم بالواجب
فلا يجب عصمتهم فلا يكون اجماعهم حجة اما قوله الجواب اعلم انه يجب لتحصيل الاعتبار تحقيق الاجوبة فان الاسولة لها اتجاه فاذا صحت
الاجوبة تم الدليل المذكور والا فلا اما قوله الاية تقتضي الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين بشرط المشاقة فقد اجاب المصنف عنه
بان قال المعلق على الشرط ان لم يكن عدما عند عدمه فقد حصل المقصود وذلك لان حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين ان سلمنا انها معلقة
بشرط المشاقة وان ليس المعلق على الشرط عدم عند عدمه امكن ان يكون مخالفة الاجماع محرمة عند عدم المشاقة وهو المطلوب وان كان
عدما عند عدمه يلزم ان يكون مخالفة الاجماع صوابا على الاطلاق وهو ليس بصواب لان مخالفة الاجماع ان لم يكن خطا فهو
ليس بصواب واعلم ان السوال المذكور اورده المصنف وهو مبني على مقدمتين الاولى ان الاية تقتضي حرمة الاتباع المذكور بشرط
المشاقة والمعلق على الشرط عدم عند عدمه فيلزم انتفاء حرمة الاتباع المذكور عند عدم المشاقة فيلزم ان يكون مخالفة الاجماع
مباحة عند عدم المشاقة وهو باطل فاذن احدى مقدمتي دليل المعترض ان المعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط ويقول المصنف
في ابطال هذه المقدمة اما ان كانت صحيحة او باطلة فان فسدت فقد سقط كلام المعترض وفسدت احدى مقدمتيه هو المعنى بالمقصود
وان صحت يلزم اباحة مخالفة الاجماع وهو باطل فالصاحب الحاصل بالضرورة واعلم ان المنع متوجه على المقام الثاني فان للخصم
ان يقول لا نسلم ان مخالفة الاجماع ليست مباحة فان قال مخالفة الاجماع ان لم يكن خطا فلا يكون صوابا وما لا يكون صوابا لا يكون
جائزا مباحا قلنا لا نسلم انه ان لم يكن خطا لا يكون صوابا ودعوى الضرورة لا وجه له قال صاحب التحصيل لا يلزم حصول الغرض
من القسم الاول لجواز ان لا يكون المعلق بالشرط عدما عند عدمه ويكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين عدما عند عدم المشاقة وان
كان ثابتا في عدم هذه الحرمة عند عدم المشاقة لم يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة ان كانت الحرمة عدما
عند عدمه اذا اقتضى حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب كل اتباع لغير سبيلهم بل اثبات القسم الثاني من الوجوب يحصل غرضه
فيه نظر لانا نقول المراد المعترض بذلك تعلق الحرمة بالمشاقة بل ترتب الوعيد على المشاقة والاتباع المذكور مجموعا ولا يلزم ترتبه على كل واحد
منهما منفردا وما ذكره ليس جوابا عنه هذا لفظ صاحب التحصيل اما المنع حصول المقصود فقد ظهر الجواب عنه في شرح المقصد
لان المدعى ان احد الامرين لازم وهو اما فساد مقدمة من كلام المعترض او كون مخالفة الاجماع صوابا واما كان فقد حصل
المقصود والدليل على احدهما الترديد المذكور وهو اباحة المخالفة والمنع في المقام الثاني واما قوله وان ردد الى اخره فحاصله
ان قال عدم حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين اما ان كان ثابتا عند عدم المشاقة او لا فان لم يكن عدم الحرمة ثابتا عند
عدم المشاقة يلزم ثبوت الحرمة عند عدم المشاقة والحرمة ثابتة عند المشاقة ايضا لما ادعيتم وسلمناه يلزم ثبوت الحرمة
المذكورة عند المشاقة وعند عدمها ويلزم من ذلك ثبوتها في نفس الامر ضرورة ان الثابت على تقدير وجود الشي وعدمه ثابت في نفس
الامر فيلزم المطلوب وان كان عدم الحرمة ثابتا عند عدم المشاقة يلزم ثبوت الاباحة اي مخالفة الاجماع وهو باطل على ما مر ذلك
هذا معنى كلامه وفيه نظر واما قول صاحب التحصيل لم يلزم جواز مخالفة الاجماع في جميع الصور عند عدم المشاقة ان كانت الحرمة
عدما عند عدمه اذا اقتضى حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين لا يوجب جواز كل اتباع لغير سبيل المؤمنين فمعناه انه لا يلزم من انتفاء
حرمة كل اتباع لغير سبيل المؤمنين جواز اتباع لغير سبيلهم اذ لا منافاة بينهما لكون كل واحد من العصيان كله واما قوله القسم
الثاني من الترديد يحصل غرضه فلما ليس كذلك لان المقصود لزوم احد الامرين وهو لا يحصل الا بالترديد نعم لو لم يكن غرضه
احد الامرين كان يمكنه ان يقول لو كان المعلق بالشرط عدما عند عدمه يلزم اباحة مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة وهو باطل
ولكن ليس الغرض ذلك على ما بيناه واما قوله ترتب الوعيد عليهما مجموعا لا منفردا قلنا يصح ان يقال الزنا وشرب الماء
حرام ويحسن ان يقال الزنا والغصب حرام قال صاحب الاحكام قد سلم ان مخالفة الاجماع ليست خطا فيلزم ان يكون صوابا لان
ما ليس بصواب اما ان يكون خطا او لا فان كان الاول فقد تناقض وان كان الثاني مما لا يكون متوعدا عليه فاذن ما ليس بخطا

يكون صوابا وهذا الكلام فيه نظر ولا حاجة اليه لان المطالبة بالدليل على ما ادعاه كافية اذ لا دليل له على ذلك واعلم ان
صاحب الاحكام قصد الجواب عن اصل هذا السؤال فقال لا خلاف في التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فاما ان يكون
لمفسدة متعلقة به او لا لمفسدة متعلقة به لا سبيل الى الثاني لان ما لا مفسدة فيه لا توعد عليه بلا خلاف فالمفسدة
في اتباع غير سبيل المؤمنين فاما ان يكون من جهة مشاقة الرسول او لا من جهة مشاقة الرسول والاول باطل وذلك لان ذكر
المشاقة كاف في التوعد عليه فلا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين فيكون التوعد لتحقق المفسدة وحدها المشاقة
اذا لم توجد وهذا ضعيف وذلك لانا نقول التقسيم غير حاصر وذلك لان التقسيم الحاصر ان يقال اما ان يكون المفسدة
متعلقة به في بعض الافراد لمفسدة متعلقة به عند المشاقة ولا يتعلق به في نفس الافراد ولا لمفسدة يتعلق به اصلا
فقد اسقط قسما مقصودا وهو مناط النظر ثم قوله بلا خلاف هو يرجع الى التمسك بالاجماع ويعود الى اثبات مقدمة
في دليل الاجماع بالاجماع وذلك باطل فقد تلخص مما ذكرنا انه لا جواب عن المطالبة المذكورة فقوله كلمة من
المؤمنين للعموم لما سبق في العموم فيه اشكال وذلك لان المراد بالعموم ليس الكل من حيث هو كل بل كل واحد واحد
واما الكل بمعنى المجموع فهو مجاز ولا يحمل اللفظ العام عليه الا بدليل منفصل ولكن ان يقول ان مفهوم ان يكون
الكل المجموعي حصل المقصود ههنا فان قول مجموع المؤمنين ههنا حجة واما قول كل واحد واحد فلا ولكن ان
يقول يتوجه عليك الاشكال في لفظ غير سبيل وان كان المراد الكلي العددي استقام الكلام به وقد ههنا ولا
شك يتوجه المنع لكل واحد واحد بعد ما بيناه الا بدليل منفصل واما قوله اهل الاجماع صدقوا هذا الشرط حصول
الاتفاق في الحكم ولم يجدوا بعد الاتفاق على قولين للخلاف فلما انه يعتبر هذا الامر وانما يكون كذلك ان لو
كان الاجماع حجة وان تمسك بالاجماع فهو من باب اثبات مقدمة الدليل باصل الدعوى المتنازع فيها فوله حص
عند التمسك به للقسم ملما لا يسلم فان تمسك بالاجماع عاد الاشكال وليس له سواه واعلم انه قد ظهر ضعف هذا الدليل وفصول
من افادة الظن فضلا عن القطع ويتبين انه لو صحت اصوله صحيح على الدليل ولم يصح احوبتها وقد بينا ذلك مفصلا
فاذن لم يفد الظن فضلا عن القطع ثم نقول لو حصل الظن يكون الاجماع حجة فلا بد من دليل يدل على ان العمل بالظن
واجب وتقسيم في اول الكتاب حيث قال الالفاظ تنقسم الى قسمين احدهما يحصل القطع بمدلولاتها والثاني يحصل
الظن بمدلولاتها فكل مسالة كان المطلوب فيها القطع ثبتها بالقسم الاول وكل مسالة كان المطلوب فيها الظن اثبتناها
بالقسم الثاني ويجب كون العمل بالظن واجبا بالاجماع وعلى هذا فالدور لازم ومن انصف اعترف ان هذه الاية من الظواهر
وليست من النصوص ويصح قول المصنف ان الفقهاء اذا قالوا خالف الحكم المجمع عليه يكفر ويفسق ومنكر الاجماع لا يكفر
ولا يفسق يلزمهم كون الفروع اقوى من الاصل والتبريزي بالغ في الرد على المصنف حيث قال الاجماع مسالة ظنية حاصل
كلامه ان الالفاظ قد يفيد القطع بتواتر حالها فيفيد حصول القطع بها للمشاهدين لها واما الغائبون فيحصل القطع لهم
تبعا للشاهدين وقد ان يعني ان قطع المشاهدين عن قاطع ويتبع بعضهم التبريزي والجواب ان المدعي ان التمسك بهذه الاية
بمجرده لا يفيد القطع فمن ادعى انه انضمت الى هذه الاية قرائن افادته القطع وان تلك القرائن لا يمكن حصرها ولا ضبطها
ولا بيانها وانها حصلت وافادته القطع فلا بحث معه ولا نزاع معه فانه اعترف بان الاية من الظواهر ولكن حصل له القطع لا
بمجرد هذه الاية بل بقرائن بعضها ويدعي ظهورها بما فمن لم يجدها ولم يطلع عليها لم يلزمه ان يقطع بدونها ونحن نقول
الدلائل القطعية اذا انضمت اليها قرائن دافعة للاحتمالات المانعة من القطع حصل القطع بها والا فلا مثال ذلك
قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية فان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ما تفسيرا هو منقول بالتواتر وحصل به
القطع ومنها الغسل كذلك جميع الوضوء حصل به القطع وكذلك قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية حصل
القطع بمدلوله بالقرائن والاستطاعة لم يحصل فيه القرائن بسبب مظنونة فهكذا لو ثبت اقتران هذه القرائن وحصل
بمقتضاها هم عليكم كما يقولونه انها لا يمكن نقلها وضبطها ويسمى ادعاها في هذه المسالة سالك مسالك الاعادي المجردة عن
الحجة واما تعويل من تعول على القرائن بمجرد التتبع والعدول الى التتبع فهو عدول خالي عن التحصيل ويسمى طريقه عامية ومعارضة

المسائل ويمكن ان يقول وان لم يجعل هذه المسالة ظنية لكن ندعي ان هذه الاية من الظواهر لا يفيد القطع بمجردها والله اعلم
قال المصنف رحمه الله المسلك الثاني الى آخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان هذه الاية من
الظواهر ولا يفيد بمجردها الا الظن ووجه التمسك بها ان يقول الاية تدل على عدالة جميع من امة محمد صلى الله عليه وسلم لان
لفظ العدل للوسط يدل عليه النقل والاستعمال على ما ثبت في المتن واذا كانوا عدولا لا يقدمون على المحظورات
والا لما كانوا عدولا وقد اخبر الله عن عدالتهم واذا لم يقدموا على شيء من المحظورات وجب ان يكون قولهم في الفتاوى حقا
صوابا او يقول فيقول اما الاتباع لا يجوز فيما اتفقوا عليه الا بدعوى الضرورة او يقول يوجد ويحتاج على ان الصواب واجب
الاتباع او يوجد او لا يجوز فيما اتفقوا عليه الا بدعوى الضرورة فان صح هذا المقام والا لم يتم هذا الدليل لا يقال لو لم يكن حقا
لكان محظورا فلا نسلم ذلك لانه لا يلزم من كونه ليس بحق في نفس الامر ان يكون القوم افتوا بذلك عن اجتهاد وما يؤدي
اليه الاجتهاد لا يكون محظورا لا يقال لا نسلم ان وصفهم بالخيرية مشروط بالعصمة ولا عموم في الاية لان وسطا نكرة في
سياق الاثبات ولذلك انه فلا يقتضي العموم في انواع الخير لانا نقول ما ادعى ذلك بل وجه الاستدلال انهم موصوفون
بالعدالة ولا يقدمون على المحظورات فيلزم اتباعهم واذا سلم لهم ان الوسط هو العدل صار معنى الكلام ان الله جعل
من امة محمد صلى الله عليه وسلم جمعا من صفتهم العدالة وعلى هذا الاحتجاج الى اثبات العموم في لفظ الوسط والامة **قال
المصنف رحمه الله** المسلك الثالث الى آخره **قال الشارح رحمه الله** ان وجه الاستدلال ان القول في الدين
قولا باطلا منكر لغة والاية دلت على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو كان قولهم باطلا وتداولوا به ضرورة
ان الانسان بمعنى ما يراه حقا في الدين وهو منكر بحكم اللغة يلزم ان يكونوا قد امروا بالمعروف وذلك خلاف مقتضى الاية والاولة
واضحة اما الجواب عن الاول انا نقول كنتم ليس خطابا بالكل واحدا واحدا من الامة لوجهين الاول ان لفظ الامة حقيقة في الجماعة
اذا اختصوا بصفة بدليل السابق الى الذهن عند الاطلاق ويستعمل في الواحد المختص بصفة كابراهيم صلوات الله عليه لاختصاصه
في ذلك الزمان بالتوحيد والدعاء اليه فاطلاقه على الواحد المختص بصفة مجاز خلاف الاصل الثاني ان لفظ خير بمعنى افضل فهو
من باب افعل التفضيل فلو كان كنتم خطابا لكل واحد لزم ان يكون كل واحد من الامة خيرا من صاحبه وصاحبه خيرا منه وذلك
محال وفيه نظر وذلك لانه لا استحالة في ان يكون هذا افضل من عمرو في خصلة وعمرو افضل من زيد في خصلة اخرى نعم
لا يمكن ذلك ان يكون افضل منه في كل شيء لزم التناقض وليس كذلك نعم قولنا ليس زيد افضل من عمرو يقتضي ان لا يكون افضل منه
مطلقا فان سلب المطلق يقتضي عموم السلب ولا كذلك الايجاب المطلق وقوله لفظ الامة لفظ الجمع محمول على ان لفظ الامة موضوع
لجماعة مختصة بصفة لانها صيغة جمع قوله لا نسلم ان المفرد المعرف بالالف واللام للعموم فالجواب ان الاية سيقت لمدح امة
محمد صلى الله عليه وسلم فان حمل على العموم فقد حصل المقصود من الامة وهو المدح وان لم يحمل على العموم وجب الحمل على الماهية
على ما سنبينه في العموم فلا يحصل ما هو المقصود من الاية في الاثبات بمعروف النهي عن منكر قوله ان كنتم لا يمنع من حصوله
في المستقبل ويقتضي دلالة قوله تامرون بالمعروف على كونهم كذلك في الحاضر سليمة عن المعارض فلا نزاع وانما يكون كذلك
ان لو كان قوله تامرون بالمعروف بعد كنتم الدال على الماضي يدل على الحاضر وهذا لان السابق الى الذهن كنتم تامرون بالمعروف
في الماضي من الزمان اما قوله المضارع بالنسبة الى الحال والمستقبل كالعام فلا نزاع وذلك لانه اما مشترك ادعى مشترك واما كان
فلا عموم قال بعضهم تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فعل في سياق الاثبات فهو مطلق فلا عموم وهو فاسد لان العموم
استفيد من لفظ المعروف المحلى بالالف واللام على ان هذا القائل اعترف ان لفظ تامرون محمول على ان يجتنبهم وعادتهم ذلك
فبطل ما ذكره **قال المصنف رضي الله عنه** المسلك الرابع الى آخره **قال الشارح رضي الله عنه** اعلم ان المصنف
من قصور هذا المسلك عن افادة القطع وهو الحق وخالفه التبريزي وبعضهم تبعه وينبغي لمن يدعي القطع بهذا المسلك ان
ان يجيب عن الاشكالات التي اوردها المصنف باجوبة قاطعة ولا سبيل لهم الى ذلك فيعود الى دعوى وان هذه الظواهر مع تلك
القرائن افادتهم القطع ودعوى وجود القرائن لا سبيل لهم الى اقامة الدليل على وجودها فهو من الدعاوى المجردة عن الدليل فلا تصح حجة
ولا يستقيم الجواب عما اورده المصنف وليس في الاحاديث المذكورة احتمالات تمنع من دلالتها على كون الاجماع حجة لا بعد

ودفع ذلك بقول قوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة لم لا يجوز ان يكون المراد به الصلاة وهذا احتمال لا يدفعه
وقوله لا تجتمع امتي على ضلالة اي كفر وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم لا دلالة له على الاجماع فانه لا يعرف في
الاجماع السواد الاعظم وقوله من خرج عنهم اي في الايمان فقد خلع ربقة الاسلام اي علاقة الاسلام ويحتمل ان يكون عنهم
في ركن من اركان السوق ويحتمل ان يكون في طاعة الامام في حثه على الواجبات ونهيه عن القبائح والطائفة يحمل على الائمة
المعصومين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على الحق الخصم يقول بموجبه ولفظ الجماعة يحمل على جماعة الصلاة
وقولهم لا يضرهم من ناواهم يحرج عنه اهل الحل والعقد فانه اذا خرج عنهم واحد لم ينعقد الاجماع ومما ذكرنا
ظهر ان هذه الاخبار لا تشترك في الدلالة على كون الاجماع حجة دلالة قاطعة اجاب صاحب التنقيح عن قول المصنف لا يبعد
اجتماع العدد القليل على الكذب بانا نحن لا ندعي القطع بصحة ما اشترك فيه هذا الاحاديث لكون هذا العدد بعينه
مع تواتر القرائن وقال الضروري لا يحصل منه اذا استند الى عدد القرائن واما اذا استند الى القرائن جاز الاختلاف
فيها لاختلاف الناس في الفطن واما قوله لو كان ضروريا لا يستغني عن وجه الدلالة قلنا نقول لكن قصدنا الايضاح
والجميع فاسد اما دعوى التواتر فقد عرفت ما فيها واما قوله قصدنا الايضاح فهو دعوى ان العلم الضروري حاصل
بكون الاجماع حجة وهو كالعلم الضروري بسخاوة حاتم وشجاعة عنتر وهذا باطل لا بد عند محصل ومنعه ظاهر ٥ ٥

قال المصنف رضي الله عنه الثالث ان هذه الاخبار وان كانت آحادا قال الشارح رضي الله عنه

اعلم ان هذه الطريقة فيها نظر وبيانه يتوقف على ذكر صورة الدليل وتقريره يقول وجوب العمل بالاجماع مظنون الوجوب
بالاخبار وكل مظنون الوجوب العمل به متيقن فوجوب العمل بالاجماع واجب الصغرى دليلها الاخبار والكبرى
دليلها قولنا ان مظنون الوجوب يلزمه ظن انه لو لم يأت بالواجب المظنون وجوبه لوقع في العقاب فظننا فالاتيان به
يوجب دفع الضرر المظنون ودفع الضرر المظنون واجب فالعمل بالمظنون واجب وهو المدعي وبيان النظر فيه انا لا
نسلم انه يلزم من ظن الوجوب ظن العقاب بل الترك وانما يلزم ان لو كان العمل بالمظنون واجب ثم انه يلزم منه ظن
ورود العقاب بتقدير الترك ولكن لا نسلم ان دفع الضرر المظنون عن النفس واجب ولا سبيل الى اثبات هذه المقدمة بالنظر
لان الكلام فيه ولا بالضرورة بنص قاطع اذ الكل ممنوع هذا اذا ادعى الوجوب شرعا وان ادعى الوجوب العقلي
فذلك لا يستقيم على اصل الاشاعرة ولا يستقيم المثل بقولهم الظن هو الطرف الراجح ويقابله المرجوح فاما ان يعمل بهما
او لا يعمل بهما او يعمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس فالثلاثة الاول والثالثة باطلة فتعين الاخر لا نختار
انه لا يعمل بواحد منهما وذلك لا يوجب الخروج عن النقيضين وذلك لان قولنا لا يعمل بهما اي لا يختار الطرف الراجح على
الظن ولا الطرف الموهوم لا على الموهوم فيصير الى احد الطرفين لا لاجل الظن ولا لاجل الوهم بل الدليل منفصل فلتفهم
ذلك واعلم انه يمكن تقرير هذه الطريقة في ان خبر الواحد حجة وكذلك باب القياس ولا يمكنه ان يقول دفع الضرر المظنون واجب
بالاجماع لان الاجماع عنده لا يفيد الا الظن فيحتاج الى دليل آخر على الاجماع بمعنى ان دفع الضرر المظنون عن النفس واجب
ويكون الدليل قاطعا وذلك يتعذر وقد ذكر في كتاب الاوامر ان الطرف الراجح يجب عليه العمل به والا وجب عليه العمل بالمرجوح
فيلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو محال وهذا ضعيف وذلك لا نمنع انه لو لم يجب عليه العمل بالراجح لوجب عليه العمل بالمرجوح
ويحتمل ان يكون مرجعه التوقف الى العلم بالوجوب او العلم بعدم الوجوب وقياس وجوب العمل بالظن في خبر الواحد على وجوب
العمل بالظن في الشهادات وقيم المتلفات تقابلا وذلك لا انا نقول لا نسلم ان وجوب العمل بالظن في الشهادات انما كان
للمشترك بين صورة الشهادة وخبر الواحد بل لما على به في الباب اذ المناسبة والدوران وغيرهما من الادلة الظنية
داله على ان المشترك بينهما علة يحصل عليه الظن بعليته المشترك فلم يلزم ان العمل بالظن الغالب واجب وهذا مصادرة
على المطلوب والطريق ان يقول دفع الضرر المظنون عن النفس واجب عقلا ويمنع الاستقلال في الصائل ولا يبالي
بمخالفة الاشعري في هذه المسألة قوله الجواب عن الاول ان النقل على المقدمين انهم جعلوه من باب التواتر بل المتواتر او
بالاحاد والاول ينفي كونها متواترة وقد لا ينتفي بنظر وذلك لانه لا يلزم من ثبوت التواتر كونه متواترا عندنا لتقدمهم

الاسوت تواتر في الماضي والاتيان وانما انه يلزم ان يكون متواترا الى الزمن اللاحق قال المصنف
رحمه الله السالك الخامس دليل العقل قال الشارح رحمه الله قال الامام في البرهان المسلك الثالث
في التنصيص على المسلك الذي يثبت الاجماع اذ لا مطمع في اسناده الى العقل وكذلك لا مطمع في اسناده الى دليل
سمعي قاطع منصوص عليه من غير اعتبار واسطة فادن الواسطة التي هي عمدة النظر فيها اطراد العادات
فاذا تقرر الشاطبي بطريقه كان مستقلا بدلالة قاطعة سمعية بعد الاجماع فان حصل مما ذكرتموه يجوز الاجماع وكونه حجة
قلنا هذا الان عبارة فان الحصل لا يطمع في كون قول الناس حجة والدليل عليه ان قول المصطفى صلى الله عليه وسلم
في نفسه ليس بحجة ولكنه يعتبر بلفظ قول الله تعالى واعلم ان الغزالي مال الى طريقة التمسك بالاخبار واختار ذلك
صاحب الاحكام وكان جواب ان يحث عن اسولة المصنف بعد التمسك بالاحاديث واستضعف الغزالي طريقة العقل
فليشرح اولا كلام امام الحرمين ويوجه عليه اسولة المصنف يقول المدعي ان احد الامرين لازم وهو اما ان يكون الاجماع
الصادر عن الجمع البالغين عدد التواتر على الحكم الواحد لدلالة قاطعة او وجود قاطع مانع من مخالفة الاجماع وانما
قلنا ذلك لان اجماع الخلق العظيم يستحيل عادة لا لدلالة ولا لامارة فاذن ذلك الاجماع عن دلالة او عن امارة
فان كان عن دلالة فهو احد الامرين وان كان عن امارة وقد وجدنا التابعين يقطعون بالمنع من مخالفة هذا الاجماع فلولا
اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنعهم من مخالفتهم والا استحال بحكم العادة اتفاقهم على المنع من مخالفتهم فيلزم الامر
الثاني واما كان لا يجوز مخالفة الاجماع اما اذا كان الواقع الاول فلوجود الدليل القاطع على ما ذهبوا اليه
من الحكم واما اذا كان الواقع هو الثاني فلوجود القاطع المانع من مخالفتهم قال المصنف وهذه الدلالة ضعيفة عندي
في الاحتمال انهم يعولوا انهم اجمعوا على الحكم لا لدلالة ولا لامارة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم ويقرؤنهم في شرق
الارض وغربها في غربها اسعف كلمتهم في الكثرة لكن لم لا يجوز ان يكون لامارة قوله رأينا التابعين مجمعين على
المنع من مخالفة هذا الاجماع قلنا لا نسلم اتفاق التابعين على ذلك بين ذلك ولكن لم لا يجوز انعقاد الاجماع عن امارة فاذ
ان يعقد الاجماع المانع من مخالفة الاجماع لامارة اخرى فان قلت انهم لا يعصون في الاجماع الصادر عن الامارة
معصومون في هذا الاجماع يدل على ان هذا الاجماع لم يكن عن امارة قلنا اذا سلمنا انهم لا يعصون في الاجماع الصادر
عن الامارة فقد بطل قوله انهم يعصون من مخالفة هذا الاجماع واعلم ان هذه اسولة قوية ولا جواب لها والغزالي ايضا
استضعف هذا الدليل قال بعضهم نحن نسلم انهم اجمعوا الدلالة ولا يحصل المطلوب لانهم يكونون قد قبلوهم حقا للدلالة لا لاجماع
والمطلوب هو الثاني قلنا قد سبق كلام امام الحرمين ومن ان الحصل لا يدعي ان قول المجمعين حجة ونقل هذا عادة بل قول
المجمعين عن دلالة واعلم ان في كلام الغزالي تصريحا بان هذه الطريقة انما تعتبر اذا صدر الاجماع عن عدد التواتر واما اذا
نقص عددهم عن عدد التواتر فلا حجة فيه واعلم ان الغزالي اورد على هذه الطريقة منع الحصر وقال يحتمل ان اهل التواتر
يطبقون على ما ليس بقاطع قاطعا فقد قطع بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام وعددهم اكثر من عدد التواتر وكذا المنكرون
النبوات وحدوث العالم وسائر اهل البدع والضلالات ثم قال ان قيل تمسكتم في الطريقة الاولى وهي الاحاديث بالعادة
وههنا منعتم التمسك بالعادة قلنا العادة لا تحيل ان يظن بما ليس بقاطع انه قاطع ويحيل العادة الانقياد والسكوت
عن رفع الكتاب والسنة المتواترة باجماع دليله مظنون وهذا شرطنا ان يستند خبر اهل التواتر الى محسوس واعلم ان السهروردي
صاحب التنقيحات اجاب عن كلام الغزالي وقال كلامنا في كثرة الصحابة والتابعين بالطباع فلم يتدرجوا كما تدرج
اليهود والنصارى فانهم تدرجوا من ولد الى كرم والعي بعضهم سالفهم بعضهم الى بعضهم مسعهم اخرجني كرروا وليس كل كثرة الصحابة
والتابعين فليس فيه المتدرج المذكور وكانوا اعلاما فضلاء لا يا احد منهم في الله لومة لائم وهذا الخلاف سببه الحماية بانهم تدرجوا
من العلة الى الكلي ثم رد بعضهم على بعض واليهود والنصارى تشاجروا واساء بعضهم واعلم ان حاصل كلامه يعود الى دفع
النقض ويمنعه ان الممكن في هذه المادة ومع ذلك فكلام الغزالي اظهر فان له ان يقول سلمنا الفرق المذكور لكن لا نسلم ان
العادة تحيل ذلك والفرق المذكور ليس الا على الاستحالة بحكم العادة واعلم ان ابن الحاجب نبه على ضعف طريقة العقل

واحدا سوى ادا دافعة للمعترض فى زعمه فعال اجمعوا على القطع بخطئه المخالف فدل انه حجة لان العادة ان اجماع هذا العدد من
العلماء المجمعين على القطع فى شرعى لا يكون عن تواطؤ ولا ظنى فوجب ان يكون نص قاطع بلغهم لا يقال يبطل باجماع الفلاسفة
فانه عن نظر ولا اجماع اليهود على ان لا نبى بعد موسى فانهم غلطوا من نقل اتباع الاحاد الاول لعدم تحقيقهم والعادة
لا تحيله هذا هو الاول وله وجهان وهو انهم اجمعوا على تقديمه على القاطع فدل انه حجة قاطعة لانهم اجمعوا على ان القاطع
مقدم فلو كان ظنيا لتعارض الاجماعان وفى الوجهين ضعف اما الاول فعليه منع ان الاول لا نسلم الاجماع على القطع بخطئه
المخالف وهذا المنع هو الذى اورده المصنف على كلام امام الحرمين الثانى لا نسلم ان العادة تحيل اتفاقهم على ظنى اعتقدوه
قاطعا وهو منع الغزالى والعميد المذكور لا نسلم دفعا للمنع المذكور وعدم المهارة فى علم النظر تعضى العقلة
عن هذا والوجه الثانى فضعيف ايضا لان لقائل ان يقول لا نسلم انعقاد الاجماع على تقديمه على القاطع وانما يكون كذلك انه لو كان
حجة فى نفسه وان كانت حجة لكنها ظنية فلا يسلم له الاجماع اصلا واعلم ان اقامة دليل قاطع على ان الاجماع حجة قطعية قد عرفت
صعوبته وعلم انتهاض القاطع على ذلك واما الدليل على كونه حجة ظنية فسوف نقف بعد الجواب عن الاشكالات الواردة على
ادلته ان تقرر ان العمل بالظن واجب كما سبق بدليل قاطع وطريقه احد المسلكين وسواء المسلك الذى هاهنا من اخبار وطريقه
العقل على خلاف مذهب الاشعرى والمسلك الثانى ان يقال علم بالضرورة من شرعنا وجوب العمل بالظن الذى لم يعلم ان الشارع الغى
اعتباره ولكن الواجب اثباته العلم فان لم يعد الى المسلكين صح التمسك بالاجماع **قال المصنف رضى الله عنه**
القسم الثانى فيما اخرج من الاجماع منه المسئلة الاولى الى آخرها **الشرح قال رضى الله عنه** انه اذا اختلفت الامة
على قولين فى مسئلة واحدة فى عصر فهل لمن بعدهم احداث قول ثالث اذا دل الدليل عليه ام لا اختلف فيه العلماء على ثلاثة مذاهب
فالذى ذهب اليه الاكثرون المنع وذهب اهل الظاهر الى جوازه والمختار التفصيل وهو ان القول الثالث ان رفع امرا
مجمعا عليه فلا يجوز والا جاز مثال صورة التفصيل مسئلة الجد والاخوة فاذن حرمان الجد قول ثالث وكذا اذا وطى البكر
ووجد بها عيبا قيل يمنع الرد وقيل يرده مع الارش فالقول بالرد مجانا قول ثالث ولذلك قيل النية شرط فى الطهارات
كلها وقيل شرط فى بعضها فالقول بانه لا يشترط فى شىء من الطهارات الاحداث قول ثالث ومثال ما لا يرفع امرا مجمعا عليه
قولهم لا يقتل مسلم بذمى ولا يصح بيع الغائب وقال بعضهم يقتل ويصح فالقول بالقتل مع صحة بيع الغائب قول ثالث
فلو ذهب ذاهب لدليل الى ذلك لم يكن دافعا لامر مجمع عليه فانهم لم يتفقوا لكن ليس فيه الاجماع ووقف شرطه اهل الاجماع ومن
اشترط لم يقولوه نفيا ولا اثباتا وهذا هو سر المسئلة فليفهم ذلك قوله هذا جائز لكن اهل الاجماع منعوا من اعتباره جواب
صحيح لان الكلام فى هذه المسئلة بعد تقرير قاعدة الاجماع فيحسن التمسك بالاجماع **قال المصنف رضى الله عنه**
المسئلة الثانية الامة اذا لم تفصل بين مسئلتين فهل لمن بعدهم ان يفصل الى آخرها **الشرح قال رضى الله
عنه** اعلم ان الفرق بين هذه المسئلة والتى قبلها ان تلك مسئلة واحدة وكذلك جميع ما ذكر من الامثلة واما هذه المسئلة
فلا بد وان يكون صورتها مسئلتين لم تفصل الامة بينهما فهل لاحد ان يفصل بينهما لدليل عليه ام لا يفصل وذلك ان صرحوا
بالمنع من التفصيل فلا يجوز التفصيل لانه على خلاف صريح قول المجمعين وان لم يصرحوا لكن ليس بينهم مفرق بينهما
فان جمعهما مأخذ واحد فلا يفصل بينهما والا فيعتمد مذهبان واعلم انه اذا اشتركت المسئلتان فى مأخذ واحد فالمنقول
عن القاضى عبد الجبار ان هذا القسم يجرى مجرى ان يقولوا لا تفصلوا بين المسئلتين لانا نعلم انهم اعتقدوا انه لا فرق بينهما
فقد نظمهما طريقة واحدة فمن يفصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه وقال المصنف ان هذا الاجماع متأخر عن سائر الاجماعات
فى القوة لعدم التصريح هاهنا واعلم انه اذا اشترك المسئلتان فى المأخذ فالحق انه ليس بحجة لانه لا يلزم منه انه اذا وافق
مجتهد الشافعى فى مسئلة لدليل يعتقد ان يوافقه فى جميع المسائل التى قال الشافعى رضى الله عنه بثبوت الحكم فيهما مسئلة انه قال
الشافعى رضى الله عنه بان الماء المتغير لا يزيل النجاسة وقال بحمله عظيمة من الاحكام خلافا لابى حنيفة رحمه الله فاذا ادى
اجتهاد مجتهد الى ان الماء لا يزيل النجاسة وقال وجب ان يوافق الشافعى فى تلك الاحكام والا يلزم خروج مرتب
مرتكب من علم تلك الاحكام وثبوت ذلك الحكم وهذا الجمع لم يقل به احد وهذا فى غاية البعد وقد يتنبه له فى بعض الحكم

ذلك بطريق الالزام وذلك بان يصطلح على ان يستعمله المعلل فاذا استعمله المعلل يلزم ان يسمعه اذا اورد عليه وان كان
المعلل لا يستعمله فلا يسمعه اذا اورد عليه واعلم ان كلام التبريزى يدل على انه اذا وقع الاشتراك فى المأخذ يتوجه محل
الخلاف واما اذا لم يشتركا فى المأخذ فلا خلاف فى انه ليس بحجة وهذا على خلاف نقل المصنف **قال المصنف
رحمه الله المسئلة الثالثة** يجوز حصول الاتفاق بعد الخلاف خلافا للصيرفى لا يجوز **قال
رحمه الله** اعلم ان الخلاف فى الجواز السمعى فى هذه المسئلة ومعناه انه اذا اختلفوا فى مسئلة فهل يمكن وقوع
الاتفاق بعد ذلك الخلاف المستقر ويمتنع الوفاق بعد الخلاف المستقر ومن قال بالامتناع قال هو ممتنع سمعا لا عقلا
وليست هذه المسئلة مفروضة فى الاتفاق بعد الخلاف اذا لم يستقر وقد توهم بعضهم ذلك وهو غلط فى صورة المسئلة
واعلم انه يتفرع على هذا الخلاف المسئلة الرابعة والخامسة والسادسة وذلك لانا ان قلنا عدم وقوع اتفاق بعد
الخلاف فلا يتصور الاتفاق بعد الخلاف بل يمتنع سمعا فلا يمكن وقوع الاتفاق فى هذه المسائل لسبق الخلاف فلا اجماع فيها
فلا حجة وان قلنا لا يمتنع فيمكن حينئذ وقوع الاتفاق بعد الخلاف فهل الاتفاق هل هو حجة ام لا فمنشأ الخلاف
فيها فليفهم هذه المسائل هكذا واعلم ان الذى ذكرناه هو مقتضى اطلاق المصنف فى نقله عن الصيرفى فانه قال لا يجوز حصول
الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفى لا يجوز وهكذا الكلام على اطلاقه يتناول المسائل المذكورة وقد ذكر صاحب
المعتمد ما يخالف هذا الاطلاق فقال باب فى ان اهل العصر اذا اختلفوا على قولين فهل يجوز وقوع الاتفاق
على احدهما ام لا حكى ما حكى القاضى عن الصيرفى انه منع اتفاق اهل العصر الثانى على الاتفاق على احد قولى اهل العصر
الاول واجازه اكثر الناس ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم متضمنا للاجماع على جواز الاخذ بكل واحد واعلم ان هذا
الكلام يقتضى تخصيص خلاف الصيرفى باهل العصر الثانى اذا اجمعوا على احد قولى الاولين ولا ينافى ما اذا اختلف اهل
العصر ثم رجعوا الى احد القولين وقال صاحب الاحكام اذا اختلف اهل العصر فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم فى ذلك فهل
يتصور انعقاد اجماع من بعدهم على احد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الآخر لا ذهب ابو بكر الصيرفى واحمد
بن حنبل وابو الحسن الاشعرى وامام الحرمين والغزالى وجماعة الاصوليين الى امتناعه وذهب المعتزلة وكثير من اصحاب
الشافعى الى جوازه والاول هو المختار واعلم ان النقد الوارد على ما ذكره المصنف محمول ان لا يكون لنفى مذهب الصيرفى
على علاه وتوافق نقل المصنف ويحمل خلافه والله اعلم بمراده وما يحمله ليست صورة الثالثة ما لم يستقر الخلاف على ما توهمه
بعضهم لان صورتها مفروضة بعد استقرار الخلاف على ما صرح به وقد نقلنا نص كلامهم **قال المصنف رحمه الله**
المسئلة الرابعة **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان المصنف تمسك فى هذه المسئلة بالقياس وهو
قياس شبه وهو ضعيف فان تقرير الاجماع بقياس الشبه ضعيف لا يخفى على الذكى وتقرير علية المشترك بالدوران وكذلك
تقريرها بالمناسبة ولكن يخرج عن كونه قياس شبه وجه المناسبة ان الاجماع بعد التردد حجة موجب تعظيمها الا منه
صلى الله عليه وسلم المفضى الى تعظيمه صلى الله عليه وسلم ولان تعظيمه صلى الله عليه وسلم مطلوب واجماع امته صلى الله عليه وسلم
طريق صالح للمطلوب والحكم قد ثبت فى فصل التردد هذا المعنى موجود فى فرع فيثبت كونه حجة وهو المطلوب واعلم ان
هذا ضعيف لان هذا الاجماع ان كان حجة قاطعة فلا سبيل الى تقريره بالقياس لان القياس لا يفيد الا الظن وان كان ظنيا
فلا بد من اثبات ان العمل بالظن واجب ومنه ما ذكرناه من هذا الاشكال ثم يتجه عليه المزاحم اما على المناسبة فلان الخصم
يقول انما يثبت كون الاجماع حجة فى فصل سبق التردد لان غلبة الظن تحصل بالاجماع عند عدم سبق خلاف يصح له اقوى
من غلبة الظن يكون الاجماع حجة مع سبق خلاف مصرح به قطعا واذا اقوى فاعتباره فى الاصل اعمال لاقوى الظنين
وهو مناسب ولا يلزم من اعمال اقوى الظنين اعمال الاضعف واما توجيه المزاحم على الدوران فيظهر لك بما ذكرناه من الفرق
المناسب لا يقال لا نسلم كون القياس حجة فى قواعد اصول الفقه بل هو حجة فى الفروع لا غير وقوله اهل العصر الثانى ليسوا
بمنازعين حتى يجب الرد الى الله قلنا المراد فى الآية انما هو حصول المنازعة وهذا المشروط قد حصل مرتب عليه التكليف
بالرد الى الله وحصول الاتفاق بعد ذلك يمنع حصوله كما اذا امر السيد لعبده ان خالف الشىء فاسجد فان خالفه عبد وان

واتفقه بعد ذلك وقوله خص عن قوله صلى الله عليه وسلم الاجماع بعد التردد قلنا هذا عام في الاشخاص مطلق في
الاحوال فالتوقف وعدم التوقف حالان لا يعمهما اللفظ واذا بطل العموم فلا تخصيص في ذلك ولكن
لا يلزم من التخصيص خروج العام عن كونه حجة لانا نقول الادلة الدالة على كون القياس حجة مطلق في
الاقيسة وعام فيها وعن الثاني ان المعلق على الشي بكلمة ان عدم عند عدمه والرد الى الله معلق على
التنازع ولا تنازع في العصر الثاني فلا رد الى الله والشطر المذكور كذا لان عند حصول المحل الذي حصل العتق
وعند عدم المحل الذي لم يحصل العتق واما قوله هذا عام في الاشخاص لا في الاحوال فجوابه قد سبق واما
قوله العام المخصوص حجة فلنا كلام المعلل هكذا وهو انه خص عن الحديث حال التوقف وانما حصل للمشترك
في الصورتين على ما ذكرنا في الدليل ويلزم من التخصيص فيه التخصيص ههنا وعلى هذا لا يتجه ما ذكرتم
تنبيه اعلم انه يشترط في صورة الاجماع بعد الخلاف ان يكون الخلاف مستقرا واحترز بذلك عما اذا لم
يكن الخلاف مستقرا وذلك بان يكون المجتهد في مهلة النظر ولم يستقر لاحد منهم في المسئلة قول واذا عرفت
ذلك فنقول ذهب الاشعري واحمد والامام والغزالي الى امتناعه وذهب المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة
الى جوازه واختلف المجوزون في انه حجة وقيل ان بيع امهات الاولاد من صورة المسئلة ومنهم من نازع فيه وقال لم يستقر
هذا الخلاف فان عليا رضي الله عنه رجع عن مذهبه الى مذهب الجماعة واختلف في ان المنقول هل له قول معتبر خلافه والاكثر
على اعتباره **تنبيه** ثان اعلم انه يتجه منع دليل المصنف وذلك ان يقال لا نسلم ان هذا قول كل الامة وانما يكون
كذلك ان لو لم يعتبر قول من مات من المخالفين ولئن منع كونه حجة فيه على استحالته على قول من ذهب الى ذلك ٥
قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى قسمين الى اخره **الشرح**
قال رحمه الله اعلم ان هذه المسئلة تتفرع على ان قول الميت لا يعتبر فان اعتبر فلا اجماع **قال المصنف**
رحمه الله المسئلة السادسة اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا الى احد ذينك القولين
الى اخره **الشرح قال رضي الله عنه** اعلم انه قد سبقت المسئلة التي قبله الاتفاق بعد الخلاف خلافا للصيرفي والمراد
بالجواز فيه الامكان المقابل للامتناع على ما بيناه والخلاف ههنا في كونه حجة اذا وقع قال امام الحرمين في البرهان
اذا اختلف اهل العصر على قولين ثم رجع المتمسكون باحد القولين الى القول الاخر وصاروا مطبقين على ذلك
فذهب اكثر الاصوليين انه اجماع ومذهب القاضي انه ليس باجماع فاذا اجمع العلماء على نفي الخلاف ثم اجمع علماء العصر الثاني على
احد القولين فالاختلاف في هذه الصورة اظهر فالقاضي قائلون انه ليس باجماع وقال قائلون انه اجماع ومال الشافعي رضي الله عنه
الى الاول واما القاضي فلا شك انه لا يجعل هذا اجماعا ومن مذهبه ان المختلفين في العصر الاول لو رجعوا الى قول
الاول واحد لم يكن اجماعا واذا عرفت مذاهب العلماء فاعلم ان المصنف فرع هذه المسئلة على المسئلتين اللتين قبلها
احديهما حصول الاتفاق من اهل العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول والثانية اذا انقسمت الامة الى قسمين ومات احدى
الطائفتين وذلك انا نقول ان لم يكن الاجماع حجة في تلك الصورتين فالقول بكونه حجة ههنا اولى لوجهين الاول
ان الذين اتفقوا ههنا هم الذين كانوا مختلفين وهم كل الامة ولا كذلك في تلك الصورتين والثاني فلان القول الثاني صادر
ممن رجع عنه ولا كذلك في تلك الصور هذا اذا قلنا بكون الاجماع حجة في تلك الصورتين واما اذا لم نقل بذلك فنقول
انعقاد الاجماع اما ان يكون مشروطا بانقراض العصر اولا فان كان الاول وهم لم ينقرضوا فلا اجماع على كون الخلاف
لعدم الشرط ومن قال الانقراض يجوز اذن وقوعه وان لم يعتبر الانقراض فقد اختلفوا فيه فمنهم من احال وقوعه ومنهم
من جوز وقوعه والمجوزون لوقوعه اختلفوا في كونه حجة واختار المصنف كونه حجة بدليل العمومات ٥ ٥
قال المصنف رضي الله عنه المسئلة السابعة انقراض العصر غير معتبر الى اخره **الشرح قال رضي الله عنه**
اعلم ان العلماء اختلفوا في ان انقراض عصر المجمعين شرط في الاجماع على ثلاثة مذاهب الاول انه ليس بشرط في شي من الاجماعات
والثاني انه شرط في الاجماعات كلها والثالث انه شرط في الاجماع السكوتي لا غير والثاني منسوب الى الاستاذ ابي بكر بن

فورك وبعض من الاشاعرة قاله احتياطا والاستقلال والاشتراط في السكوتي دون غيره منسوب الى الاستاذ ابي
اسحق الاسفرايني وذهب الاستاذ ابو بكر الى انه يجوز مخالفة المجمعين ما لم يكن منهم واحد فاذا ماتوا باجمعهم ولم يبق
منهم واحد حرمت مخالفتهم ويجوز ايضا على المجمعين ان يرجعوا عن قولهم وكذلك يجوز رجوع بعضهم واذا
لحقهم مجتهد وخالفهم قبل ذلك واما امام الحرمين ذهب الى التفصيل قال امام الحرمين في البرهان ذهب اقوام الى انه
لا يحكم بانعقاد الاجماع ما بقي من المجمعين المعتبرين واحد منهم ولا يعولون لو اجمع العلماء في عصر الحكم لا يحققون
ولا يعوا دينه المجتهدين ولا يشترط انقراضهم اذ لا يلحقهم اخرون وهذا يفضي الى عسر تصوير الانقراض فالمرعي
ان دل الانقراض انقراض من اجمعوا اولا ومن مقتضى هذا المذهب انه لو رجع احد من المجمعين فهو سائغ ويعود المسئلة
قدمنا ما ان به رحل بعد ما كان بطن اجماعهم وانما يمنع الخلاف اذا استمروا على الوفاق حتى انقرضوا ثم قال هؤلاء لو
اجمع بعضهم على مسئلة وكل علماء السلف عن آخرهم ولم يموتوا اجمعنا اسم الاجماع وان بقوا ازمانا متطاولة مصممين على ما قالوه
لم ينعقد الاجماع ما لم ينقرضوا وقال القاضي ينعقد الاجماع من غير انقراض واشترط الانقراض ومن خالف يكون
خارقا للاجماع ثم نقل مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني واحمد والتفصيل ويجوز الاجماع ينقسم الى مقطوع به
وان كان في مظنة الظن والى حكم مظنون ويسميه المجمعون الى الظن فاما المقطوع فلا يشترط فيه الانقراض
واما المظنون فيشترط فيه الانقراض وسماه ان المسئلة لما استندت الى ظني وطالت المدة ولم يعرض لاحد خلاف
التحق بالمقطوع وفيما ذكره نظر لا يخفى على المتامل واما الغزالي فانه اختار ان الاجماع لو حصل ولو في لحظة كان حجة
لا يجوز مخالفتهم وان رجع واحد منهم فهو عاص فلا يشترط الانقراض اصلا ورجوع الكل لا يجوز وفي وقوعه نظر واختار
صاحب المعتمد عدم اشتراط انقراض العصر في الاجماع قال صاحب الاحكام ذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة والاشاعرة
والمعتزلة الى انه لا يشترط انقراض العصر في الاجماع وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك الى الاشتراط ومنهم
من فصل فشرط في الاجماع السكوتي دون غيره واختار صاحب الاحكام مذهب الاستاذ ابي اسحق واختار ابن الحاجب عدم
الاشتراط مطلقا وهو اختيار المصنف احتج المصنف بالمطلقات من الكتاب والسنة والمعقول اما وجه التمسك بالمطلقات
فلانها لاطلاقها تدل على ان الاجماع حجة ولو كان اهل الاجماع ماتوا بعد الاجماع او عاشوا واما المعقول فلانه لو
اعتبر انقراض العصر شرطا في انعقاد الاجماع ووجد مجتهد قبل انقراض عصر المجمعين لما استقر اجماع فلا يوجد اجماع
فلا يكون الاجماع حجة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انه حينئذ لا اجماع يحصل مخالفة قولهم في
تلك المسئلة ثم الكلام في العصر الثاني والثالث والرابع وهلم جرا كذلك فلا اجماع حينئذ في زمن التابعين فلا يكون حجة لاحتماله
وجوده واذا انتفى اللازم انتفى المجموع المركب من اشتراط الانقراض ووجود مجتهد حادث فلا بد في زمن الصحابة والتابعين
فيلزم ان يكون انتفاء المجموع بانتفاء اشتراط الانقراض وهو المدعى ولكن يحتمل اللازم عدم استقرار الاجماع وهو مبني
على التقرير ما ذكرنا فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعتبر انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة ولا يلزم اعتبار عصر الثاني
فيستقر الاجماع بموت من افتى بالحكم عند حدوث الحادثة فلنا الدليل يقتضي ذلك لانا نقول لو اعتبر انقراض المجمعين
الموجودين عند حدوث الحادثة يجوز فيلزم ان يموت كل من كان من المجتهدين واحد مجتهد يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد الاجماع
فانهم لم يموتوا ولم يتكلم على التقدير اعتبار انقراضهم وحينئذ يجوز له مخالفتهم ولا ينعقد اجماع لما مر احتج المخالف بوجوه
الاول قول علي رضي الله عنه كان رايي ورأي عمر ان لا تباع امهات الاولاد والان رايت بيعهن وجه التمسك هو انه لو
لم يكن انقراض العصر شرطا في انعقاد الاجماع لما جاز لعلي رضي الله عنه القول بجواز بيعهن لوجود الاجماع فمن عمر القول
على عدم بيعهن وعدم اشتراط انقراض العصر حينئذ واللازم باطل لانه ذهب اليه ومال به دل ذلك على اشتراط الانقراض
وهذا وجه التمسك بنص القطا ما عليه في العين المهملة وكسر الباء الموحدة وفتحها وبعدها ياء ساكنة من تحتها فلها
كسر الباء وذال معجمة السلماني بسكون اللام وفتحها وسكون اللام وفتح الميم ونون في آخره والمنسوب الى بني سلمان
بفتح اللام على الصواب هكذا اعلمنا المحدثين فقوله كان ابو بكر يرى التسوية في القسمة ولم يخالفه احد من الصحابة نقلها صاحب المعتمد

ان عمر رضي الله عنه من الصحابة كان يخالفه ايام حياته وقوله الناس ما داموا في الحياة فهم من المخصص المراد العلماء ومنهم
البعض دائما علم العادة واما التمسك بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس فهو انا اذا لم نعتبر انقراض العصر فان
قول المجتهدين حجة في ايام حياتهم وليس لهم الرجوع عرفنا ومنهم يكون قولهم حجة على انفسهم واذا اعتبرنا انقراضهم
كان قولهم حجة على الغير واعلم ان المفسرين ذكروا ان امة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون يوم القيامة للانبياء على اممهم بتبليغ
الرسالة لقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وامثالها والاجوبة واضحة الا الجواب عن الخامس فان الجامع بينهما هو ان
كل واحد منهما دليلا شرعيا معصوما وان فرق **تنبيه** ان عدم استقرار قول الرسول لاحتمال النسخ ولا يدخل
النسخ الاجماع وله ان يقول احتمال الوقوع ههنا قائم قلنا يمنع جوازه وقوع الكل او البعض على ما نص عليه الغزالي وقد يقال
ان بعضهم قولكم لو اعتبرنا الانقراض لما استقر الاجماع لا يفيد مطلوبكم لان الترتب على تقدير الوقوع فلم قلتم ان يكون جائز
الوقوع لانه واقع وتقدير المخالفة جائز الوقوع لانه واقع ثم قال بل ندعي ان الاجماع لو حصل وماتوا كان حجة واذا
لم ينعقد الاجماع كذلك … قلنا هذا لا يتجه على الدليل المذكور اصلا لان ما ذكرنا قياس استثنائي مركب من حمليات
ومتصلة وما ذكرتم لا يتجه على مقدمات الدليل فهو هذر واما قوله لو حصل الاجماع وماتوا كان حجة قلنا ان كان الاجماع
حجة قبل الموت او بعد الموت مشروطا به الاول يقتضي عدم اشتراط الانقراض وهو مطلوبنا والثاني باطل لم نقل فيه مشروط
به فهو محل الاتفاق لان الجميع اتفقوا على انه حجة بعد موت المجمعين والخلاف قبل موتهم وان كان كونه حجة مشروطا بالموت
فهو عين النزاع ونفي الاشتراط بالدليل المذكور قوله في المسألة الثانية وان لم يدل السكوت على الرضا وجاز ان يكون لا بد
بعد الموت فلماذا وهذا الجواز ان لا يدل على الرضا ويدل مع غيره كالقرآن فان القرينة الواحدة لا يدل ومع غيره
يدل **قال المصنف رضي الله عنه المسألة التاسعة** الاجماع المروي بالاحاد حجة **قال رضي الله عنه**
اعلم ان الغزالي من المخالفين وبعض الحنفية ودليله واضح **قال المصنف رضي الله عنه**
القسم الثالث فيما ادخل في الاجماع وليس منه اذا قال بعض العلماء قولا وكان ذلك في شهود علماء العصر وكان
ذلك مما يعم البعض مذاهب العلماء في محل الاجتهاد ومسلك الظن وسكت الباقون ولم ينكر على القائل فهل يكون من …
السكوت تقريرا … ولا اختلف الاصوليون في ذلك اما مذهب الشافعي واليه ميل الغزالي ان ذلك ليس
اجماعا وهو اجماع عند اصحاب ابي حنيفة وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق والجبائي ومذهب الشافعي …
في المسألة لا ينسب الى ساكت قول … لان يكون الساكت له محملا لان … موافقة القائل والثاني …
ذلك القول الذي في محل الاجتهاد لذلك القائل والغزالي اختار مذهب الشافعي وذكر الاحتمالات المذكورة …
ان لو كان مخالفا لظهر … الظهر واختار صاحب الاحكام انه اجماع ظني قال صاحب الاحكام اذا ذهب
احد من اهل الحل والعقد الى حكم وعرف به اهل عصره ولم ينكر عليه منكر فهل يكون هذا اجماعا ذهب احمد بن حنبل
واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي والجبائي الى كونه اجماعا وحجة والكرخي … لا شرط انقراض العصر
كالجبائي وذهب الشافعي رضي الله عنه الى نفي ذلك وهو منقول عن داود وبعض اصحاب ابي حنيفة وذهب ابو هاشم الى انه
حجة وليس باجماع … ابن ابي هريرة واختار انه اجماع ظني فان الاحتمالات … وان كانت … الا … خلاف
الظاهر من احوال ارباب الدين المجتهدين اما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة فبعيد … العصر … من اعتقاد
حكم الله تعالى مع وجوبه عليهم واستماع … المجتهدين واما احتمال ان لا يؤدي اجتهاده الى شيء من الاحكام فبعيد
لان الظاهر ان كل حكم من احكام الله تعالى فعليه دليل او امارة والظاهر من حال المجتهد الظفر بها واما احتمال تاخير
الانكار للتروي والتفكر فالعادة تحيله على الجميع ولا سيما اذا انقضت … العصر من غير نكير واما احتمال
السكوت لكونه مجتهدا فانه … لا يمنع من ابانة … وطلب الكشف عن الدليل لا على سبيل الانكار كالمناظرات الواقعة في زمن
الصحابة رضي الله عنهم في مسألة الجد والاخوة … واما احتمال التقية … لكن … المخالف يحوجنا
ظاهرا وذلك … ارباب الدين لان الظاهر من حالهم ان لا … او في باطنهم حكم المخالف في مسألة شرعية ولانه ان خالف

فلا
خالف الاجماع وان خالف فاسكتوه فالظاهر هو الصدع بالحق واظهار القول المخالف لذي السطوة والشوكة وان كان فيهم الامام الاعظم
ويدل على ذلك وقائع وقعت في زمن الخلفاء الراشدين مع انقياد الخلفاء والرجوع الى الحق وروي ان معاذا رد على عمر رضي الله عنه
لما هم برجم حامل فقال عمر رضي الله عنه لولا معاذ لهلك عمر وخاصمت امرأة عمر في المغالاة في المهر فخصمته فقال امرأة خاصمت
عمر فخصمته الى غير ذلك واعلم ان الصحيح ما اختاره الشافعي رضي الله عنه لان السكوت يحتمل تلك الجهات ويحتمل الرضا والموافقة
احتمالا على السواء قطعا فان كان … ومنع قلنا الاصل الثاني لرجحان احتمال الرضا لا قطعا ولا ظاهرا اما قطعا فظاهر
واما ظاهرا فلما … المساواة او القصور واما كان … الظهور واما ما ذكره صاحب الاحكام فمندفع فانا لا ندعي
ان كل واحد من تلك الاحتمالات شامل لكل واحد من الساكتين بل المدعى ان التوزيع او الشمول او شمول البعض لجملة
منهم او البعض منهم والاخر لجملة اخرى واذا عرفت ذلك فلنتكلم على ما ذكره مفصلا فنقول اما قوله عدم الاجتهاد
احتمال بعيد … لوجوده عليهم … الواجب قلنا لا نسلم ان هذا الاحتمال بعيد واما قوله يفضي الى ترك
الواجب قلنا … وانما يفضي الى ذلك ان لو وجب على كل واحد من المجتهدين ان يجتهد في جميع المسائل حتى لا يخرج عن اجتهاده
مسألة واحدة وهذا ظاهر الفساد فان الحوادث بحسب الاعصار لا نهاية لها وكم من مسألة سئل عنها بعض المجتهدين
فقال لا ادري روي ذلك عن مالك رضي الله عنه وذلك لانه سئل عن جملة من المسائل فقال لا ادري وقيل لا ادري نصف
العلم واما قوله احتمال عدم تأدي الاجتهاد الى شيء بعيد لان الظاهر ظفره بدليل او امارة قلنا لا نسلم ان ذلك بعيد
في كل مسألة لكل مجتهد … ذلك ولكن لا نسلم انه … الشكوك والاشكالات عن دليله الذي ظفر به وذلك الدليل يقتضي
حكما مخالفا لما افتى به المفتي … اجتهاده في ذلك المجلس وليس ثم دليل يدل على ان كل مجتهد يجب ان يكون قد كمل اجتهاده
في كل مسألة وكل حادثة واما احتمال تأخير الانكار للتروي فقد قال ان العادة تحيله على الجميع قلنا … ذلك لكن
لا نسلم استحالته على البعض وهذا الا … يبعد … السكوت على الجميع على ما هو واما قوله احتمال السكوت لكونه مجتهدا
فلا يمنع … قلنا نعم وذلك ايضا لا يقتضي … واما ما ذكر من المانع للمقصد فهو مندفع لانا ندعي انه يحتمل ان يكون
في الجماعة من هو مخالف ولم ينطق لاحتمال … مع ان المسألة اجتهادية ولا بعد في ذلك
… ومع ذلك في عصر الصحابة في مسألة العول … من اكابر الحنفية من لا يرى مخالفة … اكابر الشافعية
وان كان مذهبه خلاف مذهبه ولكن يشترط هذه … الاجتهاد … ما ذكرنا وصح احتجاج الشافعي رضي الله عنه
والله الموفق واذا … انه ليس باجماع فيقول ليس بحجة لانه قول بعض الامة وذلك ليس بحجة ونقل ابن الحاجب عن الشافعي
… فانه قال مذهب الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة ونقل عنه خلافه ولم يصرح بالمراد من الخلاف وذلك …
عليه بحسب القسمة العقلية لان … ليس باجماع ولا حجة مطلقا لانه احد … ان يكون اجماعا وحجة والثاني ان يكون اجماعا
وليس بحجة والثالث ان يكون حجة وليس باجماع ولم احد هذا النقل لغيره من المصنف الى الان وكلام امام الحرمين … لانه قال
مذهب الشافعي كذا والله اعلم وتمسكهم بالعادة … لعدم اطرادها **قال المصنف رحمه الله** اختلفوا فيما اذا
قال الصحابي قولا ولم يعرف له مخالف الى اخرها **الشرح قال رحمه الله** اعلم ان الفرق بين هذه والتي تقدمت هو ان
الصحابي او المجتهد اذا قال قولا بحضور المجتهدين فسكتوا هذه هي صورة المسألة التي هي قبل هذه المسألة واما هذه المسألة
فصورتها ان احد المجتهدين من الصحابة او غيرهم اذا قال قولا ولم يحضر احد من المجتهدين ولم ينتشر هذا القول ولم يعرف له مخالف
ففي هذه المسألة اقوال ثلاثة احدها انه اجماع والثاني انه ليس باجماع ولا حجة والثالث ان كان مما تعم به البلوى فهو يجري مجرى الاجماع
وحكمه حكمه وان لم يكن مما تعم به البلوى فليس باجماع ولا حجة نقل هذه الاقوال صاحب الاحكام وقال بعض المصنفين …
اذا قال الصحابي قولا ولم يكن ظاهرا ولم يعرف له مخالف وجب العمل به في احد الروايتين وان خالف القياس وبه قال الاكثرون من
الحنفية … انه ليس بحجة … المعتزلة والاشعرية والجديد من قول الشافعي والقديم انه حجة والدليل على ما اختاره المصنف
ان ذلك القول مما تعم به البلوى وتدعو اليه الحاجة فلا بد وان يكون لغير هذا القائل في هذه المسألة قول اما موافق لقول هذا
القائل او مخالف لانه لا بد له في الحادثة العامة الوقوع والعمل بدون قول له موافق لقول الاخر ومخالف محال فان لم يكن الخلاف

مما يعصم به الملوك حاز ذهول البا من عده اذ ليسوا مكلفين بالعمل فيها والله اعلم **المسئلة الثالثة** اذا استدل اهل
العصر الاول بدليل او تاولوا تاويلا فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل اخر او تاويل اخر لا يبطل الاول الا ان يكونوا اتفقوا
نصوا على بطلان ذلك التاويل وذلك للمتكلمين لانا ان نصوا على ابطاله او كان يلزم من صحة الثاني فساد الاول
لم يجز احداث الثاني اتفاقا والا ففيه الخلاف قال ابن الحاجب يجوز ذلك عند الاكثرين **قال المصنف**
رحمه الله المسئلة الرابعة اجماع اهل المدينة حجة **قال الشارح رحمه الله** قال صاحب الاحكام
اجماع اهل المدينة وحدهم ليس بحجة على من خالفهم في حالة الاجماع عند الاكثرين خلافا لمالك فانه قال انه
حجة ومن اصحابه من قال انما اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد به ان اجماعهم اولى
ولا يمتنع مخالفته ومنهم من قال اراد به اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط وقال قوم صلى الله عليه وسلم
المدينة طيبة تنفي خبثها لا يدل على ان من يكون خارجا عنها لا يكون خالصا عن الخبث ولا على ان اجماع اهل المدينة
وتخصيص المدينة بالذكر اظهارا لشرفها قال ابن الحاجب اهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك وقيل محمول
على ان روايتهم مقدمة وقيل على المنقول المستمر كالاذان والاقامة والصاع والمد والصحيح التعميم
بانه يبعد عادة اجماع مثل هذا العدد الكثير المحصور على المرجوح مع انهم احق بالاطلاع على الادلة والترجيح
كما نخ عنها الكائن كذلك وان عورض باجماع المخالفين فلذلك يستحيل عادة والا فالدليل
ان قوله يبعد عادة اذ لا يبعد في ذلك على ما سبق وفرض المسئلة في العدد الكثير العالم بمحل الخلاف في
المسئلة بان يكونوا في المدينة ولم يتمسك بالحديث لما اجيب عن الحديث بانه محمول على فضلها واعلم ان حمل
على الخطا احتمالا ذا حقيقة او مجازا في غاية البعد اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلان هذا المجاز على [illegible]
الى الذهن [illegible] واعلم انه اجاب عن [illegible] بعيد المطلوب [illegible] على خلاف الاصل والحصيلي
ما ذكره مجاز [illegible] ان حمل اللفظ على مجاز [illegible] اما قوله هذا [illegible] غير مطرد [illegible]
هو كلام ضعيف لانه [illegible] يطرد وذلك لان [illegible] بالدوران [illegible] يطرد
وقد بينا معنى الطرد في كتاب [illegible] والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة** اجماع العترة
وحدها ليس بحجة الى اخرها **قال الشارح رحمه الله** [illegible] الاول [illegible] الرجل [illegible] دون
الثاني [illegible] المذكور [illegible] التمسك به اذا كان مذهب الخصم ان قول علي رضي الله عنه وحده [illegible]
والحسن والحسين وفاطمة رضي الله عنهم [illegible] مع مخالفة الغير [illegible] الرجس هو المستبعد طبعا [illegible]
المستبعد شرعا [illegible] الرابع وجه التمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ان كلمة انما للحصر وظاهر
الاية يدل على انحصار ارادة الله تعالى في اذهاب الرجس عن اهل البيت وهذا الظاهر غير مراد لان الرجس هو المستبعد
شرعا [illegible] المراد هو المستبعد طبعا والمستبعد شرعا هو الخطا لانه مجاز صالح فيحمل اللفظ عليه لكن
ما [illegible] ارادة الله تعالى في ازالة الرجس المفسر بالخطا في الاحكام عن اهل البيت لانه اراد ايضا اذهابه عن الانبياء
عليهم السلام [illegible] حمله على اذهاب الرجس عن اهل البيت لكونه مجازا صالحا [illegible] اطلاق اسم السبب على المسبب
ضرورة ان ارادة الله تعالى [illegible] وذلك [illegible] ان اذهب الرجس المفسر بالخطا [illegible]
وهو العصمة لا يقال لا نسلم ان ظاهر اللفظ يدل على انحصار ارادة الله تعالى في اذهاب الرجس عن اهل البيت وانما
يكون كذلك ان لو لم يكن في الكلام حذف [illegible] جميع ما [illegible] من الاوامر والنواهي [illegible]
انحصار العلة [illegible] تلك الاوامر والنواهي في اذهاب الرجس عن اهل البيت لا انحصار [illegible] المذكور لانا نقول
ما ذكرتم [illegible] الحذف [illegible] خلاف الاصل [illegible] ان لو كان مفعول قوله تعالى ليذهب [illegible]
لا [illegible] اللام [illegible] للتاكيد [illegible] خلاف الاصل [illegible] خلاف الاصل التاكيد لان
التاكيد [illegible] على اللفظ [illegible] فلا [illegible] التاكيد [illegible] الحذف قوله في الجواب

بل الجواب عن الاول ان التذكير لا يمنع من ارادتهم بالخطاب وانما يمنع من التنصيص عليهن اعلم ان المصنف منع ان الاية ساوت
[illegible] وقال الظاهر ان الاية في ازواجه عليه السلام سيما ان الخصم منع ذلك على وجه المعارضة بانه لو كان كذلك لكان يذهب
[illegible] واللازم باطل واجاب عنه بقوله ذلك لا يمنع ارادتهن بالخطاب فقط والتنصيص عليهن يمنع التذكير [illegible]
وهو جواب ابن الحاجب واعلم ان المفسرين اختلفوا في ذلك فقال ابن عباس وعكرمة ان المراد بالاية ازواجه خاصة لا رجل معهن
[illegible] بالبيت مساكن النبي صلى الله عليه وسلم والجمهور قالوا اهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ونقل انه
[illegible] صلى الله عليه وسلم هذه الاية نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم واذا عرفت معنى الجواب يطرد ذلك لانه انه
[illegible] الاية في ازواجه خاصة ولا رجل معهن اصلا فلا يجوز حمل خطاب التذكير عليهن اصلا [illegible] ذلك ولكن لا نسلم انه لا يجوز
[illegible] للخصم ان يمنع ذلك ويقول هو مطرد في المجاز فلا يحمل اللفظ عليه الا بدليل منفصل والاصل عدمه بل الجواب
[illegible] بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي المعرف المحلى ليس للعموم وهو منع متجه الا انه لا يصلح
[illegible] جوابا وذلك لان لفظ الجمع المعرف المحلى اما ان يكون للعموم على الاطلاق او لا فان كان الاول فظاهر وان كان
[illegible] يجب ان يحمل ههنا على العموم والا لم يكن اهل البيت عرفهم في نفي الرجس عنهم فلا يكون للام فائدة اختصاص باذهاب الرجس
[illegible] وسياق الاية يدل على خلاف ذلك والتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وذلك
[illegible] لان لفظ الخلفاء جمع محلى بالالف واللام وقد سبق انه موضوع للكل واحد لا للكل المجموعي فان حمل على كل واحد واحد
[illegible] افراد الاسم فقد اوهمنا انه والحمل على الكل من حيث هو كل ليس هو ظاهر اللفظ **قال المصنف رحمه الله**
المسئلة السابعة اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة **قال الشارح رضي الله عنه**
[illegible] صاحب الاحكام اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ام لا
[illegible] من قال لا ينعقد مع مخالفته اختلف هؤلاء فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع
[illegible] الصحابة فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لا يعتد بخلافه وهذا مذهب اصحاب
[illegible] الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل في احدى الروايتين ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع
[illegible] الصحابة مع مخالفته سواء كان مجتهدا حال اجماعهم او صار مجتهدا بعد ذلك في عصرهم وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا
[illegible] وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والمختار انه ان كان من اهل الاجتهاد حال اجماع الصحابة لم ينعقد
[illegible] اجماعهم مع مخالفته واعلم ان ما تمسك به المخالف لا دلالة له على محل النزاع اصلا فقوله **في المسئلة الثامنة** لا نتمسك باجماعنا
[illegible] تكفيرهم في تلك المسائل اعلم ان المخطئ في مسائل اصول الدين كالمعتزلة وغيرهم اختلف في تكفيره فان كفرناهم فلا يبقوا من
[illegible] امة محمد صلى الله عليه وسلم ولا من المؤمنين وينعقد الاجماع مع مخالفتهم في الفروع وان لم نكفرهم فلا ينعقد مع مخالفة
المجتهد منهم واذا قلنا نكفرهم فلا نكفرهم باجماعنا على كفرهم والا يلزم الدور وسانه انه موقوف كفرهم على اجماعنا لكونه
[illegible] عليه وموقوف اجماعنا على كفرهم وذلك لانا ان لم نكفرهم كانوا من الامة وهم مخالفون في المسئلة فلا اجماع مع مخالفتهم
قال المصنف رحمه الله لا ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين **قال الشارح رحمه الله**
[illegible] صاحب الاحكام اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فقال الاكثرون لا ينعقد وقال ابن جرير وابو بكر
الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة واحمد بن حنبل في احدى الروايتين انه ينعقد وقال قوم ان بلغ الاقل عدد التواتر لا ينعقد
والا انعقد به وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف فخلافه معتد به والا فلا كخلاف ابن
عباس الجماعة في مسئلة العول فانها محل الاجتهاد وانكر الناس الاجتهاد في خلاف ابن عباس في المتعة وربا الفضل فلا يعتد به
ههنا وقيل قول الاكثر حجة لا اجماع وقيل اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه **قال المصنف رضي الله عنه**
لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة وقال قوم يجوز بالبخت **قال الشارح رضي الله عنه** واعلم انه بالخاء
المعجمة مأخوذ من البخت وهو التوفيق وغلط صاحب التحصيل وقال عن شبهة وهو فاسد فان صورة المسئلة ان يجمعوا
من غير دليل ولا امارة قال صاحب المعتمد لا يجوز انعقاد الاجماع الا عن طريق وحكي عن قوم انهم قالوا انه يجوز

صدور الاجماع عن توفيق لا عن توقيف وذلك بان يوفقهم الله لاختيار الصواب ونقل صاحب الاحكام انه اتفق الكل على
انه لا يجوز انعقاد الاجماع الا عن مستند الا ما نقل عن طائفة شاذة انهم قالوا بجواز صدوره عن توفيق لا عن توقيف ثم
قال والخلاف في الجواز واعلم انه يستحيل ذلك على طريقة امام الحرمين فانه جعل الاجماع كاشفا عن مستند الحكم واما الدليل
المذكور في المتن ففيه نظر لان للخصم ان يقول قول كل واحد وحده من غير مستند خطأ اما قول جميعهم فممنوع وهو عين محل النزاع
والمعتمد الاستناد الى العادة فانا نقول يستحيل عادة اجتماع علماء الشريعة على حكم شرعي من غير سبب ومن اعتبر عدد
التواتر في المجمعين كان هذا الدليل اظهر عنده هذا دليل على عدم الجواز واما الدليل على انه لو وقع لم يكن حجة فذلك لان
قول كل واحد وحده قول في الدين بغير مستند شرعي ولا يجب ان يكون صوابا وعند اجتماع تلك الاقوال التي هي بغير مستند لا
يجدي بما يستلزم وجوب كونه صوابا بحكم العادة واذا لم يستلزم ذلك لم يجب ان يكون صوابا واذا لم يجب ان يكون صوابا جاز
ان يكون خطأ وما جاز ان يكون خطأ لا يكون حجة واجب الاتباع وهو المطلوب ومنهم من قال لو جاز انعقاد الاجماع
لا عن مستند لما كان لاشتراط الاجتهاد في المجمعين معنى واللازم باطل ولا باس بهذا الدليل ومنع صاحب الاحكام اشتراط
الاجتهاد في المجمعين على راي من طلب هذه المقالة وهي انعقاد الاجماع بغير مستند وهو منع فاسد لانه لا يوجد اهل القبلة حاله
من احد بل حدود الاجماع مصرحة بذلك وكلام المحققين دال على ذلك صريحا او يلزمه اعتبار اجماع العوام وهو باطل واما الصور
التي ادعى الخصم انه انعقد الاجماع فيها من غير مستند فانما نقول ورد بيع المراضاة واجرة الحمام وقال ابو الحسين في المعتمد
اجمعوا على بيع المراضاة من غير عقد والاستصناع واجرة الحمام واخذ الخراج واخذ الزكوة من الخيل والجواب ان ذلك ما وقع الا
عن دليل وان لم ينقل اما الاستصناع فعلا كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكره وتقريره صلى الله عليه وسلم دليل
وبيع المراضاة هي المعاطاة ولا اجماع فيها فانها لا تصح عند الشافعي واجرة الحمام مقدرة بالعادة واخذ الخراج فللامام
التصرف بحسب المصلحة ولا اجماع في زكوة الخيل وزاد صاحب الاحكام نصب الحباب في الطرق وجوابه انه عادة الناس
وهو من باب العرف والمعروف فيتناوله العمومات فعلا ومنع الجميع **قال المصنف رحمه الله المسئلة**
الثانية القائلون بان الاجماع لا يعقد الا عن دليل اختلفوا **قال رضي الله عنه** قال صاحب المعتمد اختلفوا
في انعقاد الاجماع عن امارة فمنعه بعض اهل الظاهر ومن الفقهاء من فرق بين جليه وخفيه فقال ينعقد بالجلي دون
الخفي وقال صاحب الاحكام القائلون بان الاجماع لا ينعقد الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد
من القياس فجوزه الاكثرون والقائلون بجوازه اختلفوا في وقوعه وكونه امرا لازما والقائلون بوقوعه اختلفوا
فمنهم من قال هو اجماع وحجة يحرم مخالفته وهم الاكثرون ومنهم من قال هو حجة لا يحرم مخالفته وذهب الشيعة وداود
الظاهري الى المنع من الجواز واعلم ان بعضهم منع الاجماع على امامة ابي بكر رضي الله عنه وصاحب الاحكام ذكر جملة
كثيرة من الاجماع مع التصريح باسناد اجماعهم الى القياس ومنها اجماعهم على قتال مانعي الزكوة وقال ابو بكر رضي الله عنه
لا افرق بين ما جمع الله سبحانه وقالوا شحم الخنزير حرام قياسا على لحمه وقالوا اذا وقعت الفارة في السمن راق فيها شيئا
على السمن وقال علي رضي الله عنه في حد الخمر اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد الرحمن
ولا حد ما دون ثمانون وجملة من الاجماعات مع التصريح باسنادها الى القياس ثم قال ان قيل يحتمل ان يكون لنص قلنا لا يحتمل
ذلك للتصريح بالاسناد الى القياس وعلى هذا الاشكال **قال المصنف رضي الله عنه** المسئلة الثالثة **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم ان عبد الوهاب المالكي نقل في ملخصه في اصول الفقه كلاما حسنا لا بد من معرفته وهو انه
قال المسئلة فيها تفصيل وهو انه ان كان الخبر متواترا فهو مستندهم كما يجب عليهم العمل بموجب النص بنص من الرسول صلى الله عليه وسلم
عن الله بموجب النص يجب ان يكون اجماعا لا للنص والخلاف في المسئلة انما هي في اخبار الاحاد وهي على اقسام ان علم ظهوره
بينهم والعمل بموجبه لاجله جزمنا بذلك وان علم ظهوره بينهم والعمل بموجبه ولا يعلم انهم عملوا لاجله والثالث ان لا يكون ظاهرا
بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فمن القسم الثاني بلا بد مذاهب فالاول ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم واما الثالث
فلا دليل على انهم عملوا لاجله وهل يدل اجماعهم على موجبه على صحته فيه خلاف **قال المصنف رحمه الله**

ان كان الخبر متواترا

القسم الخامس في المجمعين وقيل الخوض في المسائل لابد من تقديم مقدمة الى اخرها **قال رضي الله عنه**
اعلم ان هذه المقدمة هي لبيان ان المجمعين لابد لهم من صفات معينة وان تلك الصفات هل يدل على اعتبار
دليل الدلائل على كون الاجماع حجة ولا يمنع من اعتبارها فلا بد من ادلة مغايرة للادلة الدالة على كون الاجماع حجة
ولا يمنع من اعتبار بعضها في اعتبار تلك الصفات على التعيين وفي عدم اعتبارها بعضها على التعيين فلهذا استدل احدا على
عدم مسائل تعدد ذكر الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يذكر فيها ما لا يعتبر في صفات المجمعين وما يعتبر قال المصنف
اعلم ان الخطا جائز على هذه الامة لجوازه على غيرها من الامم الا ان الدلائل السمعية منعت منه وهذا الذي ذكره المصنف
مفرع على ان كون الاجماع حجة ثبت بالدلائل السمعية لا غير واما من قال بالدلائل العقلية فقد ذهب بعضهم الى ان اجماع
غير هذه الملة من الملل السابقة قبل التحريف حجة وخصوصا على قول من اعتبر عدد التواتر وهذا المذهب منسوب الى ابي
اسحق الاسفرايني نقله صاحب الاحكام وقول المصنف انها وارده بلفظين احدهما لفظ المؤمنين في الاية السابقة والثانيهما
الامة في الاخبار ولفظ المؤمنين للاستغراق وهذا صحيح الا انا نبهنا فيما تقدم على ان المعتبر في الاجماع قول
كل المؤمنين الكل المجموعي لا الكلي العددي وصيغ العموم للثاني دون الاول اما قوله ان خرج عنه البعض فلا بد
من دليل منفصل فهو ظاهر لان اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه يستحيل ان يحصل الا بدليل غير اللفظ العام
واما قوله وان اكتفينا بالبعض لا يمكن اثباته بهذه الدلالة فالدليل عليه ان هذه الادلة تناولت كل مؤمن
وكل من يصدق عليه انه من امته صلى الله عليه وسلم فاذا اكتفينا ببعض على التعيين فهذه الادلة لا تدل على تعيين ذلك
البعض فاذن اخراج بعض المؤمنين عن الصيغة العامة المتناولة لكل المؤمنين يحتاج الى دليل مغاير للصيغة العامة
والاكتفاء بالبعض على التعيين يحتاج الى ذكر مسائل يبين فيها صفات معتبرة في المجمعين وبها يبين دخول من دخل في الاية
وخروج من خرج منها هذا هو شرح هذا الكلام ولقائل ان يقول اذا الدليل على خروج العام ومن يجري مجراهم بعد
الاية تتناوله لعمومها فلا يحتاج الاكتفاء بالبعض الى دليل منفصل بل يكفي الدليل الدال على اخراج البعض فيتعين الباقي
واما قوله لان هذه الادلة كما لا تقتضي ذلك الحكم في البعض اي على التعيين فلذلك لا تمنع من اثباته في البعض لانها لا
دلالة لها على المنع فالحاصل انها لا تدل على اعتبار معين مثلا كالمجتهدين فلا تمنع انضمام اعتبارهم لعدم دلالته وضعا
على المنع ولانه تدل على ثبوت اعتبار كل المؤمنين لا تمنع من ثبوت اعتبار البعض ومع ذلك لا يلزم من عدم دلالتها على
عدم اعتبار البعض بعينه عدم اعتبار بعض بعينه لانه لا يلزم من انتفاء دليل معين على الشيء انتفاء ذلك الشيء لجواز ان يثبت
ذلك الشيء بدليل اخر **تنبيه** اعلم انه قيل ان لفظ كافة لا يستعمل الا تابعة لقولنا اجمع الفقهاء كافة وقاطبة
ولا يقال كافة الناس **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة** لا عبرة في الاجماع بقول
العوام خلافا للقاضي **قال رحمه الله** اعلم ان العوام هل يعتبر وفاقهم وخلافهم فيه اقوال اصحها انه لا
يعتبر مطلقا وهو اختيار امام الحرمين والغزالي والثانيها انه لا يعتبر واليه ميل القاضي والثالثها انه يعتبر في المسائل
المشهورة نحو كون المسح مفسدا للصلاة في الجملة وكون الزنا حراما في الجملة واما المسائل الغير المشهورة فلا واختار
صاحب الاحكام مذهب القاضي وابن الحاجب جمع بين مسائل ينقل منها اقوال الاربعة وقال المعتمد لا يعتبر وفاقه وخلافه
وميل القاضي الى اعتباره وقيل يعتبر الاصولي خاصة وقيل يعتبر الفروعي خاصة والدليل المذكور واضح والجواب عن
الاية يظهر من المقدمة وهي ان الاية لا تمنع من اشتراط قول بعض المؤمنين لما سبق تقريره وما ذكرناه من الدليل في هذه
المسئلة هو ما اعتمده بعض العلماء خاصة والدليل السالم عن المعارض ما قال بعضهم لا نسلم ان قول العامي خطأ وهذا لانه
قال بقول الامة وان كان ليس اهلا للدرك من ذلك ولكن لا نسلم الاجماع على الخطا وهذا لان هاهنا امرين الحكم ومدركه فقد
العامي والنائي مستقل وقد يخطي به العالم فالعلماء يعرفون مداركهم وحكمهم فلا خطأ بالنسبة الى كل واحد من افراد الامة
لحصول الاجماع على الخطا ومنع اجماع خواص الصحابة وعوامهم واما الصبيان والمجانين فكالبهائم لا يتصورون
ما يقولونه العلماء بخلاف العامي والكل فاسد اما الاول فلان المسئلة مفروضة فيما افتى العلماء بفتوى وخالفهم العوام فيقو

قول العامي المخالف لقول العلماء خطأ لما سبق انه قول بغير دلالة ولا امارة فيكون خطأ واذا كان قول العامي المخالف
لقول العلماء خطأ اوجب ان يكون قول العلماء صوابا لانه لو كان خطأ ايضا يلزم اجتماع الامة على الخطأ وان اختلف
جهاته وذلك باطل بالادلة الدالة على عصمة الامة فالمعترض لم يتصور المسألة وانها مفروضة في مخالفة العامي للعلماء
وليست مفروضة في موافقة العامي للعلماء واما منع اجماع العوام والخواص من الصحابة فلا وجه له وذلك لنقل العلماء
الاتفاق ذلك منهم الامام حجة الاسلام في المستصفى وزاد على ذلك بان قال يحرم على العامي مخالفة العلماء ووضعه
التقليد والاستفتاء واما الفرق بين الصبي والمجنون والعامي فممنوع لانه فرق في غير محل الجمع لانا جمعنا بينهما بفقدان
اهلية الاجتهاد وهي العلم بالمدارك التي منها تستنبط الاحكام الشرعية وهم في ذلك كالصبيان والمجانين على ان … مبني
على ما تصور من صورة المسألة المبنية على موافقة العوام للعلماء وليس الامر كذلك بل صورتها مخالفة العوام للعلماء

قال المصنف رحمه الله المسألة الرابعة اعلم انا اذا فرعنا على اعتبار قول العامة فلا ينعقد
اجماع الا بموافقة العلماء على اختلافهم نص على ذلك الغزالي في المستصفى وهو ظاهر واختلاف الاصولي
معتبر وهو مذهب القاضي وامام الحرمين نقل الخلاف عن القاضي وخالفه والحق اختيار الغزالي وقد سبق نقل ان
الخلاف الاقوال الاربعة طرفان وواسطتان ومنهم من قال منكر القياس خاصة ويلزم هذا القائل ان لا يعتبر منكر العموم
وخبر الواحد ولا ذاهب اليه واما اعتبار عدد التواتر في المجمعين فهو اختيار امام الحرمين وقاعدته تقتضي فانه يتمسك بالعادة
وهي تحصل في عدد التواتر على ما قال دون الناقص عن عدد التواتر ويلزمه اجماع عدد التواتر من الامم السالفة
قبل النبي وهو اعتبره **قال المصنف رحمه الله** المسألة الرابعة لا يجوز اتفاق الامة على الكفر الى آخرها **الشرح**

قال رضي الله عنه اعلم ان الدليل فيه نظر وذلك لانا نقول اتباع المؤمنين واجب ان وجدوا واذا ارتدوا
والعياذ بالله فلا تابع ولا متبوع وتوجيه المنع ان يسلم انه يتوقف اتباع سبيل المؤمنين على وجود سبيل المؤمنين ولكن يتوقف
الاجابة لا يتوقف اتباعه على وجوده وما يتوقف عليه ايقاع الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب واما الاول فلانه
وتحصيل الايمان للعلم لكون سبيلا لسبع محال على من يجب عليه الاتباع فان قيل بعد الارتداد نصدق ان امة محمد صلى الله عليه وسلم
اجمعت على الردة وهي ضلالة والحديث ينفيه قلنا هذا يتمثل به للاخر مستقل وهو صحيح وليس بجواب عن الاشكال
الوارد على دليل المصنف **قال المصنف رضي الله عنه المسألة الخامسة** يجوز اشتراك الامة في الجهل بما لم
يكلفوا به **قال رضي الله عنه** اعلم ان صاحب الاحكام ذكر عبارة تخالف عبارة المصنف في تصوير المسألة مخالفة
ما وقع في العقل فقال هل يمكن وجود خبر او دليل لا معارض له اشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه وتحليله انه
لم يكلفوا العمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم وسعهم ابن الحاجب واختار الجواز ان كان عمل الامة موافقا لمقتضاه وعدم
الجواز ان كان مخالفا لمقتضاه قال القاضي عبد الوهاب المالكي فيجوز عدم دخول الامة علم ما لم يكلفوا به قال المصنف
جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر ودليله واضح غاية الوضوح وذلك لان جاحد الاجماع لا يحكم بكفره فجاحد الحكم المجمع عليه
اولى قال امام الحرمين اذا اعترف الجاحد بان هذا هو حكم الشارع ثم انكر كونه حقا يكون كافرا وقال بعضهم مدرك التكفير
ان هذا الحكم صار ضروريا من الدين ومنكره صار رادا على الله فيكون كافرا واعلم ان الكلام ضعيف لا يحتاج الى الرد لظهور
فساده والحق انه صار الحكم بسبب الاجماع عليه ضروريا فان عنى بالضرورة انه صار كونه من شرع محمد صلى الله عليه وسلم
ضروريا فليس الامر كذلك واعلم انه بالاجماع صارت نسبة المحمول الى الموضوع ضروريا فليس الامر كذلك فلا معنى
للضرورة ههنا وقال ابن الحاجب ان كان المجمع عليه اجماعا ظنيا لا يوجب التكفير اجماعا واما اذا كان قطعيا ففيه الخلاف
والظاهر ان انكار الصلوات الخمس والنبوة والتوحيد لا يختلف فيه واعلم ان التوحيد والنبوة يكفر جاحدها لا لانه قطعا
فيما حكم بتكفيره ليس الاجماع بل القواطع العقلية **قال المصنف رضي الله عنه المسألة السادسة** الاجماع الصادر
عن اجتهاد حجة **قال رضي الله عنه** اعلم انه ذكر هنا المسألة ثم عند تصدير الاجماع مرة وههنا اخرى ولا بد منها
فانها مسألتان احديهما الاجماع هل ينعقد عن اجتهاد وهو القياس والثانية انه اذا انعقد هل يكون حجة وفيه الخلاف

نقل الغزالي

نقل الغزالي الخلاف فيهما في المستصفى ونقل صاحب المعتمد خلاف الحاكم والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه**
كتاب الاخبار الى آخر المسألة الثانية **قال رضي الله عنه** قال امام الحرمين في البرهان
الخبر صنف من اصناف الكلام وهو قائم بالنفس والعبارات تراجم عنه والخبر هو الذي يدخله الصدق والكذب ويتميز بذلك
عن جميع اقسام الكلام من الامر والنهي وغيرهما وراى القاضي لفظه او … عن الاستناد … فان قيل لم سمى الاصوليون
ما نقله الرواة اخبارا ومعظمها اوامر ونواهي قلنا اجاب القاضي عن هذا بوجهين الاول ان حاصل جميعها آيل الى الخبر
في حكم المخبر عن وجوبه وكذلك القول في النواهي ولهذا دلت المعجزة على وجوب قبولها منه والمعجزة تدل على الصدق
والمرشد الى الامر على التحقيق هو الله تعالى والمبلغ الامر من الرسول صلى الله عليه وسلم في حكم الآمر بامر الله تعالى الثاني
انما سميت اخبارا لنقل النقلة المتوسطين وهم يخبرون عمن روى لهم والذين عاصروا الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا لا يقولون
اذا نقلهم امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمنقول اذن … اسم الخبر في المرتبة الثالثة الى حيث … وقال الغزالي
حد الخبر القول الذي يتطرق اليه التصديق او التكذيب او هو القول الذي يدخله الصدق والكذب وهو اولى من القول
الذي يدخله الصدق او الكذب فان كلام الله تعالى لا يدخله الكذب والخلاف لا يدخلهما الصدق والخبر قسم من اقسام
الكلام القائم بالنفس والصيغ والعبارات دالة عليها والكلام النفساني كلام بذاته اذا وجد واللساني لا يصير خبرا
لا يصير خبرا الا بقصد القاصد التعبير عنه حتى لو صدر من نائم او مغلوب لا يسمى خبرا قال صاحب المعتمد اما حد الخبر
فقد قيل ان اهل اللغة حدوه بانه كلام يدخله الصدق والكذب فان قيل قول القائل محمد ومسيلمة صادقان ليس
بكذب ولا صدق قيل اجاب ابو علي عنه بان هذا الكلام يفيد صدق احدهما في حال كذب الاخر ولو قال ذلك
لكان كذبا ولذلك اذا قال انهما صادقان وللقائل ان يقول ان هذا الكلام لا يفيد الا في حال الصدق ولا قبله
ولا بعده وقال ابو هاشم هذا الكلام يجري مجرى خبرين احدهما خبر صدق الرسول والاخر اخبار بمسيلمة وكان الاخبار فيقال
في خبرين متميزين انهما صدق او كذب فكذلك ههنا وللقائل ان يقول هذا الكلام لا يجري مجرى خبرين الا من حيث …
حكم المحصن ولا يمنع وصفه بالصدق والكذب الا ترى ان قول القائل موجود اسود كذب مع انه جمع حكما لذوات
واجاب القاضي عنه بان مرادنا بقولنا الذي يدخله الصدق او الكذب بان المتكلم به اذا … او كذب لم يخطئ
اللغة واجاب ابو عبد الله عنه بان الكلام كذب لانه يقتضي اضافة الصدق اليهما وليس كذلك فان قيل اذا حددتم
الخبر بما يدخله الصدق والكذب وحددتم الصدق بانه اخبار عن الشيء على خلاف ما هو به فقد عرفتم المجهول بالمجهول
قيل اجاب القاضي بان الخبر قد عرفناه ولسنا نريد تعريفه وانما نريد ان نفصله عن غيره فلم يكن ذلك تعريف المجهول
بالمجهول وللقائل ان يقول اذا كان الغرض من الخبر التمييز اذا ميزنا الخبر بالصدق والكذب والخبر كان تمييزا …
كل واحد بصاحبه يجب الانفصال بان الخبر هو الخبر جوابه اخر وهو انا اردنا بقولنا ما دخله الصدق والكذب
ان اهل اللغة لا يخطئون بقول المتكلم به صدقا او كذب وليس يقف خطوؤ ذلك على معرفة الصدق والكذب وهذا لا يصح
لان اهل اللغة انما يسوغ ان يقال للمتكلم صدقا او كذبا اذا عرفوا الصيغة وميزوها فلا يصح ان يقال للمتكلم
به صدقا ام كذبت قال الاولى ان يحد الخبر بانه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر من الامور نفيا او اثباتا
وانما قلنا بنفسه لان الامر يفيد الوجوب لا بنفسه وانما استدعا الفعل لا يحاله فلا يفيد الا ذلك وانما يفيد كون
الفعل واجبا بعد الدلالة ولصدوره عن حكيم قال صاحب الاحكام الذي عليه الاكثر ان الخبر لا يعرف بالحد واختلفوا في
حده فقالت المعتزلة كالجبائي وابنه وابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم ان الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق
والكذب واورد عليه اشكالات اربعة الاول انه ينتقض بقول القائل محمد ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة فان هذا
الكلام لا يدخله الصدق والكذب فانه يلزم من صدقه تصديق مسيلمة ومن كذبه كذب محمد صلى الله عليه وسلم وهو محال وليس
من لم يصدق … لكذب جميع … اذا قال كل اخباري كاذب لم يدخل هذا الكلام الصدق والا لكان هذا الكلام صدقا
وكذبا اما كونه صدقا فلان صدق في قوله كل كلامي كاذب وهو من جملة كلامه فيكون كاذبا واما انه لا يدخله الكذب فلانه

صادق في انه كاذب في كل كلامه وهذه مغالطة يذكرونها لبيان اجتماع الكذب والصدق في كلام واحد من شخص واحد
في حالة واحدة. وحل هذه المغالطة مذكور في كتابنا المسمى بالقواعد وغيره الثاني ان تعريف الخبر بالصدق والكذب
يفضي الى الدور. وسياتي وجه تقريره والثالث ان الواو تقتضي الجمع والصدق والكذب متقابلان لا يمكن
اجتماعهما في خبر واحد فيلزم وجود الحد وعدم المحدود وهو محال الرابع ان خبر الله تعالى وخبر الرسول صلى
الله عليه وسلم لا يدخل فيهما الكذب ثم نقل جواب الجماعة عن حديث ... واجاب عن قول القائل كل اخباري بانه صادق
او كاذب قطعا واما لزوم الدور فهو صحيح واعترض ... الجواب المذكور واما الثالث وهو استحالة الصدق والكذب
في خبر واحد فنقل الجواب عن قوم وهو انا ندعي اجتماعهما في جنس الخبر لا في خبر واحد وقد اجتمعا في جنس الخبر
فان بعض الاخبار صدق وبعضها كذب وهذا فاسد لان حد النوع يجب صدقه على جميع الافراد الشخصية واما الرابع فقد
احسن نقل الجواب عن الثالث واما ابن الحاجب فقد نقل ما نقله صاحب الاحكام ونقل جواب القاضي بان اللغة لا تحظر
قول القائل للمتكلم بالخبر صدقت او كذبت ولم يسترضه ... وقال في الدور لا جواب له واذا احطت علما بما سبق فنقول
الكلام في الاخبار موقوف على مقدمة وقسمين اما المقدمة ففيها مسائل الاولى ان لفظ الخبر حقيقة في القول المخصوص ويستعمل
في غير القول المخصوص مجازا اما الاول فاعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ الكلام على مذاهب ثلاثة انه حقيقة في اللفظ
ومجاز في المعنى وثانيها انه حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ وثالثها انه مشترك بينهما وهذه المذاهب الثلاثة ... ههنا واما الثاني
فلقوله وتخبرني العينان ما القلب كاتم وهو مجاز لسبق الاول الى الذهن دون الثاني **قال المصنف رحمه الله**
المسألة الثالثة الى آخرها **قال رحمه الله** اعلم انه قد نقل في هذا الموضع عن العلماء تعريفات للخبر اولها (الاول)
انه ما يدخله الصدق او الكذب وثانيها انه الذي يحتمل التصديق والتكذيب والفرق بينهما ان الصدق هو الحكم المطابق
للمخبر عنه والتصديق هو الاخبار عن كون الخبر صدقا وكذا الكذب والتكذيب وثالثها تعريف ابي الحسين قال المصنف
هذه التعريفات اما الاول فلان الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر وذلك لان الصدق هو الخبر المطابق
للمخبر عنه والكذب هو الخبر الغير المطابق للمخبر عنه فيلزم ان يكون كل واحد منهما نوعا من الخبر المطلق ومن تعريف الخبر
يلزم الدور لان تعريف النوع بالجنس لا يمكن الا بالجنس والفصل فيتوقف تعريف النوع على الجنس فاذا عرفنا الجنس
بالنوع يلزم الدور قطعا واما قوله الجنس جزء من ماهية النوع فاعرف منه اما كونه جزءا منه فظاهر واما كونه اعرف
منه فلانه اعم منه والاعم اعرف من الاخص لان جزئيات الاعم اكثر وكلما كانت جزئياته اكثر فوقوعه في النفس اكثر فكان
اعرف واما الاعتراضات الثلاثة واجوبتها فبين واضح واما ما اورده على تعريف ابي الحسين فالحق انه قاطع وبيانه
اما الاول منها فلان قولنا السواد موجود حكم على السواد المعقول بانه محكوم موجود في الخارج فالموضوع هو السواد
الذهني والمحمول هو الوجود الخارجي ولا شك في تغاير الموضوع والمحمول ومذهب ابي الحسين ان الوجود الخارجي عين الماهية
الخارجية والوضع والحمل لا يستدعي الا تغاير مفهوم المحمول والموضوع ولو باعتبار ما من الاعتبارات ... فنقول
... وقول العارف في مناجاته يا من هو هو وقوله انا انا اما الاول فاشارة الى المخصوص واما الثاني فاشارة
الى المعروف بالشجاعة والعلم او غيرهما واما النقض بالنعت فمندفع بان ... ويقول بحسن السكوت عليه واما الثالث فمن
الناس من منع صدق النسبة على النعت وتوجيه الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة فالجواب انه ان ذكر لكونه جزءا من التعريف
فالاشكال وارد ولا جواب له وان ذكر لبيان انقسام الخبر الى السلب والايجاب لا لكونه جزءا من التعريف فهو مستقيم واما
قوله والاضافة تشعر بالعلم والا لدخل المعقود في الخبر فمعناه ان الخبر لا بد وان يدخل في مفهومه امران والا لدخل المعقود
في حد الخبر وهو باطل واما قوله ان من عرف ماهية المثلث يمكنه ان يشك في وجوده الخارجي فهو كلام يتمسك به من يقول ان الوجود
الخارجي زائد على الماهية الخارجية واما المصنف ههنا فرد على من قال ... ولعل ... امر الى امر اخرى عن هذا الكلام انه لا
في الاضافة من الشيء فانه من قال السواد موجود يمكنه تعقل السواد مع الشك في الوجود الخارجي فدل على انه لا بد من امرين
هذا الكلام ان صح بطل مذهب ابي الحسين في ان وجود كل شيء عين ماهيته فلا يتم فكان الاولى ان يقول واعلم ان النعت لا ...

... المعرب في القضية والنسبة الحاصلة بين النعت والمنعوت والصفة والمضاف والمضاف اليه كدار زيد وهي محتملة ...
عدم ... ... في حد الخبر انه كلام مفيد نسبة امر الى امر ... انه هو او لا ... او ...
او ليس هو كان تعريفا صحيحا **تنبيه** اعلم ان النعت ... نسبة تصديقية مطلقة ونسبة تصديقية ...
اما الاول فلانه لا يحتمل التصديق والتكذيب او الصدق والكذب ولو كان فيه نسبة تصديقية لاحتمل ... الاشكال
الوارد على هذا التعريف ... عند ان ... الله تعالى واما الثاني فلانه اذا طلب ... العالم كذا استلزم الحكم ...
صفة العلم تصدق عليه وتعالى **تنبيه ثان** اعلم ان التعريف المذكور للخبر يتناول الحملي والشرطي المتصل والمنفصل
سلبا وايجابا ويتناول الاوامر والنواهي على ما نقلناه عن امام الحرمين وهو منقول عن القاضي **قال المصنف**
رحمه الله وعندنا ان تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم الى اخره **قال رحمه الله** اعلم ان كل واحد من
الدليلين ضعيف بيان ذلك ان قولنا انا موجود قضية بديهية بمعنى ان تصور موضوعها ومحمولها كاف في جزم الذهن
بنسبة المحمول الى الموضوع فمن اين ان بديهية هذه القضية وجزئيتها عند نسبة محمولها الى موضوعها والاول من باب التصديق
والثاني من باب التصورات التي تستفاد من المعرفات ثم من التصورات البديهية والاول من البراهين فلا يلزم من كون
المحمول والموضوع بديهيا ان يكون تصور النسبة الحكمية بديهية وهذا واضح غاية الوضوح فاذن المنع على المقام الثاني
فانا نسلم كون قولنا انا موجود من التصديقات البديهية ونمنع انه يلزم من ذلك ان يكون تصور مطلق الخبر من التصورات البديهية
والدليل الثاني ايضا ضعيف وذلك انا نمنع ان كل احد يعرف موضع الامر ويميز موضعه عن موضع الخبر ... لا اعرف
ذلك الا بعد ... ماهية الخبر والامر واما ... واما قوله الخبر من الالفاظ ... الالفاظ لا بد ... ماهيته ... بالبد
فهو سؤال صحيح ولا جواب له اما ما ذكره جوابا عن هذا السؤال فحاصله دليل اخر ... على البدل الاول ...
ان تصور مطلق لفظ الخبر غني عن التعريف ووجهه ان ماهية الحكم الذهني متصورة لكل احد ... بديهية فان كان
المراد من الخبر تلك الماهية فهي بديهية وان كان المراد اللفظ فمطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي بديهي وهذا ضعيف
ايضا والمنع وارد في المقامين وكيف يكون بديهيا وخلاف العلماء في الكلام النفساني مشهور واقامة الدليل على وجوده
من المشكلات التي لا يهتدي اليها الا الاكابر من العلماء واعلم ان الصحيح ان تصور الخبر كسبي وله معرفات سنذكرها ... عن
القائل نعوذ بالله منه ... الاول انه القول الذي يحتمل الصدق او الكذب والجواب عن الدور ان نقول ان الناس
قد جرت عادتهم ان يقولوا للقائل بعض الكلام صدقت او كذبت ولا يقولون لغيره فيكون تعريف الخبر بالاحتمال الصدق والكذب
على ما جرت العادة باستعمالها بين اللفظين فيهما وهذا لا يلزم منه الدور وهذا الجواب ذكره المصنف في شرح الاشارات
ولا باس ونعرف منه ما قاله صاحب التلخيص وهو ان كل تعريف للصدق والكذب معروف على ... لا ... في نفس التعريف
الرسمي او الحد الناقص فالمقصود حاصل ولا دور وان قصد المعرفة الحقيقية بالحد التام فالدور لازم وقال التبريزي المراد
من قولنا صدقا او كذبا هو هذا القول من غير نظر الى حقيقتهما ويمكن معرفة هذا القول بما هو هذا القول من غير معرفة
الخبر وعلى هذا لا دور او نقول انما يلزم الدور ان لو عرفنا الخبر والصدق والكذب بالمصطلحين ثم عرفناهما بالخبر المصطلح اما لو
عرفناهما بالصدق والكذب اللغويين او المصطلحين ثم عرفنا بهما الخبر اللغوي فلا دور ... فلا اشكال عليه ومنع ...
كون الصدق والكذب نوعين من الخبر وقال انهما صفتان للخبر ومنعه بعضهم وهو ... ذلك لان الصدق والكذب ليسا
عبارتين عن مطلق المطابقة واللامطابقة وذلك ظاهر فالصدق هو مطابقة الخبر للمخبر عنه والكذب بخلافه وهذا العذر
معرفة اللغوي الناظر في الالفاظ ... بينهما منافيا فلانه لا يجتمعان في كلام واحد في زمن واحد باعتبار واحد
واذا كان كذلك فهما ... الخبر ... فاما ان يكونا داخلين في ماهية الخبر وهما نوعان قطعا او خارجين عن ماهيته
فهما صفتان وتعريف الجنس بالنوع او النوع بالصنف تعريف دوري فالمنع المذكور لا يجدي نفعا والتعريف الثاني ذكره المصنف
في شرح الاشارات فقال الخبر هو القول الذي يدل بتصريحه على ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه ... على ثبوت شيء او نفيه احترز
بتصريحه الاحتراز عن صيغة الامر على ما حكاه ابو الحسين وقوله ثبوت شيء او نفيه ليدخل في قوله ثبوت شيء لشيء الحملي والمتصل والمنفصل

او سلبها غير المفصل وقال صاحب الاحكام الخبر هو اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم الى معلوم او سلبها
على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة او سلبها اما قولنا اللفظ فهو كالجنس
للخبر وغيره ويمكن ان يحترز به عن الخبر المجازي وقولنا الدال احتراز عن المهمل وقولنا بالوضع احتراز عن الدال بالملازمة
وقولنا على نسبة احتراز عن اسماء الاعلام وعن كل ما ليس دلالة على النسبة وقولنا معلوم ليدخل فيه الموجود والمعدوم
وقولنا ايجابا او سلبا ليدخل فيه مثل قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم وقولنا بحيث يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى
تمام احتراز عن النعت كقولنا الحيوان الناطق وقولنا مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة ليخرج عنه الحاكي والساهي
والنائم اذا بدر منهم لفظ الخبر او قصد الامر مجازا كقوله تعالى والمرء ... قال ابن الحاجب تصور العلم ليس
تصورا ضروريا لانه لو كان ضروريا لكان بسيطا لانه لو لم يكن بسيطا لكان مركبا ولو كان ... معروضا على معروضه
جزئه فلا يكون ضروريا والمعدوم خلافه ولو كان بسيطا لكان كل معنى كالحسن والقبح والسخاوة علما واللازم باطل
فالملزوم باطل بيان الملازمة هو انه لو لم يكن كل معنى علما لكان المعنى اعم من العلم فيلزم تركيب العلم والمعدوم خلافه واذا
صدق ان كل معنى علم معقول القياس وهو قولنا لو كان تصور العلم تصورا بديهيا لكان بسيطا ولو كان بسيطا لكان كل
معنى علما واللازم باطل وسلك هذه الطريقة في الخبر ثم قال في حد الخبر انه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية وهذا
من اصطلاح كلامه ونحو ذلك بين ضعفه اما قوله الكلام فهو الجنس لا نواع الكلام واما قوله المحكوم فيخرج ما لا حكم فيه
كاقسام التنبيه واما قوله بنسبة فاعلم ان النسب ثلاثة احدها النسبة الاسنادية الثانية النسبة التقييدية كقولنا الرجل
العالم الثالثة النسبة الحاصلة بسبب الاضافة الحقيقية كدار زيد ولفظ النسبة يشمل الثلاثة ولفظ المحكوم فيه يخرج النسبة التقييدية
والاضافة الحقيقية فبقي النسبة الاسنادية وهي المقصودة بالخبر وقوله خارجية يخرج صيغة الامر وبيانه ان الامر يفيد نسبة
القيام الى المامور ونسبة الطلب الى الامر الا ان هذه النسبة التي يفيدها الامر ليس لها خارجي لانها نفس الطلب المنسوب
بخلاف صيغة الخبر فان نسبته لها خارجي وذلك لان قولك زيد قائم ان كان زيد في الخارج قائما فقد طابقت النسبة الذهنية
الامر الخارجي والا فلا فالنسبة الاسنادية لها خارجي تارة يحصل المطابقة وتارة لا يحصل واما الامر فليس له خارجي
بهذا التفسير فقولنا العالم طلبت القيام له خارجي وهو ان يكون قد صدر منه او لا فيقال ثم واما القطع فليس كذلك فانه
نفس الطلب المطلوب للمنسوب لا خارجي له فالاول يحصر دون الثاني واعلم ان ابن الحاجب اورد على الحسن البصري اشكالا ان عمه
واقعا فيه وهو واعترض في النسبة لكونها خارجية لدفع الاشكال عن تعريفه بيان الاشكال هو انه قال حد ابي الحسين هو ثابت
وبيانه انه يصدق على صيغة الامر انه كلام يفيد بنفسه نسبة فان الامر يفيد بنفسه نسبة الطلب الى المتكلم وهذا باطل
فانه يفيد بنفسه اضافة التعجب الى المتكلم فلما اعتقد ورود الاشكال المذكور اعترض في النسبة قيد الخارجية حتى لا يرد على تعريفه
الاشكال واعلم ان جميع ما ذكره ابن الحاجب في هذا الموضع مختل اما الدليل المذكور على كون تصور الخبر العلم ليس من التصورات
الضرورية فلذلك من وجهين الاول المنع وذلك لا نسلم انه لو كان المعنى اعم من العلم يلزم تركب العلم فلا يكون بسيطا وانما
يلزم ذلك ان لو لم يكن الاعم عرضا عاما الثاني النقض بكل تصور ضروري واما ما اورده على ابي الحسين فمندفع لان
المراد بعد الافادة مطرق اما لانه الظاهر من كلامه او مصرح به في تعريفه بالوضع وعلى هذا الاشكال يقول ما ذكره
من التعريف منعكس فان قولنا النوع المنطقي كلي والفصل المنطقي ليس خارج ... ليس فيه خارجي فان هذه المفهومات
وجودها ذهني صرف لا خارجي فلا خارجي لهذه الاخبار والله اعلم سهان الاول الاخبار دلالته شاملة لما يجري
المحسوسات والوجدانيات والتجربيات وغيرها مما في الكتب العقلية او كادت جزءا الثالث منها المحتمل للصدق والكذب
كقولنا زيد قائم وليس بقائم والاقسام الكلية محتملة للصدق والكذب من حيث هي اخبار كقول القائل الشمس ان لا يجتمعان
عسى ان يقال يصدق بالتعريف ... وكذب من حيث هو خبر بخلاف اقسام التنبيه والانبياء فخبر الله صادق جزما وكذا خبر رسوله عليه السلام
وذلك لا يمنع من الاحتمال وكذلك كل خبر دل البرهان على وجود صدقه الثاني قال النبوية في النفي والاثبات مصدر فلا
يكون خبرا وحمل كلامه على ان الخبر هو الاسناد والنفي والاثبات حالتان للاسناد فتصور ان لا نصدق فيهما وقوله مصدر

يحمل على النفي والاثبات مصدران فلا دلالة للمصدر على الثبوت او السلب نعم لو قال النفي او النفي كان خبرا واما ذكره فكذلك وهو على
خلاف ظاهر اللفظ فانهم يذكرون النفي والاثبات لتعم الحد قسمي الخبر وهو الخبر الايجابي والخبر السلبي ولا يتوهم ان السالبة
تقتضي سلب الحكم وسلب الحكم ليس بحكم واورد هذا الوهم في بعض الكتب المشهورة قال بعضهم الصدق والكذب صفتان
للخبر لا نوعان فقوله النوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس ولو عرف الجنس بالنوع لزم الدور ولنا ان هذا الان الحد شرح ما دل
اللفظ الاول عليه اجمالا مجازا ان يكون لفظ الخبر مجهولا لا بمسمى وضع ولفظ الصدق والكذب مسماه معلوم فيعرف
احدهما بالاخر قوله تعريف الشيء بنفسه محال قلنا تعريف الشيء بنفسه دون اللفظ الاول لا يسمى اذا لم يكن مرادنا ما يقع لنا
هو الذي يحتمل الصدق والكذب ان في لفظ الخبر بل الخاطر الدال على لوازم الخبر وخصائصه ولو لكل كل واحد فان ادعى
تعريف الشيء بنفسه ان اللفظ الواحد اعيد مرتين فليس كذلك وان ادعى ان المعنى اعيد فهو حق ولكن جميع الحدود
كذلك فقولنا في حد الانسان هو الحيوان الناطق الانسان موجود معناه في قولنا حيوان ناطق بان مجموعهما هو معنى
الانسان ولا دور في ذلك واعلم ان هذه الكلمات في غاية السقوط اما قوله الصدق والكذب صفتان للخبر لا نوعان للخبر
فهو كلام التبريزي وقد اجبنا عنه واما قوله الحد شرح ما دل عليه اللفظ الاول اجمالا قلنا نعم ولكن هذا لا يدفع
الدور وبيانه ان معنى هذا الكلام ان اسم الشيء يدل على الشيء اجمالا وحد الشيء يدل على الشيء تفصيلا ونظير ذلك بالمثال
لفظ الانسان يدل على الحقيقة المركبة من الحيوان والناطق اجمالا لا بمعنى انه ليس للاسم الا الدلالة على المسمى المركب
ان كان مركبا ولا يدل على اجزاء المركب على سبيل التفصيل والحد وهو الحيوان الناطق يدل ايضا على تلك الحقيقة التي
دل عليها الاسم ولكن على سبيل التفصيل فانه يدل على اجزاء تلك الحقيقة فالدلالة الاسمية دلالة اجمالية والحد دلالته
تفصيلية فمدلول الاسم والحد متحدان من وجه ومفترقان من وجه اما وجه الاشتراك فلدلالتهما على الحقيقة الواحدة
وهي الحقيقة الانسانية مثلا واما وجه الافتراق ففي الاجمال والتفصيل هذا معنى قول العلماء الحد شرح ما دل عليه اللفظ
الاول والمراد باللفظ الاول الاسم ولا دلالة لهذا الكلام على التزام الدور ووقوعه ووقوعه ضروري في الحدود لان الكتب
العلمية مشحونة بانه يجب الاحتراز في التعريفات عن تعريف الشيء بنفسه وعن تعريف الشيء بما لا يعرف الا به اما مرتبة كقولنا
في تعريف الاثنين بانه الزوج الاول وتعريف الزوج الاول بالاثنين او بمراتب ونظائرها مشهورة ولزوم الدور مع كون الخبر
حدا والصدق والكذب يعرفان بالخبر ظاهر ولو ضروري وكلامنا في التعريف الحقيقي وليس كلامنا في تعريف مسمى لفظ مجهول
المعنى بلفظ مشهور كما اذا قيل ما الاستقص فيقال ما رك هذا الشيء او وسئل عنه واما قوله تعريف الشيء بنفسه هو ان يعاد اللفظ
مرتين وهذا ليس كذلك وان اريد اعادة المعنى فكل الحدود كذلك فكلام ساقط لا يستحق الجواب لان الحصر الذي
مرسوم في العلوم الجهل بالمبادئ لا يستحق الرد عليه ولكن قصور الناظر في هذا الفن وعدم حذاقته يقتضي السعة على هذا الامور
التي لا ينبغي ان يجهلها طالب علم ولكن قل تحصيل العلم بالكلية وطلب التحقيق كاد ان يرتفع عن الوجود والنادر النصير المنصف
لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا واذا وجد لا يكاد يعرف حق المعرفة ويسمي الامر الى العلم والتحقيق والله المستعان
ويتضح كلام المصنف وبه يظهر ان من اعترض عليه لم يفهم كلامه قال المصنف الصدق هو الاخبار عن كون الاخبار صدقا
والكذب هو الاخبار عن كون الخبر كذبا والدليل عليه هو الوضع وذلك لان الكذب هو ان يقول المخبر عن الشيء
انت كاذب وقولنا انه كاذب اخبار عن كذبه وكذا التصديق بالصدق والكذب نوعان من الخبر فيلزم من تعريف
الخبر احدهما التصديق والكذب تعريف الشيء بنفسه ضرورة لتعريف الخبر بانه الذي يحتمل الصدق هو بعض الخبر ويلزم منه
تعريف الخبر بالصدق والكذب وهما نوعان من الخبر بتعريف النوع اعني التعريف الحقيقي لا يمكن الا بالجنس فيلزم الاول
الثاني واذا تم هذا الكلام على هذا الوجه حسن اندفاع تلك الخيالات الفاسدة قال المصنف رضي الله عنه
المسئلة الثالثة قال رضي الله عنه اعلم ان مثل هذه المسئلة الكلام فيها في باب الاوامر سواء لاجواب
بلا تعليل والمسئلة الرابعة هي مشكلة وقد ذكرنا ما فيها من الاشكال وهو ان قوله ان مدلول قولنا العالم حادث
لو كان هو الامر الخارجي لما كان الخبر كذبا ان هذا انما يلزم ان لو كانت الدلالة قطعية واما اذا كانت ظنية فلا والله اعلم

قوله من لا يعتقد ان في الدار زيدا لا يمكنه ان يقول زيد في الدار ممنوع ان كان المراد القول النفساني وان كان المراد
القول اللساني فلا نجد فيه شك ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه احداث الصيغ للدلالة على الحدوث
قال بعضهم موجدا اتفاق كلام النفس لما سبق في اول الكتاب حكم الذهن حسبه امرا الى امر اما ان يكون جازما او لا
اولا الى اخر التقسيم فظهر ان حكم الذهن الذي هو الاسناد اعم من العلم والظن والجهل وجميع الاقسام لانه مورد التقسيم
وهو موجود ايضا من قولنا لو كان نصف العشرة نصف الاثنين لكانت العشرة من اثنين فعلا اسندنا نصف العشرة الى الواحد الاثنين
وان كنا لا نعتقده في الاثنين للخلف كما اذا قلنا لو كان العالم قديما لكان كذا فقد اسندنا القدم الى العالم مع انا
لا نعتقده والاسناد هو الخبر الذي هو احد انواع الكلام وهو الجنس بدون هذه الامور من الاعتقاد وغيره مسبوقا بكلام
النفس واعلم ان ما ذكره ليس بشيء اصلا اما الاول فلان قولنا حكم الذهن الى اخره مبني على اصلنا وهو كلام النفس
منعه والمتمسك به مصادر على المطلوب واما ما ذكره من الشرطية المتصلة المركبة من مقدم مستحيل والمستحيل فلا اسناد
في قولنا العالم لو كان لان المقدم والمقدم وحده لا اسناد فيه وليس المقدم وحده قضية ولا التالي وحده قضية بل
القضية الشرطية المتصلة وهي الحكم بلزوم التالي للمقدم وهي التي يمكن ان يدخلها الصدق او الكذب ولا يدخل او الكذب
المقدم وحده فلا يحسن ان يقال لو كان العالم قديما صدقت او كذبت ولو كان المقدم قضية والتالي قضية الا ان الشرطية
المتصلة بلا نقصان وليس كذلك فالقضية الشرطية تركب من قضيتين اخرجتا عن كونهما قضيتين بادخال حرف الشرط على
الاول والعاطف على الثاني فقد ظهر غاية الظهور فساد ما ذكره واما قوله الاخبار يكون على الواجب والممتنع والارادة
لا تتعلق بالواجب فظاهر اما الاخبار عن الواجب فلعلمنا ان واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه واما الاخبار عن الممتنع فكقولنا
الممتنع لذاته يستحيل وجوده والارادة لا تتعلق بالواجب والممتنع لان الارادة صفة من شانها ترجيح احد الجائزين على الاخر
والواجب لذاته والممتنع لذاته ليسا بجائزين لان الجائز هو الممكن لذاته وذلك ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
قال المصنف رحمه الله المسئلة الخامسة الى اخرها قال رحمه الله قال صاحب المعتمد اقسام
الخبر الصدق والكذب وقال ابو عثمان الجاحظ الخبر المطابق للشيء على ما هو به من شرط كونه صدقا ان يعتقد المخبر انه كذلك
او يظنه كذلك ومتى لم يعتقد كونه كذلك ولا يظنه كذلك لم يكن صدقا ولا كذبا فاحتج الجاحظ بان زيدا اذا كان في الدار
وظن انه ليس فيها وقال زيد في الدار لم يصفه احد بانه صادق فيبطل ان يكون الخبر اذا طابق الشيء على ما هو به ان يكون
صدقا على كل حال ولو قال زيد ليس في الدار لم يصفه احد بانه كاذب وذلك يبطل ان يكون الخبر متى ساوى الشيء لا على ما هو به
كان كذبا على كل حال واما اذا اخبر ثانيا ان زيدا في الدار وكان فيها وظنه او يعتقد انه فيها وصف بانه صادق ويكون كاذبا
اذا اخبر بانه ليس فيها وهو يظن او يعتقد انه فيها واجاب صاحب المعتمد بكون المسئلة لفظية واعلم ان المنع يتجه على كلام الجاحظ
وهو ظاهر احتج النظام بقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة وجه التمسك انه جعل في مقابلة الافتراء
الاخبار عن شيء نفسه حال جنونه فهو بمعنى بعد الكلام اهو مخبر عن شيء نفسه وهو مفتر او مخبر عن شيء نفسه وهو مجنون وانما
كان لا يقصد العبارة هنا حكاية كلام الكفار وجه الاستدلال انه جعل الاخبار في حال الجنون في مقابلة الكذب والجنون في
مقابلة الكذب لا يكون كذبا والا لما كان قسيما له ولذا لم يكن كذبا واخباره عن شيء نفسه حال جنونه ليس بصدق
لم يجعله في مقابلة الكذب الجنون لا الاخبار في حال الجنون والجواب الاول عن المقبول المنع وعن الثاني الخبر الذي لا يطابق
المخبر عنه فلا يجوز هو كذب وعلى هذا امر المطلقات والعمومات والله اعلم بالصواب واعلم انه يمكن ان يجاب عن الاية
بوجوه الاول انه لا يلزم من جعلهم اخباره عن الشيء حال جنونه في مقابلة الافتراء ان لا يكون كذبا لجواز ان يكون كذبا خاصا
حتى كانهم قالوا اما الكذب عمدا وكذب من غير عمد ليس لكن اللازم انه وجد خبر ليس صدقا ولا كذبا عند بعض الناس
ولا يلزم من ذلك ان يكون كذلك في نفس الامر ولا مطلقا لم يشترط ان لا يكون اخباره عن الشيء افتراء لئلا يلزم ان يكون اخباره
منها حال الجنون لانه منفصلة مانعة الخلو ولا يلزم وقوع احد القسمين الا باتفاق الثاني الثاني انه جعل الجنون في مقابلة الخبر الخ

وهو الافتراء ما ليس بخبر كاذب ولكن مما ليس بخبر كاذب اذ ان يكون صادقا بعدم جنونه فلا يلزم من كونه ليس خبرا كاذبا ان
لا يكون خبرا اسنفي عنه الكذب وليس بصادق مسمى عنه الصدق ايضا فلا يلزم وجود خبر ليس بكاذب ولا صادق ومنهم
من قال يعد الكلام افترى على الله اولم يفتر وعبر عن عدم الافتراء بالجنون فيكون الجنون ملزوما له وهو مجاز او يقول يعد الكلام
انصرف بالكلية الدلالة على الخبر او لم يقصد لجنونه وهذا ايضا مجاز والله اعلم قال المصنف رحمه الله الباب الثاني
الى اخره قال رحمه الله التواتر تفاعل من الوتر وهو الفرد وقوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي بعضهم
اثر بعض وترا وترا ومنهم من اعتبر بين التواترات فترة وعبارة بعضهم مهلة وعبارة بعضهم يسيرا انقطاع ومنهم من لم
يتعرض له واما في الاصطلاح فقد قيل انه خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو ضعيف لانه حد الخبر المتواتر
لا حد التواتر وسماه ابدا والتواتر في الشرع عبارة عن تتابع الخبر عن اقوام يفيد العلم خبرهم واما المتواتر فقد قيل انه الخبر
المفيد للعلم اليقيني بمجرده وهو غير مانع لدخول خبر الواحد الصادق فيه ولو زاده لفظ اليقيني وقيل المتواتر هو خبر جماعة
مفيد بنفسه العلم بمجرده فقولنا جماعة يخرج به عن خبر الواحد الصادق وقولنا بنفسه احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل
وقولنا بمجرده احتراز عن المفيد للعلم بغير الخبر قال المصنف رحمه الله اما هذه الاخبار تفيد العلم خلافا للسمنية
قال رحمه الله اعلم ان السمنية طائفة من الهنود والدليل المذكور حسن واضح واما الجواب عن الاول المنع وهو
فلم ان العقلاء لا يعقل التفاوت بين ما يحصل لتصور طرفي القضية اذا كان كافيا في جزم الذهن بثبوت الثاني للاول اجلى مما اذا
لم يكن كذلك واما الثاني فلا نسلم انه يمكن وجود شخصين متشابهين من جميع الوجوه وهذا لانه لا بد وان يختلف انواع الفرد
الواحد في بعض العوارض لان الاشتراك في الماهية واقع ولو لم يختلفا في بعض العوارض يلزم اتحاد الاثنين وهو محال
واما الشكل الغريب فعلى المختار فلا بد عند من الامكان وقوعه فيما ذكروه على انا نقول نحن نقطع بانتفاء هذا الاحتمال
على تقدير الامكان فلا يقدح فيما ذكرنا في القطع الحاصل هنا قال المصنف رحمه الله العلم الحاصل عقيب خبر التواتر
ضروري عند الجمهور الى اخرها قال رحمه الله ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى ان
العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري خلافا لابي الحسين البصري والكعبي والدقاق والامام الحرمين والغزالي واعلم ان كلام
الامام في البرهان يقتضي ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر هو بالقرائن اي هو كالعلم الحاصل بالقرائن واما الغزالي فقال
انه ليس بضروري بمعنى انه لا يحتاج الى واسطة تفضي اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن ولا هو ضروري بمعنى انه لا يحتاج
في حصوله الى الشعور بواسطة تفضي اليه وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة وكانه جعله قسما ثالثا غير الضروري
والنظري وجعله من باب القضايا التي قياساتها معها وهنا وتوقف صاحب الاحكام في مسئلة وجزم ابن الحاجب بالعلم الضروري
والاسولة واجوبتها ظاهرة والله اعلم قال المصنف رحمه الله المسئلة الرابعة استدل ابو الحسين على ان خبر اهل
التواتر صدق الى اخرها قال رحمه الله اعلم ان المصنف قال في اخر هذه المسئلة اعلم ان بعض الاسولة والمعارضات لا شك
ان فسادها اظهر من صحتها لكن ذلك انما يكفي في ادعاء الظن القوي لا في ادعاء اليقين التام وكان غرضنا في هذا الكتاب
للذي قاله ابو الحسين من ان الاستدلال بخبر اهل التواتر على صدق المخبر امر سهل مقصود هين في عقول الله والصبيان ليس
بصواب بل انما ... المباحث الدقيقة في الكلام ولا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عن كل هذه الاشكالات وان امكن ذلك فانما
يمكن بتدقيق عظيم في النظر ومن الناس لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه الصلاة والسلام اظهر من علمه بصحة هذه الدلائل
وابطال الاقسام سوى القسم المطلوب وذلك واضح على الحق عن جابر وظهر ان الحق ما اخترناه وهو ان
هذا العلم ضروري وح لا يحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه الاسولة لان التشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب
اعلم انه ظهر من هذا الكلام ان غرض المصنف من هذه الاسولة بيان ان الدليل الذي ذكره ابو الحسين لا يفيد اليقين وان
ادعى الظن القوي فهو مسلم ولا ينافي زعم المصنف في ذلك اصلا واذا عرفت ذلك فكلما فقد ما ادعى ابو الحسين فيه الا الاستحالة
فان ادعى استحالة عادية فالمصنف لا يمنع ذلك بل يسلمها وان ادعى الاستحالة العقلية فلا بد وان يكون تلك الاستحالة
اما استحالة عقلية ضرورية او استحالة عقلية نظرية قطعا وكل واحد من هاتين الاستحالتين يبطل بطريق احتمال

العيني العلم عقلا ولا سعه في هذا المقام دعوى الاستحالة العاديه واذا عرفت هذه المقدمه فلنسرد ما اورده بعضهم جوابا
عن بعض ما اورده المصنف جوابا عن كلام ابي الحسين قال المصنف على ان الكذب ليس بقبيح لكونه كذبا على ما نعلم قال
المعترض نعلم بانه بمعنى استحقاقه للثواب والعقاب ولا يريد ابو الحسين ذلك بل بمعنى كونه صفة نقص منافرا للطبع ولم
نعلم بيان فساده قوله صدور الكذب عن الواحد جائز وصدوره عن الواحد لا يمنع صدوره عن الثاني فيكون صدوره
عن الكل كصدوره عن الواحد وهذه حجة تعتمد على عموم الجواز عقلا والخصم يجوز ذلك عقلا وانما يدعي الامتناع
عاده ولا تنافي بينهما قوله واحتمال الاشتباه يمنع القطع التام قلنا نجزم بانه ولدنا وانه اليوم هو الذي كان الامس
والعلوم العاديه لا يقدح فيها الاحتمالات العقليه واعلم ان هذه الكلمات ركيكة جدا اما ما ذكره انه المراد من كون
الكذب صفة نقص فهو نقل قول ابي الحسين [illegible] من يعرف كلام ابي الحسين في الحسن والقبح
العقليين واما الامتناع العادي فقد علمت ان مقصود الامام المصنف ان المدعى ان كان الجزم القاطع العقلي فممنوع
وذلك لا يحصل الا بالجواب القاطع عن هذه الاعتراضات فان لم يحصل فقد بطل كلام ابي الحسين بالكليه وان حصل
فمن العلم بالضروره ان علمنا بوجود مكة ومحمد عليه الصلاة والسلام اجلى من هذا الدليل وهذا كلام لا غبار عليه
ولا يندفع بالاجوبه الصحيحه فكيف يندفع بالخيالات الفاسدة واعلم ان المعارضات في حكم المسئله على اصل
المصنف هو تشكيك في الضروريات وما علاجه ان ذلك لا يستحق الجواب والحق انه لابد من الجواب المفصل
قوله لو افاد خبر التواتر العلم فاما ان يفيد علما ضروريا او نظريا قلنا يفيد علما ضروريا بمعنى انها من باب القضايا
التي قياساتها معها بمعنى ان الحد الاوسط مع قوة قياسيه حاصل للصبي المميز ولسائر العقلاء وهو استحالة تواطؤ
الخلق العظيم على الكذب فلم قلت انه ليس كذلك وقول الصالح الا يجوز ان يكون نظريا وهو الذي اختاره ابو الحسين
من كون هذا النظر سهلا اما قوله بوقف الجزم على علم بطرق اللبس الى المحسوس قلنا بطرق اللبس الى ما هو محسوس
لعدد التواتر محال عقلا اما قوله اما ان يصدق مع الوجوب او مع الجواز قلنا مع الوجوب والمستلزم هو مدلول اخبار
المخبرين الحاصل ولا مانع منه فان عند سماع قول كل واحد واحد من المخبرين يرتسم في الذهن مدلولات اقوالهم وذلك
يستلزم العلم بمجرد اقوالهم ولا اشكال فيه اصلا وتوجيه هذا المنع ان الاقوال السابقه لا تستلزم العلم بمجرد اقوالهم
مع مدلولاتها وسلم ان مجموع الاقوال لا يستلزم العلم بمجرده ولا اخرها ويمنع عدم العلم بالمخبر من اقوالهم واما قوله
المستلزم بعض الامستلزم الى اخرها فقد بينا فساده واما قوله عند وجود الخبر الثاني لا وجود
للاول فمدلول اجتماعه وذلك لان الموجب للعلم مدلولات اخبارهم وهي موجوده في ذهن السامع والالفاظ هي
التي لا توجد مجموعه واما الرابع فواضح الفساد واما ما احتجوا به فقوله منع عدد التواتر من اليهود والنصارى
واستواء الطرفين والواسطه وانما صعوبه وجود هذا الشرط فلذلك لا يقدح في كون التواتر يفيد العلم لانا نقول
اذا حصل التواتر المذكور بشرائطه افاد العلم لكن والضابط في حصول شروط التواتر العلم بحصوله فمتى حصل العلم بخبر
اقوام علمنا حصول الشرائط المعتبره في التواتر والله اعلم قال المصنف رضي الله عنه المسئله الخامسة
في شرائط التواتر الى اخرها قال رضي الله عنه اعلم انهم اتفقوا في التواتر على شروط واختلفوا في شروط الاول
ثلاثة في المخبرين الاول كونهم متعددين بعدد يمتنع تواطيهم على الكذب ومستندين الى الحس مستوين في الطرفين و
والواسطه ولا يحتاج الى العلم لانه لا يشتغل بالشرط عن علم بعضهم وان يكون المستمع متاهلا للعلم غير عالم به لامتناع
تحصيل الحاصل ومن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله ومن قال انه ضروري لم يشترط تقدم العلم بذلك وضابط
العلم بحصولها حصول العلم لان ضابط حصول العلم سبق حصول العلم بها واختلف في اقل العدد فقيل خمسه لان
ما دونها بينة تقبل التزكيه وقطع القاضي بنفي الاربعه وتوقف في الخمسه وقيل غير هذا العدد على ما سياتي وقيل
شرطه ان لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد الى غير ذلك من اعداد معينه ذكرها المصنف واعلم ان المصنف وغيره من المحققين
ذكر ان الحجه على التحديد في حق التواتر حصول العلم [illegible] فالحجه لا عبرة [illegible] فيستدل بحصول العلم

على حصول شرائطه دون العكس واعلم انه على هذا يتعذر اثبات الحجة بالتواتر على الجاحد للعلم بالخبر فالصواب التمسك بقوله
لا حاجة لنا الى اعتبار حال المخبرين بل يجب ان يعتبر السامع حال نفسه [illegible] قوله فيهما امور معتبرة في كون
التواتر مفيدا للعلم وتلك الامور منها ما يرجع الى حال المخبرين ومنها ما يرجع الى حال السامعين ثم ان تلك الامور
المعتبره الراجعة الى احوال المخبرين لابد وان يعرفها السامع حتى يحصل له العلم هذا ما قاله وهو ممنوع لان العرف
بان يكون الشيء مشروطا بكذا او من العلم بحصوله فالمدعى ان الامور المعتبره في حصول العلم بخبرهم لا يتوقف
على تقدم العلم بتلك الشروط بل نقول ان حصل العلم بالمخبر علمنا حصول تلك الشروط والا فلا وعلى هذا فلا
يرد السؤال قال المصنف رحمه الله قال القاضي ابو بكر اعلم ان قول الاربعه لا يفيد العلم الى اخرها
قال رحمه الله اعلم ان تقرير هذا الكلام ان يقول لو حصل العلم بقول اربعه لحصل العلم بقول كل اربعه
مع استوائهم في الصدق والعوائد والا لحصل العلم بقول فلان عن وجود مكة ولا يحصل باخبارهم عن وجود مكة
وهو محال ولو حصل بقول كل اربعه لحصل العلم بقول الاربعة اذا شهدوا على الزنا ولو حصل لاستغنى عن الاركان
قطعا لانه لطلب ظن الصدق فاذا حصل العلم بقولهم فلا حاجة الى التزكيه اصلا وان لم يحصل العلم بصدقهم
على حاكم وهذا اللازم منتف لانا نتكلم على تقدير عدم حصول العلم بصدقهم فيلزم اما كذبهم او كذب بعضهم
[illegible] لازم صدقهم واذا لزم كذبهم استغنى عن التزكيه ويمكن تقريره بان يقول لو حصل العلم بقول اربعة
صادقين لحصل بقول الاربعه اذا شهدوا على الزنا ولو حصل في فصل شهود الزنا للاربعه الصادقين لا
يستغنى عن التزكيه واللازم باطل واعلم ان المنع لاختلاف العوائد منتف لما اعتبرنا من اتحاد العوائد والمعاني
الاخوان لا جواب له ثم ولو قاس الشهاده على الروايه لم يفد لان المقصود من هذا الدليل حصول العلم بان
قول الاربعة لا يفيد العلم والعاشر دليل على لا يفيد ذلك واما الفرق بين قول الخمسة وقول الاربعه هو ان
قول الخمسة لا يستحيل ان يفيد العلم وان قيل لو افاد لاستغنى عن التزكيه قلنا لا نسلم وهذا الجواز ان يكون
الاربعه قد شاهدوا الزنا وواحد منهم لم يشاهد الزنا فيعد الخامس من الشهود كاذبا في نفسه لكونهم اربعة في
نفس الحكم الامر لم يعرفوا اعيانهم لكون الواحد الذي لم يشاهد الزنا لم يعلم الحاكم بعينه بل هو واحد غير معين عند
الحاكم فاحتاج الى التزكيه ليبين ذلك المخبر في علمه صدقا او كذبا وهذا خلاف الاربعة فانه بتقدير ان الواحد
يعض العدد ويسقط الحجه وهذا لانه اذا لم يحصل العلم بقول الاربعه وجب الجزم بكذبهم لما بينا انه من لوازم صدقهم
حصول العلم واللازم منتف واذا اتضح ذلك لزم كذبهم او كذب واحد منهم فيلزم سقوط الحجه على الزنا لعدم
صدقهم ولزم احاد حد القذف عليهم قال المصنف رضي الله عنه واعلم ان هذا الجواب يعني الفرق بين
الخمسه والاربعه يقتضي احد الامور وهو اما ان يكون قول كل واحد من الخمسة كاذبا او القطع بان قول الخمسة
لا يفيد العلم او القطع بانه لا يلزم من كون قول الخمسه يفيد العلم ان يكون قول كل خمسة يفيد العلم والدليل عليه
انه لو انتفت الامور الثلاثه المذكوره لا يبقى الفرق بين الاربعه والخمسه قطعا ولو بقي الفرق بينهما لزم
احد الامور الثلاثه بطريق عكس النقيض على راي المصنف واما حديث القسامة فتوجيهه انه يلزم القاضي ابو بكر
لو لا حصول العلم بخبر اهل القسامه قطعا وذلك لانه لو حصل لما احتاجوا الى اليمين واللازم باطل وجوابه [illegible]
[illegible] يخبر كل واحد منهم عن [illegible] الاخر وهذا يقتضي انه لو اخبر الخبر لا يفيد العلم والله اعلم قال بعضهم لا
نسلم انه لو لم يحصل العلم بقول الاربعة لحصل العلم بكذبهم وهذا لانه لا يلزم من انتفاء العلم بالصدق حصول
العلم بالكذب لجواز ان ينتفي العلم بالصدق ويحصل ظن الصدق او الوهم او الشك وهذا ما [illegible] انه اذا
كان من لوازم قول اربعة صادقين حصول العلم بقولهم فاذا لم يحصل العلم بقولهم وجب حصول العلم بكذبهم لا
لانه [illegible] بصدقهم يلزم العلم بكذبهم قال المصنف رضي الله عنه خبر الله تعالى صدق
باتفاق اهل الملل الى اخرها قال رضي الله عنه اعلم انه لا يمتنع صدق خبر الله تعالى [illegible]

احدهما فاعل الحسن والقبح العقليين والاخرى فاعل المخلوق والمراد تفاعل المخلوق وهو ان مذهب الاشعري
ومن تابعه ان كلام الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته مغايرة بحقيقتها عن بقية صفاته من العلم والقدرة والارادة
والحيوة والسمع والبصر والالفاظ المتلوة دالة على تلك الصفة القائمة المسماة بالكلام النفساني وتلك الالفاظ الدالة
عليها حادثة وهذا معنى قول المخلوق والمعتزلة ذهبوا الى فاعل الحسن والقبح العقليين والاشاعرة ذهبوا الى
بطلانها والاشاعرة اثبتوا الكلام النفساني والمعتزلة لم يثبتوه واما كون الالفاظ المتلوة من القران حادثة
فقد ذهب اليه الاشاعرة والمعتزلة لكن الاشاعرة اثبتوا الكلام النفساني لله تعالى والمعتزلة لم يثبتوه واذا
تبين اختلاف العلماء في مسئلتي الحسن والقبح العقليين ومسئلة المخلوق يتوجه تفريع هذه المسئلة عليهما ان يقال خبر الله تعالى
صدق لانه لو لم يكن صدقا لكان كذبا والكذب قبيح وهو على الله تعالى محال وهذا تفريع على قاعدة المعتزلة
دون الاشاعرة واما التفريع على قاعدة الاشاعرة فهو ان يقال خبر الله النفساني صدق لان النسبة النفسية
اذا كانت قائمة بذاته وجب ان يكون مطابقة لما في نفس الامر والا لزم الجهل وهو على الله تعالى محال ثم نقول
الالفاظ المتلوة التي تسمى بكلام الله تعالى خبرا هي دالة على تلك النسبة المطابقة ولا نعني بصدق تلك الالفاظ
الا مطابقتها لتلك النسبة المطابقة وهذه الطريقة انما تمشي على راي الاشاعرة القائلين بالكلام النفساني
دون المعتزلة المنكرين له فقد اتضح ان البرهان على صدق خبر الله تعالى متفرع على مسئلتي الحسن والقبح العقليين
وعلى مسئلتي المخلوق والمراد بهما بالمخلوق حادث الالفاظ الدالة على الصفة المذكورة اعلم ان الدور الذي ادعي
لزومه غير لازم وبيانه انا نقول لا نسلم ان صدق الرسول صلى الله عليه وسلم موقوف على صدق الله تعالى في قوله صدق
الرسول يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه قلنا نعم قوله دلالة المعجزة على صدقه انما تكون كذلك لو كان المعجز قائما
مقام التصديق بالقول وتصديق الله تعالى بالقول انما يدل ان لو كان هو صادقا فيتوقف صدق الرسول على صدق الله
وصدق الله على صدقه وذلك دور قلنا لا نسلم ان دلالة المعجزة على صدقه يتوقف على كون المعجز قائمة مقام
التصديق بالقول ولم لا يجوز ان يقال المعجزة دالة على الصدق بمعنى افادته لصدقه او ملزومة لصدقه سلمنا انها تقوم
مقام التصديق بالقول بمعنى انها تفيد ما تفيد التصديق لا بمعنى انها عين التصديق ولا يلزم الدور من الاول وذلك
انه لا يلزم من كون الشيء مفيدا ما يفيده غيره بوجه من الوجوه ان يلزمه كل ما يلزم عكسه ذلك الغير وهذا لان الافعال
قد تفيد ما تفيده الاقوال في بعض الامور ولا يلزم الفعل جميع لوازم القول لكنه مفيد لما افاده فان الصدق والكذب
من لوازم الاقوال وعوارضها وليس من لوازم الافعال فاذن غاية ما في الباب ان المعجز افادت ما تفيده قوله تعالى
انت صادق او صدقه ولكن لا يلزم من توقف دلالة قوله صدقه او انت صادق على صدق هذا الكلام ان يتوقف
دلالة فعل المعجز على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم على كون الفاعل صادقا فانقطع الدور بحمد الله تعالى ومن المشكلة
ان صدق الرسول لو توقف على قول المرسل انت صادق وتوقف صدق المرسل على قول الرسول المرسل صادق لزم الدور قطعا
وليس الامر كذلك وذلك لان صدق المرسل يتوقف على صدق الرسول وصدق الرسول يتوقف على المعجزة والمعجزة
فعل من افعال الله تعالى وليس بقول قطعا وذلك الفعل المعجز ملزوم لصدق الرسول فلا دور اصلا وانما نشا
خيال الدور من كون المعجز العقلي افاد ما افاده التصديق القولي وهذا وهم لان اشتراك المختلفين بالحقيقة في بعض
العوارض لا يوجب اشتراكهما في الجميع فلا يلزم من اشتراك المعجز العقلي مع قول المرسل انت صادق او صدقه في افادة صدق
الرسول ان ما هو لازم لقوله صدقه او انت صادق من اشتراط صدقه لدلالته على الصدق ان يكون المعجز العقلي كذلك
فافهم ذلك فانه غامض وهو من المهمات الذهنية والقواعد النفيسة اما الذي عول عليه من الدليل فضعيف لان
الكمال امر نسبي فرب وصف هو كمال بالنسبة الى شيء وليس بكمال بالنسبة الى غيره وذلك لان المزاج المعتدل كمال بالنسبة
الى الحيوان وليس بكمال بالنسبة الى غيره وكذلك وجوده الى الاعضاء كمال وليس كمالا لله تعالى واجب الوجود
ويحتاج المصنف الى بيان معنى الكمال على وجه يليق بالله ويكون الصدق بمعنى المطابقة في الفعل فان الالفاظ من

الكمالات الانفعال ومن مخلوقاته فانه فرض الكلام في الالفاظ لا في المعنى القائم بالنفس ثم نقول ذلك كله يدعى الضرورة فيه قطعا
او لا يستعمل الكمال على الوجه اللائق بالله بطريق البرهان ثم يطالب بالدلالة على ان المطابقة في الكلام الذي هو عبارة
عن الحروف والاصوات المتقطعة وهو من جملة افعال الله تعالى انه كمال للذات وكل ذلك غير مسلم ثم يعارض بانه مدرك
اللذة والالم اجمل من غيره فيجب ان يكون البارئ كذلك والا لزم النقص وهو على الله محال واذا علمت ما ذكرناه
فدعوى الضرورة مع كون الكمال من باب الانفعال لا وجه لها اما ما ذكره الغزالي فمبني على الاعتبار عليه واما صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم فثابت بدلالة المعجزة عليه وما اورده المصنف متوجه قال الغزالي المعجزة دالة
على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم واستحال ظهور المعجزة على الكذابين وذلك لانه ان كان ممكنا وتعلقت القدرة به
استحال التمييز بين النبي والكذاب فيلزم عجزه عن تصديق رسوله وذلك باطل قال المصنف لو لزم من اقدار الله تعالى
على اظهار المعجزة على يد الكاذب عجزه عن تصديق رسله فلذلك يلزم من الحكم بعدم اقداره عليه عجزه فلم كان
نفي احد العجزين اولى من الاخر قلنا اما ان يمنع الملازمة ولا سبيل اليه لانا نقول هكذا اظهار المعجزة على يد
الكاذب غير ممكن وغير واقع لانه لولا احدهما لكان ممكنا وواقعا ويحيل التمييز بين النبي والمتنبي قطعا
فيلزم عجزه ولا يكون مقدورا لله تعالى وهو باطل بوقوعه وظهوره ولزوم العجز على ذلك التقدير ضرورة
ولا سبيل الى منعه بعد تسليم الملازمة وبنفي اللازم فيلزم عدم اقداره على اظهار المعجز على يد الكاذب وذلك
لاستحالته في نفسه فيلزم اثبات المعجز عن تصديق الكاذب ولا نص بانه في هذا المقام سلب العجز للاستحالة لان
المقصود عدم وقوعه سواء كان ممتنعا في ذاته او كان ممكنا ولكنه غير واقع وقد تبين بما ذكرنا فساد قوله لم
كان نفي احد العجزين اولى من الاخر ولا يعارض ما ذكرناه بالمثل فيقول لو كان قادرا على تصديق الصادق بالمعجزة
لكان عاجزا عن تصديق الكاذب واللازم باطل لانا نمنع نفي اللازم ولا يمكنه منعه لان المستدل لوقوعه وظهوره
اما قوله اذا فرضنا قدرة الله تعالى على اظهار المعجزة على يد الكاذب فمع ذلك اما ان يكون تصديق الرسول
ممكنا او لا فان كان ممكنا بطل قوله انه يلزم من اقداره على اظهار المعجزة على يد الكاذب عجزه عن تصديق
رسله قلنا لا نسلم انه يبطل وهذا لجواز ان يكون الشيء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره فلا يقع اصلا فيلزم عجزه
ولا نصير باستحالته بالغير لان المقصود عدم وقوعه وكذلك المنع على تقدير استحالته بمعنى عدم وقوعه والحاصل
لا ينبغي له ان يدعي الا احد الامرين وهو اما استحالة اظهار المعجزة على يد الكذاب او عدم وقوعه فيندفع عنه ما ذكره
من نكت واعتراضات توهم القوة واما قوله تصحيح الفرع بالاصل دور قلنا نعم وما ذكرناه ليس كذلك
لانه استدلال بفساد الفرع على فساد الاصل وهو من باب الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم او بوجود الملزوم
على وجود اللازم لان صحة الفرع من لوازم صحة الاصل ففساد الفرع يدل على فساد الاصل وصحة الفرع يدل على
صحة الاصل والمصنف يستعمل هذه الطريقة دائما وكذلك غيره من الفضلاء وهي صورة صحيحة وصورة هذه الملازمة
ان يقول لو كان قادرا على تصديق رسله لاستحال منه اظهار المعجزة على يد الكاذب بمعنى احد الامرين وهو
اما استحالته في نفسه او عدم وقوعه اذ لولا احدهما لما كان قادرا على تصديق رسله والمفروض خلافه
فيلزم من احد الامرين ان يستحيل منه اظهار المعجزة على يد الكاذب فصح اللازم والملزوم واتضح ما لا ازم واقع
واما قوله العصمة بجوازه ان الشيء قد يكون ممكنا لذاته ويمتنع لغيره فيمتنع الكذاب بعد [illegible] السبه
والاشكالات بحمد الله تعالى ومنه وتوفيقه والله اعلم قال بعضهم الامة اذا عملت بخبر الواحد وقد كان خبر الواحد
مظنونا فاذا عملت به الامة صار معلوما قلنا هذا محال فان العمل بمقتضى المظنون لا يجعل المظنون معلوما قطعا
واما خبر الغدير والمنزلة فاعلم ان الغدير موضع قال فيه النبي عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه واما المنزلة فقوله
عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى لما استخلف عليا بالمدينة قال المصنف رحمه الله
اذا كان الشخص لم يكذب قط فقال انا كاذب فهذا الكلام كذب قطعا لان الخبر عنه كذبا اما ان يكون هذا الخبر او غيره

اذا كان الشخص

الاول لكونه قطعاً لانه يلزم ان يكون هذا الخبر محتملاً وخبراً وهو محال والا لما اخبر عن نفسه بالرتبة ضرورة ان الخبر مباين
عن المخبر عنه وان يكن عن غيره من الاخبارات المتقدمة فهو كذب ايضاً ضرورة عدم كذب تلك الاخبارات فهذا الخبر كذب
قطعاً سواء جعل خبراً عن هذا الخبر او عن غيره من الاخبار السابقة عليه واعلم ان صاحب التحصيل قال لم لا يجوز اتحاد
الخبر والمخبر عنه ثم ان قول من لم يتكلم في يوم قط انا كاذب في هذا اليوم خبر اتحد مع المخبر عنه بالكذب ثم العرض بانه
بالصدق ايضاً بعموم قوله كل اخباري كاذبة كاذب قطعاً لانه ان صدق خبر منها كذب وان لم يكذب خبر منها كذب
ايضاً قال بعضهم كلام صاحب التحصيل لا يتجه لان المصنف جعله كاذباً في الخبر الاخر لا لاتحاد الخبر والمخبر عنه ولا نقض
ان هذا الخبر الذي ذكره صاحب التحصيل يكون كاذباً ايضاً واعلم ان صاحب التحصيل مع قوله اتحاد الخبر والمخبر عنه يكذبه
لا يجوز واسند المنع بما نقضه من التحصيل الذي لم يتكلم في اليوم قط وانه يلزم في الصورة المفروضة اتحاد الخبر والمخبر عنه
ثم ذكر خبراً كاذباً حزماً لا يتجه عليه هذا المنع فلم يفهم المعترض كلام الفاضل صاحب التحصيل واعترض بما سبق وهو
وكلام صاحب التحصيل في غاية السداد واعلم انه اختلف في ان الصحابي من هو فقال الاكثر الصحابي وأحمد بن
هو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة وان لم يختص به اختصاص صحبه ولا روى عنه ولا طالت صحبته
وقال من رآه صلى الله عليه وسلم واختص به اختصاص المصحوب وطالت صحبته وقيل من رآه صلى الله عليه وسلم
واختص به اختصاص المصحوب وطالت صحبته وقيل من رآه صلى الله عليه وسلم واختص به اختصاص المصحوب وطالت
مدة صحبته وان لم يعرف عنه وقيل من طالت صحبته واخذ عنه العلم فنقل هذه الاقوال صاحب الاحكام واعلم ان
الاصل في الصحابة العدالة بين كلمات مردولة كثيرة ولا نرى نقلها والذكي اذا تأملها علم انه لا يحتاج فيها
والجواب الاجمالي عنها ان عدالة الصحابة ثبتت بالكتاب وما ذكروه من المطاعن مروي بالآحاد فان صدقت روايه
الآحاد بطلت المطاعن وان صحت فهي لا تعارض الكتاب لانه قطعي المتن والله اعلم **قال المصنف رحمه**
الله بل الخبر الذي لا يقطع بكونه صدقاً ولا بكونه كذباً الى اخره **قال رحمه الله** اعلم ان ما ذكره يبطل
بالمشكوك في صدقه وكذبه والحق قول المظنون صدقه كرواية العدل واختار امام الحرمين والغزالي ان خبر الواحد
بشروطه حجة ومعتمدهما اجماع الصحابة وبعث الرسول صلى الله عليه وسلم رسله الى قبائل العرب لتبليغ الاحكام
ونقل صاحب المعتمد عن قوم من اهل الظاهر ان خبر الواحد يفيد العلم وان لم يقترن به قرينة ونقل عن النظام انه
يفيد العلم مع القرينة واعلم ان احمد من الذين قالوا بوجوب العمل بخبر الواحد لان العمل دل عليه بدليل ان الحاجب في منع صاحب
الاحكام في الاختبار ودليله وهو الاجماع السكوتي ثم هو لا يفيد القطع على ما سبق في كتاب الاجماع واما احتجاج صاحب
الاحكام هذا المسلك لاعتقاده انه يفيد القطع واستضعف صاحب الاحكام التمسك بقوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة وبقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ لكونهما لا يفيدان القطع والمطلوب في مسألة العلم دون الظن واعلم ان
الدليل المذكور فيه نظر وبيانه من وجوه الاول ان الثاني من وجهي الجواب عن الحمل على الفتوى ضعيف لانه يلزم في
حمل كل مطلق عاماً وهو باطل الثاني انه يمكن ان يحمل على تعلم قواعد اصول الفقه واختصاص لفظ الفقه بالفروع
حادث الثالث ان بعض المفسرين ذهبوا الى ان الذين هم عند رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث منهم طائفة للجهاد و
يعلم عنده صلى الله عليه وسلم الذين لم يغزوا للجهاد وتنفع الفرقة المقيمة لينذروا النافرين الى الجهاد اذا رجعوا اليهم
وهذا الاحتمال واضح ولا يتم الدليل الا بعد ابطال هذا الاحتمال بالدليل ولم يتعرض المصنف الى هذا السؤال قال
صاحب النسخ يتجه على هذا الدليل سؤال ان الحكم انه رتب الحذر على انذار جميع الطوائف النافرين لكل فرقة ولعلهم
اضعاف عدد التواتر ولا يندفع هذا بقوله تعالى لينذروا قومهم وترتب كل طائفة للتي يتفرع منهم لانا نقول هو
مقابلة الجمع بالجمع ولا يلزم مقابلة الافراد بالافراد فان يتعلقوا بوجوب النفر على كل طائفة فان قوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة يدل عليه قلنا انما وجب النفر على كل طائفة ليقوم الحجة بجمعهم لا باحادهم كما يجب على الشاهد الواحد
الشهادة لا لقيام الحجة بل لكمال النصاب الثاني انه ورد في التعبد والعمل بالفتوى لا في الاخبار واعلم ان كل واحد من

اورده المصنف واجاب عنه وكان صوابه ان يعترض على هذا الاجوبة التي ذكرها المصنف لتظهر فوائد في العلم ولم يشتغل والدليل
على ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي توزيع الافراد على الافراد الاستعمال الشائع ونحو قول القائل اعطوا الاجراء
اجورهم واعطوا النساء صدقاتهن واعطوا الاجناد ارزاقهم الى غير ذلك من النظائر والسؤال الذي اورده المصنف
واجاب عنه وكان صوابه الفتح في جوابه ولم يفعل واعلم ان نظائر التوزيع قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما قال تمسك المصنف بالنص وعدل عنه الى القياس
وخبر الواحد اقوى من القياس فيلزم اثبات الاقوى بالاضعف وهو باطل وما ذكر مندفع لانه تمسك بالظاهر
ثم قال النص على الظاهر على بعض الاصطلاحات على ما سبق في اول الكتاب ثم ابتنى مقدمة من مقدمات دليله
المذكور على القياس واما قوله خبر الواحد اقوى من القياس ممنوع والاشكال هو حمل المطلق على ما بالطريق المذكور
قال صاحب التحصيل لا نسلم جواز حمل الحذر على الطلب الجازم اذ لو حمل عليه يلزم اللفظ بالكلية بمعنى انه لا يبقى
في الطلب الجازم اصلاً شيء من ذلك ولكن الطائفة اخبرت فلان بعدم حصول العلم وذلك لانهم اذا تفقهوا اما
تعرفوا جوابين على صدقهم بحصول العلم بقولهم وجوابه ان الطلب الجازم الذي هو الامر مجاز لقوله تعالى
لعلهم يحذرون على ما سبق بيانه اما قوله يلزم ترك مقتضى اللفظ بالكلية قلنا نعم وذلك لان الموجب لحمل اللفظ
على الظن يحذرون هو ان حمله على الحقيقة محال لاستحالة الترجي على الله والترك بمقتضى اللفظ وانه
لا يمكن الاحتراز عنه واذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته وجب حمله على مجازه وما ذكرناه مجاز فيجب حمل اللفظ
عليه اذ الاصل عدم غيره من المجازات والقرائن فالاصل عدمها واما قوله اذا تفقهوا افادة البرهان
على صدقهم قلنا لا نسلم وهي دعوى مجردة عن الدليل ولم لا يجوز ان يكون التفقه للطائفة المقيمة دون
الطائفة النافرة واورد على الوجه الثاني كلاماً لا يتوجه له اصلاً وجوابه قال لم لا يجوز ان يكون الرجل والفسق
كل واحد منهما سبباً مستقلاً بايجاب التبين يخلف احدهما الاخر قلنا وجه الرادي فليس بسبب واعلم قلنا انما
لا يوجب التبين وذلك لان الله تعالى اوجب التبين عند مجيء الفاسق الواحد بالخبر فلا يكون وجه الراوي موجباً
للتبين اذ لو كانت موجبة له وهي صفة لازمة والفسق صفة طارئة يطرأ ويزول والحكم يضاف الى الصفة اللازمة
دون المفارقة فلا يكون الفسق له اثر في التبين فلا يكون في ذلك فائدة وهو محال فلا يكون الوجه موجباً للتبين
وهو المطلوب واما المسلك الثالث فقد اورد صاحب الملخص عليه انه وجدت القرائن المفيدة للعلم في تلك
الصور وذلك لانهم كانوا يعلمون انه صلى الله عليه وسلم انما بعثهم لتبليغ الشرع وانه انما بعث اليهم
الذي كان في غاية الديانة والجلالة والتحرز فيفيد اسماعهم القرآن العلم وقال صاحب النسخ هذه الصور
مستثناة اذ المسلمون اذ ذاك كانوا قليلين وحاله الاصل معلومة وما ذكروه دعوى مجردة عن
الدليل وجواب صاحب النسخ ان يقول ما ذكرت يقتضي ان يكون خبر الواحد حجة في زمن قلة المسلمين ولا يكون حجة في
زمن كثرتهم وهذا باطل بالاجماع وقال لا نسلم الاجماع على العمل بخبر الواحد واما خبر ابي بكر رضي الله عنه يوم السقيفة
فلا عاب يوم السقيفة علي والعباس رضي الله عنهما وجماعة من اكابر الصحابة سوى من كان خارج المدينة وهي بعيدة قبل نوبته
الى القائل بالفتوى والجواب ان كل من استقرأ احوال الصحابة من المجتهدين منهم واتصف علم ان اضراب الصحابة بأرد
خبر الواحد لكونه خبر الواحد وانه عملوا به عند وجود شرائطه من الدلالة والسلامة عن المطاعن والمعارض الراجح او
المساوي **تنبيهات** اعلم انه قال المصنف النظام ثم اجماع الصحابة على قبول هذه الرواية واما نقول اجماع
الصحابة ليس بحجة ولذا سقوط السبعة في بعض النسخ وفي بعضها سقوط المعتزلة والاول هو الصحيح الثاني قال
بعضهم الفرق بين الفتوى وخبر الواحد ان الفتوى يقتضي شرعاً عاماً في حق من اتصف بخصوصه فروع شيء به بخلاف خبر
الواحد فانه امر عام في امور عامة فكان الخطر فيه اكثر وهذا فاسد فان الفتوى ايضاً عامة في امور عامة فان الحكم
الشرعي لا يختص بجزئي اصلاً كزيد وعمرو وعامة تلك الباب ان المستفتي يتحقق جزئي ولكن الفتوى كلي فلا فرق بينهما اصلاً

الثالث منع بعضهم قول المصنف ترك العمل بالراجح والمرجوح محال وهذا لان الواحد قد يغلب على الظن صدقه ولا يجب العمل بالراجح ولا بالمرجوح ولا بالمرجوح وكذبه قلنا ان المدعى ان الظن الراجح الذي حصل رجحانه مزيد لله السالم عن معارضة الشارع يجب العمل به واما الشاهد لم يحصل ظن صدقه على التفسير المذكور لا لغا الشارع اياه اجماعا الرابع ان قول المصنف لا ضرورة الى الشهادة لامكان الرجوع الى البراءة الاصلية قلنا لا شك في امكان الرجوع الى البراءة لكنه يعارضه وجود مفاسد عظيمة اذا ابطلنا القاطع ولم نرجع الى الشهادة فان ذلك يفضي الى تضييع الدماء والفروج والاموال وذلك عند عدم القاطع او عدم وجدانه وعدم اعتبار الشهادة وذلك ظاهر **قال المصنف رحمه الله** رواية الصبي غير مقبولة **قال رضي الله عنه** اعلم ان الائمة من الاصوليين والفقهاء اختلفوا في اشتراط البلوغ في الرواية وعليه امر الجلال برواية الصبيان واختار القاضي اشتراط البلوغ وهو اختيارنا وامام الحرمين

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية المخالف من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره **قال رضي الله عنه** اعلم ان الخوض في المسئلة المفصل وهو انه ان كان من مذهبه تحريم الكذب قبلت روايته والا فلا والدليل عليه انه يعتقد اسلام نفسه ويعتقد تحريم الكذب شرعا وعقلا مع اعتقاد الثواب والعقاب واذا ثبت ذلك فقول الموجب قائم ولا معارض له اما الاول فان اعتقاده حرمة الكذب مع ما ذكر من العقائد مرجوة عن الكذب ظاهرا فيحصل ظن صدقه واما الثاني فان المعنى بالمعارض الكفر الاصلي وهو معدوم ههنا فوجب القبول عملا بالمقتضى السالم عن المعارض قال بعضهم الدليل يبطل بالخوارج المعتقدين حرمة الكذب والكفار المعتقدين فانه لا يقبل روايتهم اجماعا واتصافهم به المعارض يسعف فان الكافر الاصلي الذي جعلنا عدم قبوله منتفيا ههنا قلنا يجري مجرى علو كفرهم ولا يطرد ذلك الى ان كفرهم احسن الامرين ان كفر اليهود اخف من كفر النصارى وكفر النصارى اخف من كفر الوثني ومع ذلك لم تقبل روايته الجميع وقال تعالى اذا لم تقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وجب ان لا تقبل رواية الكافر بطريق النسبة بالاولى على الاعلى الادنى والدفع عام في قلنا الاسولة فاسلك اما الاول فلا نسلم قيام المقتضى بالمعنى المذكور في تلك الصورة بيت ذلك لكن المانع المجمع عليه موجود ثمة وانما تمسكنا بالمقتضى السالم عن المانع ولم تمسك بالمقتضى فقط واما الثاني فنحن انما ذكرنا تلك العلامة لبيان انتفاء المانع المجمع عليه ولا يفيد قول الكفر للخبيع للدعي ان الكفر الخاص المجمع عليه كما بعده معلوم هذه صرح فيكون المقتضى السالم عن هذا المانع واذا اخذنا الدليل المذكور على هذا الوجه لا يرد عليه ما ذكر اصلا واما الثالث فالمصنف سلم ان الادنى بلفظها الا فيما ولا يحل النزاع لان الفاسق اسم للمسلم المرتكب للكبيرة وصرح الكافر العسير الاصلي واما قوله الادنى بشاهده بطريق النسبة بالادنى على الاعلى فلنا الفرق ظاهر لان الفاسق يفسقه عالم جرأته على المعصية فلا يؤمن كذبه ولا كذلك المبتدع والله اعلم

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الاولى الفاسق اذا اقدم على الفسق الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان الفاسق اذا ارتكب نوعا من الفسق وهو عالم بكونه فسقا لا تقبل روايته جزما لان ذلك يدل على جرأته على المعصية فلا يؤمن معه الكذب واما اذا لم يعلم كونه فسقا فاما ان يكون ذلك من قبيل المظنون كشرب النبيذ او المقطوع بفسقه كالعقائد الباطلة فان كان الاول قبلت روايته بالاتفاق قال الشافعي رضي الله عنه اذا شرب النبيذ احده واقبل شهادته وهو بالاتفاق من يظن ان المنقول عن مالك رضي الله عنه انه يحده ولا يقبل شهادته الا انه اذا عنى بالاتفاق ابا على والشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما واما اذا كان من مقطوعاته بفسق باب العقائد كاعتقاد المجسمة وغيرهم من اهل البدع فقد اختلف في قبول روايتهم فالمنقول عن ابي على وابي هاشم والقاضي لا تقبل واختار ابو الحسين البصري والمصنف قبول روايته بالشرط المذكور وسواء كان من الخطابية **تنبيه** اعلم ان قول الشافعي رضي الله عنه احده واقبل شهادته اذا شرب النبيذ مشكل وذلك لان شرب النبيذ اما ان يكون معصية في نفس الامر فان كان معصية وجب رد شهادة شارب النبيذ لارتكابه ما هو معصية في نفس الامر فلا يخالف حال العاصي وان لم يكن معصية كان مباحا ولا حد على المباح وربما يعتذر عن ذلك بان هذا القدر باب الاجتهاد كما في الحسان في الهدام وذلك لا يستدعي ارتكاب المعصية بل الخارج عن الطاعة

الفسقه وان قبل بدعوا الى كبرى ومما يدعو الى شرب الخمر وهنا فيه نظر لان الذاهب الى المباح ليس له حد محصور فيه

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه رواية المجهول لا تقبل الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم انه قال امام الحرمين رحمه الله في البرهان الحنفية وان احوا بقبول شهادة الفاسق لم يجوزوا روايته وقال ايضا المحصل من مذهبهم ان شهادة الفاسق مقبول يقولها الى راى ان غلب على ظنه صدقه قبل والا فلا وادعوا انه لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ولا يقبل قال الغزالي رحمه الله في المستصفى قال ابو حنيفة رضي الله عنه الكفر والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة وتقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وقال القاضي كلاهما يسلبان الاهلية وقال الشافعي الكفر يسلب والفسق يوجب التهمة واعلم ان المتاخرين من الحنفية يقولون ان شهادة المستور في زماننا لا تقبل واما كان يقبل في زمن السلف الصالح واما زماننا هذا فقد كثر الفساد وقل الرشاد واعلم ان الادلة المذكورة في هذه المسئلة ظاهرة الا الوجه الثاني فلا بد من ايضاحه فقول الدليل يقتضي عدم جواز العمل بخبر الواحد الا اذا قطعنا بعدم صدق الراوي ترك العمل في صورة الاخبار لجواز الرواية في صورة الاخبار اجماعا والترك به للفارق بين صحيح وصورة الاخبار لزيادة قوة الظن فيجري فيما عدا صورة الاجماع على مقتضى الباقي فلا يقبل رواية بعض الاخبار وهو المطلوب هذه مقدمات الدليل بيان ان الدليل يقتضي جواز العمل بخبر الواحد الا اذا قطعنا بعدم فسق الراوي وذلك لان الفسق مانع من جواز الرواية وان شئت قلت من جواز العمل به والامة صرحت في ذلك واذا كان الفسق مانعا من الجواز ومن العمل كان عدم الفسق شرطا للجواز او للعمل لانه لو لم يكن شرطا له لما انتفى الجواز بانتفائه قطعا اذ المعنى من الشرط ما ينتفي الشيء بانتفائه فيجوز الرواية مع الفسق في صورة قطعا فلا يكون مانعا والمفروض خلافه واذا ثبت ان عدم الفسق شرط لجواز العمل وجب ان يكون معلوما لانه لو لم يكن معلوما لكان مجهولا والجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط فلا يكون جواز الرواية في الجملة ثابتا الوجود الثاني السالم عن المعارض ويلزم من هذا ان يكون شرط جواز الرواية ان يكون عدم الفسق معلوما واذا صدق هذا لزم منه ان لا تجوز الرواية الا اذا علمنا عدم فسق الراوي وهذا الدليل يقتضي ان لا تجوز الرواية او العمل في صورة الاخبار ايضا لانها ليست من صورة القطع بعدم الفسق الا انه ترك العمل به اجماعا والمدرك العلية الظن الحاصل بالاخبار وهذا المعنى معدوم في صورة النزاع فيبقى على مقتضاه الثاني واعلم ان هذا الدليل لا يفتقر الا على الوجه الذي قررناه ومقدماته ليست مذكورة في الاصل فلهذا بسطنا الكلام فيه لمن له حظ من العلوم النظرية لا يفهم هذا الدليل وصاحب الحاصل اورده مبتورا واعلم ان بعضهم قال ليس عدم المانع شرطا ولا عدم المانع المشروط مانعا لان الشك في المانع يقتضي ترتب الحكم والشك في الشرط يقتضي عدم الترتب فلو كان عدم المانع شرطا او كان الشرط مانعا فاذا وقع الشك في عدم المانع يلزم الترتب وعدم الترتب وهو محال قلنا نحن نقول اذا كان وجود الشيء مانعا من وجود شيء اخر فوجوده شرط لوجوده والدليل على ذلك ان وجود الشيء اذا كان مانعا من وجود غيره يلزم ان يكون عدمه شرطا لان عدمه لو لم يكن شرطا لوجوده لا يلزم من عدمه عدمه فجاز وجوده عند عدمه فلا يكون وجوده شرطا لوجوده والمفروض خلافه ومن هنا تبين انه اذا كان عدم الشيء مانعا من وجود غيره فوجوده شرط الوجود وقد اتضح البرهان على العكس وبهما ثلاثتان متعاكستان وشرطاهر لما ذكرناه واما دفع وهمه وهو ان عدم المانع لا يقتضي الترتب ولا عدم السبب المقتضي الذي يقتضي ترتب الحكم عليه فان كان المانع وجوديا فنقول الاصل عدم المانع فيثبت الحكم لوجود المقتضي السالم عن المانع وان كان المانع عدميا وقع الشك في عدمه والاصل يقتضي عدمه فلا يترتب الحكم لتحقق المانع وكذلك الشرط المشكوك فيه ينقسم الى وجودي وعدمي والتفريع كما ذكرناه فقد اندفع وهمه والله اعلم واعلم ان هذا المعترض قال مراد المصنف من قول الدليل يقتضي جواز الرواية الا اذا قطعنا بعدم فسق الراوي يجب ان يكون الظن اي اذا ظننا وهو مفتقر الدليل على ظاهره من غير تاويل والله اعلم الجواب عن الرابع وهو التمسك بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ان التثبت واجب عند مجيء الفاسق بالخبر ويلزم ان التثبت غير واجب عند عدم مجيء الفاسق بالخبر ولكن لم قلت انه يتحقق ههنا عند مجيء الفاسق بالخبر والمدعي فان قلت الاصل عدم الفسق قلنا

لا نسلم ان الفسق لا يكون شرك الواجب وليس الاصل عدم الترك فان قلت ظاهر الاسلام ذلك قلنا ذاك في زمن الصحابة
واما الان فليس كذلك بل ربما كان الغالب على الناس في هذا الزمن الفسق واما جواب المصنف فقد منع ظاهر
قال المصنف رضي الله عنه المسألة شرط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح الى اخرها قال رضي الله عنه
اعلم ان الشهادة والرواية يشتركان في ان كل واحد منهما خبر الا ان كل شهادة على المعين يقتضي حكما خاصا
لشخص معين ولا كذلك الرواية فانها تقتضي شرعا عاما الى يوم القيامة لا يختص بشخص معين ولا بد من معين
ولا كذلك الشهادة فانها تختص بشخص معين لتطرق التهمة الى الشاهد لجواز العداوة بينهما وفصل اصطلاح
للضرر الناشي من نفوس مطلوب دين عليه فلذلك اعتبر فيه العدد فما كان رواية محضة لا يعتبر فيها العدد وما
شهادة محضة اعتبر فيه العدد وما كان دائرا بينهما اختلف كرؤية الهلال والمزكي والجارح فان رؤية الهلال
باعتبار ثبوت حكمه على الناس كافة ولها خصوص باعتبار هذه السنة ولذلك المقوم والمزكي هذا ما نقل عن المازري
في شرح البرهان وفيه نظر لان عموم الحكم يقتضي الاحتياط والاستظهار بالعدد قال المصنف رضي الله عنه
المسألة الثالثة رواية العدل الواحد مقبولة الى اخرها قال رضي الله عنه نقل عن الجبائي انه لما شرط
العدد في الرواية شرط على اربع اربع الى ان ينتهي الى التابع وهذا الحكم لا وجه له نقل ذلك عن ابن العربي
اعلم ان الجواب عن الوجه الرابع ع فانه قال اذا علمنا ان الله امرنا بالتمسك بخبر الواحد كان تمسكا معلوما
لانا نمنع انا علمنا ذلك ولا دليل له على ذلك اصلا قال المصنف رضي الله عنه المسألة الثالثة لا يشترط كون
الراوي فقيها الى اخرها قال رضي الله عنه اعترض بعضهم على الاية بان عدم التثبت عند عدم الفسق له طريقان
احدهما الجزم بالقبول والثاني الجزم بالرد فلا يتعين احدهما واما الحديث فيدل على جواز حمل غير الفقيه واما على
جواز القبول فلا والاول مندفع لانا نمنع عدم تعين احدهما بل نقول الجزم برد غير الفاسق على الاطلاق منتف
احدهما اما عند نا فظاهر وذلك لجواز قبول الفقيه وغير الفقيه عند عدم الفسق واما عندكم فلجواز قبول
الفقيه عند عدم الفسق واذا انتفى هذا القسم تعين الاخر واما قوله الحديث يدل على جواز حمل غير الفقيه واما
على القبول فلا قلنا قوله صلى الله عليه وسلم فاداها كما سمعها يدل باطلاقه على جواز قبول غير الفقيه والا لكان
عند الاداء الى غير الفقيه خلا بالشرط وفوات الاداء للفقيه قول المصنف رحمه الله بحور رواته ولم يروا الاخبار
واحدا قال المازري انما قال بعض المحدثين انه لا يجوز لان قلة رواته يدل على عدم اهتمامهم قال
المصنف رضي الله عنه القول فيما ظن انه شرط في هذا وليس بشرط وفيه مسائل الاولى اذا عارضه القياس
الى اخرها قال رضي الله عنه قال صاحب المعتمد اعلم ان القياس على اصل من الاصول اذا عارض خبر
واحد واقتضى الخبر ايجاب شيء واقتضى القياس حظره جميعها على الوجه الذي اقتضى الخبر ايجابها او ان يكون الخبر
مخصصا لعلة القياس فان اقتضى تخصيصها لمن يجوز تخصيص علة القياس جمع بينهما ومن لا يرى ذلك اجرى
هذا القسم الاول وليس يخلو علة القياس التي هي حاله اما ان يكون منصوصة عليها او مستنبطة فان كانت منصوصة
فلا يخلو النص عليها مقطوعا به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا به وخبر الواحد يقتضي موجبها ولم يكن اضمار
زيادة فيه تخرج العلة معها من ان يعارضها خبر الواحد فانه يجب العدول اليها عن خبر الواحد لان النص على العلة كالنص
على حكمها ولان خبر الواحد في هذا المكان يخرج العلة المنصوصة من ان يكون علة والنص قد اقتضى كونها علة فصار
خبر الواحد دافعا موجب النص المقطوع به وان لم يكن النص على العلة مقطوعا به ولا حكمها في الاصل ثابتا بدليل
مقطوع به فانه يكون معارضا لخبر الواحد لا يمنع احدا و يكون الرجوع الى الخبر في اثبات الحكم اولى من الخبر الدال
على العلة لانه دال صريحا على الحكم والخبر والدال على العلة ليس يدل على الحكم تصريحا بل بواسطة وان كان حكمها في الاصل
ثابتا بدليل مقطوع به فهو محل الاجتهاد واما اذا كانت علة القياس مستنبطة فلا يخلو اصل القياس اما ان يكون ثابتا
بنص مقطوع به او لا فان كان ثابتا بغير قطع فالقياس اولى من خبر الواحد المعارض له بل الاخذ بالخبر اولى وانما

اذ كان حكم اصل هذا القياس ثابتا بدليل مقطوع به و الخبر المعارض والخبر المعارض للقياس خبر واحد فينبغي ان يكون
الناس قد اختلفوا في هذا الموضع وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا وعند الشافعي الاخذ بالخبر اولى وهو قول
ابي الحسن وقال عيسى بن ابان ان كان راوي الخبر ضابطا عالما غير متساهل فالخبر اولى وان كان الراوي بخلاف
ذلك فهو موضع اجتهاد وذكر ان في الصحابة من رد خبرا وهو يرى بالاجتهاد وحكي عن مالك انه رجح القياس على
الخبر ومنهم من قال بطريقة الاجتهاد واحتج المرجحون للخبر باجماع الصحابة وذلك ان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم به
لحديث سمعه من بلال وترك عمر رايه في الجنين وتسوية الاصابع للحديث فان قيل ان ابن عباس خالف في ذلك لانه
لم يقبل خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا وقال فما نصنع بمهراسنا والمهراس
حجر عظيم كانوا يصعدون فيه الماء ويتوضؤون منه فاسنده لكان الى انه لا يمكن غسل اليدين قبل ادخالهما فيه وقال له
ابو هريرة يا ابن اخي اذا حدثتك حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له الامثال قيل ان ابن عباس انما ترك
هذا الحديث لانه لا يمكن الاخذ به لانه لا يمكن قلب المهراس على اليد وذلك خارج عن قياس على ما ظنوه فان قيل ليس
في ذلك تكليف ما لا يطاق لانه كان يمكنهم غسل ايديهم من اناء اخر غير المهراس ثم يدخلون ايديهم في المهراس فعلمنا انه
رد الخبر لانه مخالف لقياس الاصول لا لانه لا يمكن الاخذ به قلنا اذا امكن الاخذ به فمن اين لكم ان قياس الاصول
يمكن منع غسل اليدين ذلك الاناء حتى يكون قد رد الخبر لاجل القياس واذا صح ذلك لم يثبت ان ابن عباس رضي الله عنه
رجح القياس على الخبر الواحد حتى يكون قادحا في الاجماع قال صاحب الاحكام خبر الواحد اذا خالف القياس فاما
ان يتعارضا من كل وجه بان يكون احدهما مبطلا لما اقتضاه الاخر او لا يكون كذلك بل من وجه دون وجه وذلك بان
يكون احدهما مخصصا للاخر فان كان الاول فقد قال الشافعي واحمد بن حنبل واكثر الفقهاء ان الخبر يقدم على القياس
وقد قال اصحاب مالك بتقديم القياس على خبر الواحد ومنهم من فصل ونقل التفصيل عن عيسى بن ابان وتفصيل ابي الحسين
البصري على ما سنذكره واختاره من خبر الواحد اما ان يكون قطعيا او لا بل يكون ظنيا فان كان متنه قطعيا
فان اما ان يكون العلة في القياس منصوصة او مستنبطة فان كانت منصوصة فان كان منصوصة وعلمنا التنصيص
على علة القياس لا يخرجه عن القياس فالنص الدال عليها اما ان يكون مساويا لخبر الواحد في الدلالة او راجحا او مرجوحا
فان كان مساويا لخبر الواحد اولى لدلالته من غير واسطة على الحكم ودلالة نص العلة على الحكم بواسطة وان
كان مرجوحا فخبر الواحد اولى من ذلك وذلك لانه دال على الحكم بغير واسطة ولا لذلك الدال علة الحكم وان
راجحا بوجود العلة في الفرع اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا فان كان مقطوعا فالقياس اولى وان كان
مظنونا فالظاهر الوقف وان كانت العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا واعلم ان حاصل المنقول في
المسألة ان خبر الواحد مع القياس اذا تعارضا فان امكن الجمع بينهما تعين المصير اليه وان لم يكن ففيه مذاهب
طرفان ووسائط الطرف الاول ان خبر الواحد مقدم على القياس وهو مذهب مالك واصحابه واما الوسائط
فالاولى ما اختاره عيسى بن ابان والثانية ما اختاره ابو الحسين البصري والثالثة ما اختاره صاحب الاحكام
والرابعة ما اختاره المصنف ونقل ان مذهب ابي حنيفة كمذهب مالك واعلم ان العمدة في المسألة هو اجماع الصحابة
ومنع الخصم ذلك بما نقل عن ابن عباس من رده خبر ابي هريرة واجيب عن قولهم رد خبر ابن عباس ابي هريرة رضي الله عنهم
بانا لا نسلم انه رد الخبر بل ذكر ما يدل على ان العمل بموجبه يتضمن مشقة شديدة انه يرده ولكن ذلك لانه عارضه
قياس قاطع لا مظنون وذلك لان قلب المهراس على اليد محال الكبر فلا يمكن للخصم ان يرد ابن عباس الخبر لانه يعارضه
تعارضه دليل قاطع وهو تكليف ما لا يطاق فان اجاب المتمسك برد ابن عباس الخبر بانه ليس في العمل بخبر ابي هريرة تكليف
ما لا يطاق فانه يمكن غسل اليدين بالاخذ من غير المهراس ثم يدخل يده في المهراس فلم يرد ابن عباس الخبر لانه يقتضي
تكليف ما لا يطاق لانه يمكن الاخذ به على الوجه الذي ذكرناه بل لانه مخالف لقياس الاصول والجواب عن هذا انا
نقول لا نسلم انه يمكن الاخذ بالحديث من هذا الوجه وذلك ان تغسل اليد من اناء اخر ثم يدخل يده في المهراس

لكن لا نسلم مطلقا بل من هذا العدد لا نسلم لكم ان ابن عباس رضي الله عنهما رد الخبر المعارض للقياس وعمل بالقياس وهذا انما
يتم اذا كان القياس يقتضي غسل اليدين من اناء اخر والحديث يقتضي غسل اليدين من المهراس قبل الوضوء منه فاذا غسل يديه
من اناء اخر كان عاملا بمقتضى القياس تاركا للحديث وذلك موقوف على ان قياس الاصول يقتضي غسل اليدين من اناء اخر
ولا اصل لنا يقتضي ذلك ولا يلزم من ان ابن عباس ترك الحديث للقياس ولعلهم هذا الموضع على ما شرحناه فانه من مشكلات المحصول
وصاحب المحصول لم يقرر هذا الكلام على وجهه وصاحب الحاصل لم يتعرض له **تنبيه** اعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم اذا
استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها فيما نعلم منه امران احدهما النهي عن غمس اليد في الاناء قبل
الغسل والثاني كون الغسل من ذلك الاناء فاذا غسل اليدين من اناء اخر غمسه في المهراس فلا يلزم ان يكون العمل
بهذا الخبر يحصل من وجه وهو عدم غمسه في هذا الاناء قبل الغسل ويلزم الترك بهذا الحديث من وجه اخر
وهو عدم غسله من المهراس فاذا غسل يده من اناء اخر غمس اليد في المهراس فقد صدق انه ترك الكل بل من هذا
الوجه ويلزم من كلام الخصم ان يكون الترك بالخبر من هذا الوجه لمعارضته قياس الاصول وقد بينا انه لا اصل
لهذا القياس واعلم ان بعضهم لم يفهم ان هذا الكلام يستدعي العمل بالحديث من وجه والترك بالحديث من وجه اخر
على ما بيناه فوقع في خبط طويل وكان لا ينبغي ان يغفل **تنبيه** واعلم ان الاجماع مطلق والمدعى مقيد
فلم يرجح الحمل على الاطلاق المتعلق بالاجماع ويمكن الجواب عنه بان الدليل دل على حمل المطلق على المقيد و
المذكور على صحة العمل واعلم ان دلالة الخبر على الحكم مقدمة قطعية بنفسه وذلك لان المعنى ان الدلالة فهم
المعنى من اللفظ او كون اللفظ مفهما والدلالة بهذا التفسير قطعية واما وجوب العمل بخبر الواحد وجعله
قطعية وذلك العمل فالحق انهما ظنيان وثبوت الحكم في الاصل انما يكون قطعيا اذا كان الدال عليه قاطعا وهو
اما نص قاطع او اجماع يفرع على الاجماع قاطع واما وجود العلة في الفرع فظني لجواز اعتبار احد الخصوصين
في العلية وهو اما خصوص صح او خصوص محل الاجماع ومن يظهر وذلك لانه اذا سلم ان الطعم المشترك بين البر
والذرة علة للربا لوجود الطعم في الفرع يعني قطعا والله اعلم قوله اذا خالف مذهب الراوي روايته صورة
المسألة اذا خالف التابعي مذهبه لروايته واما حديث ابي هريرة فلا يصح التمسك به لعدم عمومه فان لفظ نقض
وليس بعام وحمل ابو هريرة لفظ الامر على الندب ولعل ذلك من باب تخصيص العام **قال المصنف**
رحمه الله المسئلة السابعة الى اخرها **قال رحمه الله** اعلم ان المكلف اذا قطع بامر علمي
راجع الى العقليات وليس في الادلة العقلية ما يستدل بذلك فالواجب في حق المقيد لذلك ان يبلغ مبلغ التواتر
ان يعتقد ذلك الخبر من القرائن ما يدفع الاحتمال الذي يبعث تعين الخبر مع تلك القرائن مفيدا فان لم يكن كذلك فلا بد
الا الظن في التكليف وانتفى بالعلم والغرض انه ليس في الادلة ما يفيد العلم به لزم تكليف ما لا يطاق فهذا معنى ان
تمام هذه المسألة وقد يدفع النص بالتواتر لانه اذا قيل وان بلغ مبلغ التواتر الا ان الاحتمالات الراجعة الى اللفظ
باقية وهي احتمال الاشتراك والمجاز وغيرهما لانا نفهم الكلام بما اذا وجدت القرائن الدافعة لتلك الاحتمالات
من الاشيا يرجع الى السند فلا يعضهم عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فلنا الغرض بدفعه واما قوله لنا عموم قوله
تعالى ليتفقهوا واما قلنا قد بينا انه لا عموم في الاية ويكفيه التمسك باطلاق الاية ممن ادعى تقييد المطلق بعد حمله
الذي يعليه البيان مع ان الاصل خلافه والله اعلم **قال المصنف رحمه الله العشر الثالث**
في الاخبار الاحاد ذكر الصحابي اجمل الصحابي عن كيفية الفاظ الصحابة في رواياتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قول الصحابي امر رسول الله بكذا او نهى رسول الله عن كذا الحق انه حجة واما قوله مذاهب الناس في
صيغ الاوامر والنواهي مختلفة يحمل على الناس اختلفوا في مدلول الاوامر والنواهي والاقوال فيهم مشهورة فاذا
قال الراوي امر رسول الله بكذا او نهى عن كذا فيحتمل ان الراوي يسمعه فعل وعقل الامر المندوب فاطلق وقال امر
رسول الله بكذا اي ندب وكذلك الكلام في جانب النهي ويرى الراوي ان النهي عن الشيء امر بضده وقد يحكم ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عن فعل فقال امر رسول الله

صلى الله عليه وسلم ونحو ضد المنهي عنه فعلى هذا يحمل كلام المصنف ومواز مذاهب الناس في الاوامر والنواهي مختلفة
ونقل القاضي عبد الله المالكي الخلاف في هذه المسألة وعلل عدم قبول هذه الرواية بانه لم ينقل لفظ النبي
صلى الله عليه وسلم بعينه بل نقل المعنى ونقل صاحب الاحكام ايضا الخلاف في هذه المسألة وعلل عدم قبول هذه الرواية
بما علل به المصنف قال المصنف الاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حاله انه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا
تيقن مراد الرسول صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول لم لا يكفي الظن فان قال لان هذه الصيغة حجة فلو اطلق
الراوي مع تجويز خلافه لكان قد اوجب على الناس ما يجوز ان لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته فنقول
فعلى هذا لا يكفي العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول عليه السلام الا اذا علمتم
انه حجة وانتم انما علمتم كونه حجة بذلك فيلزم الدور واعلم ان الدليل المذكور على كونه حجة هو ان الظاهر
من حال الراوي ان لا يطلق هذه اللفظة الا بعد العلم بمراد النبي صلى الله عليه وسلم اي لا يطلق لفظ امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا اذا علم انه صلى الله عليه وسلم اراد بكلامه الصادر منه الامر ما عرض المصنف على الدليل المذكور وقال
لا نسلم ان الظاهر من حال الراوي ان لا يطلق هذه اللفظة الا بعد العلم بمراده صلى الله عليه وسلم بل لم لا يجوز ان يقال
يكفيه في اطلاقه هذه اللفظة غلبة ظنه بمراده صلى الله عليه وسلم فالصواب ان يقال لا يطلق الراوي هذه اللفظة
الا اذا علم مراده او ظنه لانه لولا العلم او الظن بمراده لما اطلق هذه اللفظة على ظاهر حاله ومتى اطلق فيلزم
احد الامرين اما العلم او الظن فلا يلزم من اطلاقه العلم على التعيين ويبطل ما ذكروه من استلزام اطلاقه العلم
على التعيين هذا تحقيق اعتراض المصنف على الدليل المذكور فان اجابوا عن هذا الاعتراض بان قالوا هذه
الصيغة حجة اي قول الراوي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا فلو اطلقه الراوي مع تجويز خلافه اي بمقتضى
غلبة الظن بمراد الرسول عليه السلام من غير علم به لكان قد اوجب على الناس ما يجوز ان لا يكون واجبا عليهم وذلك
قادح في عدالته قلنا هذا الجواب فاسد لانه يلزم منه الدور وهو باطل انما قلنا ان هذا الجواب يستلزم الدور
لانكم قلتم في الجواب هذه الصيغة حجة فلا يطلق الراوي هذه اللفظة الا بعد العلم بمراده صلى الله عليه وسلم فعلى توقف
كون الراوي لا يطلق هذه اللفظة الا بعد العلم بمراده صلى الله عليه وسلم وقد اثبت كونه حجة باطلاق الراوي تلك اللفظة
وهذا ظاهر غاية الظهور وكيف تم ايضا كونه حجة بان الراوي لا يطلق هذه اللفظة الا بعد العلم بمراده متوقف
كونه حجة على ان الراوي لا يطلق هذه اللفظة الا بعد العلم بمراده فيلزم الدور جزما وزيادة بيان ان ههنا مقصدين
احدهما كون هذه الصيغة حجة وهو قول الراوي امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا والثاني ان الراوي لا يطلق
هذه اللفظة الا بعد العلم بمراده صلى الله عليه وسلم وقد اثبت كونه حجة باطلاق الراوي تلك اللفظة لاستلزامه
العلم بمراده فاذا اثبتنا اطلاق الراوي بكونه حجة يلزم الدور قطعا وقد اتضح الدور ولا مخلص عنه وصح اعتراض
المصنف ولا جواب له قال بعضهم لم يختلف الناس في ان الامر هل وضعت له هذه الصيغة او هذه الصيغة بل اتفق
الجميع على انه لا يسمى من الالفاظ الا صيغ مخصوصة بحروف مخصوصة وانما الخلاف في مدلوله انه الوجوب او الندب او غيرهما
وهذا شيء يرجع الى المعنى دون اللفظ والمستفاد من الراوي اللفظ بخلاف الناس لا يقدح في روايته فان نحو تجويز
انه سمع لفظ الخبر وسماه امرا فهذا انقدح في عدالته لان الشرط في الرواية توفية اللفظ وعدم تبديله الا ان رادفه
ولا يغير معناه ولكن ظاهر العدالة يابى ذلك واما الدور فمردود عليه انا لم نستفد الا من اطلاق اللفظ الا بعد
اعتقاده وقطعه بمراد الرسول صلى الله عليه وسلم من كون روايته حجة بل من ظاهر حاله فيسمعه مراد الرسول
مستفاد من ظاهر حاله ومتوقف على ظاهر حاله وكون روايته حجة على سمعه مراد الرسول صلى الله عليه وسلم
فلا دور واعلم انك بعد فهمك لما شرحناه خبير بدفع هذه الخيالات واما لما ذا انتم كلام المصنف على وجهه فلا
اشكال ولا غبار عليه ولا يرد على قول المصنف ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان
مخصوصة اما لانهم نقلوها عن معنى ثم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها على سبيل التجوز فصار مجازا سابقا

والجميع معلومة لانه لا معنى للمعرفة من المجاز والراجح والمعمول لان كل مجاز راجح فهو معمول وهو منه ممنوع لان
المراد بالمعمول ههنا ما يعمل الا لعلاقة فلا يكون مجازا راجحا والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه**
المسالة الثالثة ذهب الشافعي رضي الله عنه الى ان المرسل غير معمول الى آخرها **قال رضي الله عنه** قال
امام الحرمين في البرهان في صور المرسلات ان يقول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فعدا اضافه الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع السكوت عن الناقل عنه وهذا يجري في كل من ولد بعضهم مع بعض في الاعصار المتاخرة عن عصر رسول
الله صلى الله عليه وسلم واذا قال واحد من اهل عصر قال فلان ولا لقيه ولا يسمي من اخبره عنه فهذا الملحق بما ذكرنا
ومن الصور ان يقول الراوي اخبرني رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او عن فلان الراوي ولا يسميه ومن
الصور ان يقول اخبرني رجل عدل موثوق به عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صور المراسيل اسناد الاخبار الى
كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الكذب بناء على الكتب ولو ذكر من يعزى
الخبر الى الكتاب باسم الكاتب وحامله الحق هذا الحديث بالمسند فهذه صور المرسلات وابو حنيفة قبل جميعها
عامل بها والشافعي لا يعمل بشيء منها قال الامام الحرمين في كتاب البرهان فقد اثبت ان المعتمد في الاخبار على الثقة
في الظن الغالب فان انخرمت اسمي اجزائها الموقف في القبول وهل الاصل مسلك الاحمال المقبول
المعنى استفاضة وتواترا اذ الآحاد سر ما ردوه وما قبلوه حصل بان طريق السرائر لم يعتمدوا اصناف
به كالعدد والحرية واما يعتمد والثقة المحض فلتعتبر هذه في ما عليه هذا الباب ومسائلها بعض ردهم وجوه
الارسال وقول بعضهم اذا قال الراوي سمعت رجلا يقول قال فلان فليس في هذا المسلك من التعليل ما تقتضي
والوجه القطع برده وان قال سمعت عدلا موثوقا به رضي يقول سمعت فلانا او كان الراوي ممن نقل تعديله لعدالته
واستقامة حاله وعلمه بالجرح والتعديل ودين الله فهذا يورث الثقة وليست الثقة على نفسه واحرى بل على
اخاء الخلقه وهذا الدوام متمني ووسائط وسعدان يشرطه في الراوي ان يعلم كل من بلغه الخبر المسند حتى ينتهي الى النبي
واذا استحال استراط هذا الزم على الاضطرار تعديل احاد من يلزم موجب الاخبار على تعديل الائمة المشهورين في
عرفانهم فاذا قال الراوي لحرا الثقة ومن لا يسمى خبرا فقد افضى ذلك الى المطلب المقصود في الثقة ولذلك
اذا قال الامام الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا ابلغ من يثقه من يروي له فليطرد الطارد ما ذكرناه
في صور الارسال طردا وعكسا والحكم رده وقبوله بموجب التعبير مخالفه الشافعي في اصول الفقه سدده فيه
ان ولكني رايت الشافعي رضي الله عنه قد يوافق مسلكي هذا وتفويه قال رحمه الله
مرسلات ابن المسيب حسنة ومسيب بقبولها والعمل بها وقال في كتاب الرسالة العدل الموثوق به اذا ارسل
اعمل بمرسله فما يكون قبله وقد تعرض القاضي لكلام الشافعي رضي الله عنهما في هذا الفصل فقال قوله مراسيل
ابن المسيب حسنة لستا ادري ما حسنها وقد بلغت عن هذا الخبر انه قال في بعض مجموعاته تتبعت مرسلات ابن
المسيب فالفيت معظمها مسندة من غيره وهذا فيه نظر فان المرسل باسناد من اسند وعليه اماره القبول
والعمل لا على المراسيل واما العمل ان لم يكن عليه وفاق فلا ونفع له وان كان عليه وفاق فالتمسك بالاجماع
فهذا ما اعتراض على الشافعي والذي لاح لي ان الشافعي ليس يرد المراسيل ولكن يبغي فيها مزيدا تاكيد وقد تغلب
على الظن ان الارسال على جهة على ضرب من الجهالة في المسكوت عنه فراى الشافعي ان يوكد الثقة ملتبس
الناظر بهذا المسلك الذي ذكرناه فعلى الحسن بها سقط وقد عرف من كلام الشافعي رضي الله عنه على انه اذا
لم يجد الا المراسيل مع الاوان بالتعديل على الاجمال مع العمل بها فكان اصرانه على المراسيل في حكم تقديم
الشاهد وهذا اذا اسند المرسل ما يقتضي الثقة وقد سمي الاستناد ابو بكر قول التابعي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقول تابعي التابعي قال الصحابي منقطعا وسمي ذكر الواسطة على الاجمال مرسلا مثل ان يقول التابعي
سمعت رجلا يقول قال رسول الله وفي كلام الشافعي اشاره الى هذا وليس ذلك معلقا بغرض معنوي فاعلمه

دليل عدم قبول عند الشافعي

في الباب ذكرنا

في الباب ذكرنا هنا ليطلع الناظر عليها اذا وجدها في كلام الائمة والله اعلم: واعلم ان ظاهر كلام امام الحرمين
ما نقلناه بعبارته ولفظه ثم نقله من مذهب الشافعي رضي الله عنه في المراسيل مشكل لانه ذكر صور المراسيل ثم قال
الشافعي لا يعمل بشيء منها ثم ذكر صور امر المراسيل في اصول الفقه مع سد بابه وجد هذا الفصل في مراي كلام
الشافعي رضي الله عنه ويمكن ان يعتذر عن هذا التناقض بان التصحيح بعدم العمل بشيء من المراسيل وجدته في كلام الشافعي
وانه العمل بشيء منها وجد في كلام الشافعي فهو من الاسم جانبه والله اعلم قال صاحب المعتمد الخبر المرسل هو ان
يسمع الرجل الحديث عن زيد عن عمرو فاذا رواه قال قال عمرو واضرب عن ذكر زيد ولم يذكره واختلف الناس في الراوي
اذا فعل ذلك فقبل من يقبل مسنده ويرسله ابو حنيفة ومالك وابو هاشم على كل حال وقال قاضي القضاة في الشرح
عند المتكلمين الذين قبلوا المراسيل اهملهم دون من لم يقبل الاجتهاد وقال في الدرس اذا روى الحديث اثنان
رواه احدهم عن رجل بصري لم يسمه وقال الاخر عن رجل كوفي ولم يسمه فانه يقبل ولم يقبل اهل الظاهر وطائفة
من اهل الحديث المراسيل على كل حال وقبل مراسيل من يقبل مسنده في حال دون حال وهي ما اذا اختص بشروط فالشافعي
يعتبر احد امور منها ان يكون قد اسنده غير من ارسله قال قاضي القضاة هذا اذا لم تقم الحجة باسناده وما قامت الحجة
باسناده فالعمل به دون المرسل ومنها ان يكون قد ارسله راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول ومنها ان يعضده
قول صحابي ومنها ان يعضده قول اكثر اهل العلم ومنها ان يكون المرسل لا يرسل عمن فيه علة من الجهالة او غيرها نحو قال
ومن جهل حاله احب ان يقبل مرسله ولا استطيع ان اقول بشيء الحجه به كشهرتها بالمتصل وشرط عيسى بن ابان ان
يكون المرسل صحابيا او تابعيا او تابعي التابعين او من ائمة اهل النقل دون من عداها ولا قال الغزالي في المستصفى المرسل مقبول
عند مالك وابي حنيفة والجماهير مردود عند القاضي والشافعي وهو المختار والمرسل ان يقول من لم يعاصر رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او من لم يلق ابا هريرة قال ابو هريرة وقال صاحب الاحكام صورة
المرسل ان يقول من لم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد
في احدى الروايتين عنه وجماهير المعتزلة كابي هاشم وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين ومن يكون من
ائمة النقل مطلقا دون من عداهم واما الشافعي فانه قال ان كان المرسل من مراسيل الصحابة او مرسلا اسنده غير
مرسله او ارسله اخر يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او يكون المرسل قد عرف من حاله
انه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة او غيرها كمراسيل ابن المسيب ووافقه على ذلك كثير من اصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء
والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا وقال ابن الحاجب الخبر المرسل ان يقول عدل ليس بصحابي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال الشافعي ان اسنده غيره او ارسله اخر وشيوخهما مختلفة او عضده قول صحابي او قول اكثر العلماء او عرف
انه لا يرسل الا عن عدل قبل والا فلا وراحمها ابيه ان كان من ائمة النقل قبل والا فلا وهو المختار واعلم انه قال
المصنف عدالة الراوي الاصل غير معلومة فلا يعمل بروايته بل حمل لفظ معلومة على الظن حتى يتجه السؤال الذي وجهه
على الدليل وبيان المنع لا يستلزم الجزم بالاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم الا اذا كان عالما او ظانا عدالة الاصل او يقول
الاصل غير معلوم العدالة وغير مظنونها صح الاعتراض بانه مظنون العدالة وان عنى بالمعلوم الحقيقة صح النقض وهو ان
ما ذكرت من الدليل ينتقض بالمسند المتصل لانه مع ذكر الاصل العدالة غير معلومة بل مظنونة اما قوله الفرع مع عدالته
لا يستلزم الجزم بانه صلى الله عليه وسلم قال الا اذا كان عالما او ظانا به قلنا ظاهر حال الراوي العدل واما الوجه الثاني
وهو ان الفرع مع عدالته ليس له ان يوجب شيئا او يطرحه الا اذا كان عالما او ظانا انه صلى الله عليه وسلم اوجب ذلك او طرحه
ونظام هذا الدليل ان يقال لو جاز للراوي العدل روايته او طرح فكلف عالما او ظانا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اوجب او طرح
وهذا على ظاهره لا يستقيم لان الفرع ما اوجبه الله تعالى لا غير والنبي عليه الصلاة والسلام مبلغ عن الله تعالى فلا حكم
الا به على ما ان الفرع له مدخل في حصول الخطاب الدال على الايجاب الى المكلف واذا اظهر ذلك فنقول نص
الوجه الثاني هكذا وهو انه ليس للفرع مع عدالته انه يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الصيغ الدالة على الايجاب او التحريم

الا اذا كان عالما او ظانا بان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر تلك الصيغة وثانيها انا لا نظا هو حال العدل وقد روى فلم
ان يكشف عالما او ظانا بما ذكرنا فلزم تعديل الاصل ظاهرا وهو المطلوب وبصر الفرق بين الاول والثاني كما بين المطلق
والمقيد وهو انه استدل على تعديل الفرع الاصل ظاهرا بما سمعته من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه او ظنه
بعدالة الاصل واستدل في الوجه الثاني برواية صيغة داله على الايجاب او على التحريم على علمه او ظنه بعدالة الراوي
اجاب المصنف عن الاول بان الجزم بالاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كون البعض لذب فلا بد من حمل الراوي
على مجاز دفعا للكذب عنه فالخصم يحمله على انه قال ذلك على سبيل حمل كلام الراوي على انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ذلك ولو صرح الراوي بذلك لم يكن فيه تعديل الاصل لانه ساغ له ان يقول ذلك ولو سمعه من كافر فظاهر …
تعارض مجازان وليس الحمل على ما ذكرتم اولى من الحمل على الآخر فان قيل الحمل على انه جزم به على ظنه اولى من الثاني
المجاز اقرب الى الحقيقة من الاخر وذلك لان في هذا المجاز ابقاء الاسناد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا كذلك في الثاني
فانه مع صدقه في قوله اي سمعت فقد حكم بعدم الاسناد فيما اذا سمعه من كافر واجاب المصنف عن الوجه الثاني بالزام الدور
وهو انه يكون قبول الفرع ملزوما اذا كان غير عدل والخصم يثبت عدالة الاصل بناء على كون قول الراوي ملزوما او موجبا
او محرما وهذا دور واضح للمتامل وقول المصنف جوابا عن الاجماع فيه نظر لانه ان اراد ذلك في الاجماعات السكوتيه
في المسائل الاجتهادية كما في القياس وخبر الواحد فلا اذ لا يمنع كونهما من الاجتهاديات واما جواب المصنف عن اعتراض
صاحب المعتمد وغيره على الشافعي فحاصله يعود الى ما اختاره امام الحرمين وهو التفصيل وسعى اطلاق القول بان
الشافعي رضي الله عنه لا يقبل المراسيل مطلقا ولا يعمل بشي منها معولا ولا يحتج على اطلاقه والله اعلم تم كتاب الاخبار

القياس

بحمد الله وحسن **قال المصنف رضي الله عنه** الكلام في القياس وهو مرتب على مقدمه واقسام اما المقدمة
ففيها مسائل المسئلة الاولى في حد القياس احسن ما قيل فيه تلخيصا وجهان الاول ما ذكره القاضي ابو بكر واختاره
جمهور المحققين منا انه حمل معلوم على معلوم الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم وفقك الله تعالى ان العلماء
ذكروا في تعريف القياس رسوما كثيرة مختلفة في العموم والركاكة قال المصنف اسدها تحقيقا وجهان احدهما ما ذكر القاضي
ابو بكر واختاره جمهور المحققين منا وهو الذي حكى نقله عنه في المحصول واعترض عليه وكذلك نقله عنه في كتاب مفرد في
القياس … والاعتراضات المذكورة ههنا في كتاب المحصول ذكرها بعينها في ذلك الكتاب وقد تصدى للجواب عن هذه
الاعتراضات صاحب الاحكام وصاحب المحصل وصاحب التنقيح وقال المصنف في كتابه الموضوع في القياس وهو المسمى
بالنهاية في المباحث القياسية وربما امكن الجواب عنها وهذا الكلام يدل على ان المصنف رحمه الله نبه للجواب
عنها وان لم يصرح باجوبتها ونحن نشرح الرسم المذكور ونورد الاعتراضات المصنف عليه ثم نذكر ما قيل في الجواب عنها
من فساد الاجوبة عنها بعون الله وامانته فنقول قال امام الحرمين قدس الله روحه من المحققين الناصرين لهذا الرسم عن
القاضي قال امام الحرمين القياس مناط الاجتهاد وهو المفضي الى الاستقلال بتفاصيل احكام الوقائع مع انتفاء
الغاية فان نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ومواقع الاجماع معدودة وهي على الجملة متناهية ونحن نعلم
قطعا ان الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها والراي المبتوت المقطوع به انه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى
والاصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس … اذا اسلم ما احد الشارع غرضا اولا انا لم نسلم عن الصحيح
ذا العاسلة وانما طولنا بالقياس وانه يشعر بالقياس ثم ذكر ان رسم يقرب من الوفاء لا يحتوي على الغرض ثم يذكر ما عداه
ونبين وجوه الاعتراض عليه ثم نقل ما قاله القاضي فقال قوله حمل معلوم على معلوم اراد به اعتبار معلوم وذكر المعلوم
حتى يشمل الكلام الموجود والمعدوم ولو قال حمل شي على شي لكان في ذلك حصر القياس في الموجودات ثم فسر الحمل لما كان
فيه ضرب من الاجمال عند تقدير الاقتصار عليه فقال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ثم لما علم ان الحكم بالحمل ليس من
القياس تبين واما القياس من يحمل جامعا وسمى عليه مما يحمله محققا كان او مبطلا وذكر الجامع من صفة
حكم وصفه وقال الاستاذ ابو بكر القياس حمل الشي على الشي لاثبات حكم بوجه شبه ويرد عليه ما احترز عنه القاضي في رسمه

ثم قال امام الحرمين الانصاف ما ذكره القاضي ليس بحد ولا مطمع في الحد بما يتركب من نفي واثبات وكما ذكر في الحكم
والجامع وليست هذه الاشيا مجموعة تحت خاصة لها نوع ولا حقيقة جنس وانما الممكن ما ذكره القاضي والفاصل
هو الذي يذكر الممكن في كل موضع واعلم انه يعبر عن الشي اذا ذكرت فيه تجوزا وان لم يكن ذلك من باب اعتبار الشي
بالشي وحقيقته اللفظ اعني لفظ القياس الثاني هكذا نقله امام الحرمين ومن الرسوم الفاسدة قول بعضهم في القياس
اصابة الحق وهو باطل بان من اصاب الحق بوجدان النص لا يسمى قايسا وقول بعضهم القياس بذل المجتهد في طلب
الحق باطل ببذل المجتهد في طلب النص ولا حاجة الى الاطناب في ابطال هذه المواضع فان الاوايل غير محصورة والكل في معرفة
… فوايد جمة والغزالي رحمه الله نقل ما قاله القاضي في تعريف القياس ثم صرح انه حد القياس ثم خالف امام
الحرمين في ذلك وصرح ايضا بان هذا حد لمطلق القياس الاعم من الصحيح والفاسد كما قاله امام الحرمين وقال صاحب السعلات
ما احترز واعتذر بلفظ المعلوم رد عليهم حيث قالوا بامر جامع بينهما فان الامر ايضا شي واعلم ان الغزالي قال في كتاب
شفا العليل القياس عبارة عن اثبات حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم وقال هذا القدر كان في البيان
فان اردت عبارة محررة سالمة عن الاعتراضات قلت القياس حمل معلوم على معلوم الى اخر التعريف وهذا يدل على
اختياره التعريف الذي ذكره القاضي وقال صاحب المعتمد حد بعضهم القياس بانه استخراج الحق وهو باطل باستخراج
الحق بالنصوص والظواهر وحده قوم بانه استدلال بعض المسائل التشبيه وهو باطل بقولنا الارز كالبر في الصلابة وحده
ابو هاشم بانه حمل الشي على غيره واجرا حكمه عليه وهذا باطل بانه لم يذكر الجامع وحده القاضي عبد الجبار بانه حمل الشي على
الشي في بعض احكامه بضرب من التشبيه واسد منه ان يحد بانه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد
هذه التعريفات في جملة ما ذكره المحققون من الاصوليين للقياس وفي … تحيط بها علما على التفصيل عرفت وقد
ذكرت اعتبارات اخرى في تعريف القياس اعرضنا عنها لظهور ركاكتها وان كنا قد ذكرنا بعضها فيما تقدم ومن التعريفات
الركيكة ما نقله المصنف عن الشريف المرتضى اورده المصنف في كتاب الذريعة زاعما انه اولى الحدود وهو قولهم القياس
عبارة عن اثبات الحكم المقيس عليه في المقيس وهذا ركيك جدا فان المقيس والمقيس عليه مشتقان من القياس فتعريف القياس
بهما دور وقد عرفت ما قاله المحققون في تعريف القياس ولنشرح تعريف القاضي رحمه الله فنقول المراد من لفظ الحمل
الاعتبار على ما فسره امام الحرمين رحمه الله واما المعلوم فمتعلق العلم والمراد بتصوره والتصور يحتمل بطرف
الظن او الشك او الوهم البين فان التصور ان كان حاصلا فهو العلم وان لم يكن حاصلا فلا تصور اصلا فلا يعلمونها ولا يظنونها
ولا يشكونها ولا يتوهمونها ولا فرق في ذلك بين تصور الشي بحقيقته او بلميته او تصوره بعارض من عوارضه واما قوله
في اثبات حكم لهما فقد فسر المصنف لفظ الاثبات في التعريف الذي اختاره بالاعتقاد الراجح وهو القدر المشترك بين العلم
والظن والاعتقاد واستعمال اللفظ المذكور في المعنى المذكور مجاز في التعريف مع الاتفاق على استعماله على ما
سيتضح بعد ذلك ان شا الله تعالى واما قوله لهما فقد من الاشكال ما ذكره المصنف لان وضع هذا اللفظ بازا
كل واحد منهما واما قوله او نفيه عنهما بامر جامع بينهما فالمراد ان الحكم المطلوب اثباته بالقياس اما ان يكون وجوديا
كقولنا الصلاة تصح مع الثوب المغسول بالخل او عدميا كقولنا لا تصح الصلاة في الثوب المغسول بالخل اما اذا كان وجوديا
فالجامع اما حكم شرعي او صفة حقيقية والحكم الشرعي اما وجودي او عدمي والصفة الحقيقية اما وجودية او عدمية
واما اذا كان الحكم عدميا فالجامع اما حكم شرعي او صفة حقيقية اما اذا كان حكما شرعيا فهو اما وجودي او عدمي
واما اذا كان وصفا حقيقيا فهو اما وجودي او عدمي فالاقسام ثمانية الحكم الوجودي والجامع حكم شرعي ثبوتيا
كان او ثابتا فالحكم الوجودي والجامع صفة حقيقية منتفية كالسادة ثابتة فهذه اقسام اربعة للحكم الوجودي واما
اذا كان الحكم عدميا فالجامع اما ان يكون حكما شرعيا او وصفا حقيقيا وعلى التقديرين فاما اثبات او نفي ونفع
في كل واحد منهما فالاقسام ثمانية اربعة منها عدميات الحكم واربعة منها وجوديات الحكم مثال العدميات الحكم
الاول منها ان يقول لا يصح بيع الكلب لانه نجس فلا يصح بيعه كالخنزير فالحكم عدمي والجامع حكم شرعي الثاني منهما

لا يخلو من السؤال لانه لم يكن فلا يحل يسر به قياسا على الخمر الحكم عدمي والجامع وصف حقيقي وهو الاسكار وللجامع وجود بان الثالث لا يصح الصلاة مع الثوب المغسول بالخل لانه غير طاهر فلا يصح الصلاة فيه قياسا على المغسول بالمرق الحكم عدمي والجامع حكم شرعي عدمي الرابع الصبي غير عاقل فلا يصح تصرفه كالمجنون الحكم عدمي والجامع وصف حقيقي عدمي فهذه مثل الاحكام العدمية واما الاحكام الوجودية الاربعة فيظهر مثلها بما ذكرناه ولنرجع الى شرح اعتراضات المصنف على كلام القاضي فنقول تلك الاعتراضات واضحة والكلام في الجواب عنها وقد تعرض للجواب عنها جمع من الافاضل فلنذكر اجوبتهم فيها ونشير فيها ونبين وجه صحة الجواب ان كان صحيحا او الاعتراض ان كان صحيحا اما الاعتراض الاول وحاصله الاستغناء وجوابه ان يقول ما المراد بلفظ الحمل اصطلاح خاص او وضع لغوي غير مراد هاهنا فانه لا يستقيم حمل اللفظ عليه وحينئذ نقول اما ان يريد به الاثبات وهو اثبات مثل احد المعلومين للاخر او غيره فان اردت به الاول يلزم التكرار في التعريف فانه ما في اثبات حكم لهما وان كان المراد غيره فلا بد من بيانه والجواب عنه من وجوه احدها ان المراد بالحمل الاعتبار على ما صرح به امام الحرمين في شرح هذا التعريف وقد سبق بيانه وثانيها ما قاله صاحب الاحكام وهو ان المراد بحمل المعلوم على المعلوم الحاق التسوية بينهما في حكم احدهما مطلقا وقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما تفصيل ذلك الحكم واقسامه وهو زايد على نفس التسوية في عموم الحكم فلا يكون تكرارا وثالثها ما قاله صاحب التلخيص وهو ان المراد بالحمل التسوية بين معلومين وهو اعم من التسوية بينهما في حكم شرعي او عقلي او صفة محسوسة او معقولة وهو كالجنس فاندفع السؤال وهذه الاجوبة ضعيفة فان المعروف عن استعمال لفظ الحمل هاهنا فان حمله على مراده بالحمل اللفظ عليه بالانفراد ومجازه الذي هو الاعتبار او التسوية او التشريك لا يمكن استعماله في التعريف بالنص وذلك بان يقال القياس هو التسوية بين معلومين او التشريك بينهما او الاعتبار وقد يرد على هذا استعمال المجاز في التعريف فقد اتضح ان هذه الاجوبة ضعيفة وقد ارتضى صاحب السفينة المراد بحمل احد المعلومين على الاخر اعتبار ذكر واحد المعلومين مثل الاخر في معناه محتاج الى تفصيل هذه الاجمال فيما في اثبات حكم لهما وهذا الجواب ضعيف لما ذكرناه اما ان يمكن استعمال لفظ الحمل في التعريف باحد ما ذكرنا من الاعتبار او التشريك او التسوية بحيث يستقيم التعريف او لا يمكن فان كان الاول وجب صرف لفظ الحمل عن التعريف واستعمال احد الالفاظ المذكورة وان لم يمكن فظاهر فقد اتضح فساد هذه الاجوبة واما الثاني من الاعتراضات فقد اجيب عنه من وجوه الاول جواب صاحب الاحكام وهو انه قال لا نسلم ان هذا الكلام يشعر بان الحكم في الاصل ثابت بالقياس بل يشعر بان المثبت للحكم فيهما الوصف الجامع بينهما وهذا لانه في اثبات حكم لهما بامر جامع بينهما فالامر الجامع هو المثبت للحكم فيهما وليس الوصف عين القياس بل ركنه وهذا الجواب ضعيف فان اشعاره بما ذكر ظاهر فان لفظه لهما يعم الوضع لكل واحد منهما واما ما ذكره من حصول الاثبات لهما على ان الحكم بالوصف الجامع بينهما فمستقيم من حيث المعنى ولكنه عدول عن ظاهر اللفظ وذلك لا يدفع الاشكال لان المدعي ان ظاهر اللفظ يقتضي ما ذكرناه الثاني جواب صاحب التلخيص وهو ان المراد بالاثبات بيان العلم او الظن والعلم والظن يحكم المجموع انما حصل بالقياس نفيا كان او اثباتا وهذا الجواب لا يستقيم فان لفظ لهما موضوع لكل واحد منهما وغلط هذا المجيب في ظنه انه موضوع للمجموع وقد صرح بذلك في كلامه وقال ان التسوية بين الصورتين في الحكم ايضا امر يفهم معه حكم الاصل وهذا محال الثالث جواب صاحب السفينة وهو انه قال كلامه لا يتضمن ثبوت حكم الاصل بالقياس فان الحمل بالاثبات غير الاثبات ويجوز ان يخلو عن الاثبات فان المفهوم منه هو التسوية في استحقاق الثبوت لا عينه فاذا دل الاجماع على عدم الثبوت فيها هو الاصل لم يمنع الثبوت فيهما في الفرع وما يقتضي التسوية وهذا الجواب ايضا ضعيف لما سبق واما الاعتراض الثالث فالجواب عنه من وجوه الاول ما ذكره صاحب الاحكام وهو منع جريان القياس في العقليات ثم تسليمه وادعى ان هذا تعريف القياس الشرعي لا غير وهذا الجواب ضعيف لان صاحب هذا التعريف ممن يرى جريان القياس

في العقليات وعلى ان التعريف المذكور متناول القياس الجاري في العقليات فان لفظ الحكم اعم من الحكم الشرعي والعقلي فاذا اريد اخراجه منه فطريقه التقييد بالحكم الشرعي الثاني جواب صاحب التلخيص وهو ان الفقهاء لا يسمون قياس الشاهد على الغايب قياسا وهو ممنوع الثالث جواب صاحب السفينة وهو ان لفظ الحكم يتناول الصفة ولا حاجة الى ذكر الجامع بل ذكرت لزيادة الايضاح وهذا ليس بجواب على التحقيق فان مقصود المعترض العدول الذي اعترض به المجيب واما الاعتراض الرابع فقد اعترفوا بانه لا حاجة في التعريف الى بيان قسمي الجامع ومنهم من قال انه لزيادة الكشف والايضاح ومنهم من قال انما ذكره دفعا للبس فانه ربما يسبق الى الذهن انحصار الجامع في قسم واحد واجيب عن كلمة او بما سبق من التعرض لبيان الاقسام والحق ان هذه الاعتراضات قوية واجوبتهم ضعيفة وان التعريف المذكور ضعيف وكيف يتوقع ان يكون كاشفا لما هو خفي في نفسه غاية الخفا واعلم ان صاحب الاحكام قال يرد على هذا التعريف قياس الفاسد فانه خارج عن التعريف فانه اعتبر في التعريف حصول الجامع ومتى حصل الجامع كان القياس صحيحا وهذا ضعيف لتوجه المنع على المقدمتين واعلم ان للمصنف سؤالا لا محيص عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا يتفرع على القياس ويجب ذكره في القياس فان نتيجة الدليل لا يكون ركنا للدليل لانه من الدور الممتنع فيلزم من اخذ الحكم في الفرع ركنا في القياس الدور الممتنع وتداخله فانه قال في اثبات حكم لهما او نفيه فالحكم داخل في حد القياس لانه استواء الاصل والفرع في العلة المستنبطة وقال ابن الحاجب عن الاشكال بان المحدود القياس الذهني وثبوت حكم الفرع الذهني او الخارجي ليس فرعا له وما ذكره فيه نظر فان ثبوت حكم الفرع الذهني فرع للقياس الذهني اي نتيجته ذهنا فان الذهن متى حصل علما او ظنا بان العلة للحكم الفلاني كذا وان كذا موجود في الفرع حصل له العلم او الظن بان مثل حكم الاصل ثابت في الفرع فيكون الحكم الذهني للفرع متفرعا على القياس ذهنا واما الثبوت الخارجي لحكم الفرع فلا يتفرع على القياس الذهني وعند هذا نقول يجب التنبه للقياس الذهني والخارجي وثبوت حكم الفرع ذهنا وثبوته خارجا فنقول القياس دليل شرعي وله وجود ذهني ووجود خارجي ضرورة ان الادلة الشرعية ليس محض امور ذهنية لا وجود لها في الخارج بل لها وجود في الخارج وكذا الاحكام الشرعية فلها وجود ذهني ووجود خارجي والحكم في الفرع كذلك ولهذا قلنا كل مجتهد مصيب او ليس بمصيب والقياس اما ذهني او خارجي ويجب ان يكون التعريف للقياس الخارجي الذي هو دليل واقع دال على حكم الله تعالى في الواقع فانه اجاب بعضهم عن سؤال صاحب الاحكام بان تعريف الدليل بنتيجته تعريفا رسميا جائز لانه تعريف بلازم الشيء وتعريفه بها تعريفا حديا غير جائز وما ذكر من باب التعريف بالرسم وهذا الجواب فاسد فان الدور يلزم سواء اعتبرنا مطلق الدليل ومطلق النتيجة او الدليل الخاص والنتيجة الخاصة وليس هذا من باب التعريف باللازم فان في ذلك شرطا ان يكون تعريفه بلازم الشيء ليس من حيث هو لازم والا يلزم الدور وعند هذا نقول لفظه في المذكورة في تعريف القاضي لا وجه لها فانه ان اريد بها الظرفية فباطل وان اريد بها معنى اللام فيصير مجازا ان اريد به الظن او الاعتبار وحدوث الحكم ان اريد به ظاهره ويلزم ايضا اشكال صاحب الاحكام فالحق ان تعريف القاضي فاسد وان اختاره بعض المحققين واما تعريف صاحب الاحكام فالحق يتجه عليه ان يخرج عنه القياس اذا كان العلة منصوصة وهو قياس فان نحو كونه قياسا فان ذلك اصطلاح ولكن فانه اقوى لانواع الاقيسة ولم يحترز عن لفظ الاصل والفرع لاشعارهما بالوجود ولم يعرف عند المجتهد فيتناول القياس الصحيح لا غير فان قيل لو اعتبر عند المجتهد لخرج عند المحقق قلنا لا نسلم بل هو اعم وقد ذكر ذلك صاحب السفينة وقال ابن الحاجب القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه ويلزم التصويب وزاد في نظر المجتهد لانه لا يخرج عن كونه قياسا صحيحا في حقه تعين الغلط الخطاء وحاصله ان القياس في نظر المجتهد لا مساواة محققة بطلبها المجتهد وهو باطل لانه من الادلة

تنبيه اعلم ان من قال بجريان القياس في العقليات جمع بين الاصل والفرع باحد امور اربعة احدها العلة كقولنا العالمية في الشاهد حاصلة اتفاقا وكذا في الغايب واختلفوا في قيام العلم بالغايب واتفقوا على قيام العلم بالشاهد فعلم وجب ان يتوهم بالغايب للعلم فان قيام العلم بالشاهد انما كان للعالمية المشتركة

من الحاجب لمن قال بجريان القياس في العقليات جمع بين الاصل والفرع باحد امور

للعلم هذا المعنى موجود في الغائب فيكون له العلم وهذا جمع بالعلة وثانيها الجمع بالدليل فيقالوا الانفكاك في الشاهد دليل العلم وانفعال الله سبحانه فيكون عالما لوجود دليل العلم وثالثها الجمع بالشرط كقولنا العلم في الشاهد شرطه الحيوة والله تعالى عالم فيكون حيا لوجود العلة وهو كونه عالما وهذا على التحقيق جمع بالشرط ورابعها الجمع بالحقيقة كقولنا الموصوف بالارادة والله مريد فيوصف به الارادة وهذه طريقة المتقدمين من المتكلمين وهي ضعيفة ولانها لا تفيد العلم والمطلوب في هذه المسائل انما هو العلم فان صاحب المحصل القياس هو التشبيه بين معلومين بمعنى ما في حكمهما من الحكم او عدمه الى الآخر ... وعن قول ما اذا علم حكم احدهما وما اذا لم يعلم حكم واحد منهما لم يعلم ان حكم احدهما مثل حكم الاخر نفيا او اثباتا وهذا ضعيف لانه متى لم يكن احدهما معلوما او مظنونا فلم يكن ذلك قياسا اصلا فان صاحب المحصلات القياس هو الحكم على احد المعلومين بما في الآخر على جامع بينهما وهذا ضعيف لان هذا يشمل القياس في الكلام في القياس الذي هو الدليل وتحرير هذا الكلام قال ابو الحسين البصري القياس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وهذا ايضا ضعيف لوجهين انه استعمل لفظ التحصيل في التعريف وهو مجاز فلا ضرورة الى استعماله وثانيهما اسقاط لفظ المثل فلا بد منه.

قال المصنف رضي الله عنه واقرب منه قولنا اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم اخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت.

قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان المصنف فسر الفاظ التعريف فقال المراد بالاثبات الاعتقاد الراجح الاعم من العلم او الظن وهو القدر المشترك بينهما واما المثل فتصوره غني عن الاكتساب عند المصنف وعند بعضهم تصوره مكتسب وسنذكر تعريفه على ذلك الراي والدليل على ان تصوره غني عن الكسب هو ان كل سليم الحس والعقل يعلم قطعا ان الحار مثل الحار ومخالف للبارد ولولا ان تصورهما غني عن الكسب والا لكان الخالي عن اكتسابه غير حاكم عليه ... محمول هذه لموضوعها قبل الاكتساب وذلك باطل دل ذلك على ان تصوره غني عن الكسب واما الحكم فقد سبق تفسيره في اول الكتاب واما المعلوم فهو متعلق العلم او الظن واما قولنا لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت فيدخل فيه القياس الصحيح والفاسد قال المصنف في المسالة الثالثة يقال للقياس الفاسد قياس وذلك انا نقول القياس اما صحيح واما فاسد ومورد التقسيم مشترك بين القسمين جزما ويلزم من ذلك كون القياس الفاسد قياسا ولان الصحابة رضي الله عنهم ردوا بعض الاقيسة وعلوا بعض الاقيسة ولا سبيل الى الجمع بين علمهما الا بحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد ... هذا شرح هذا التعريف وهو يقتضي خروج القياس العقلي عنه وذلك انه فسر الحكم المعتبر في تعريفه بالحكم الشرعي لانه مذكور تفسيره في اول الكتاب وقد احال عليه وفيه نظر وبيانه من وجهين الاول انما ذكره وهو الاعتقاد الراجح المتعلق بحكم احد المعلومين مثل الاخر هو يشمل القياس والمعرف القياس الذي هذا شرحه الثاني انه قال في تفسير احد المعلومين انه متعلق العلم او الظن والمعلوم من بيان المذكور ههنا لا يشترط ان معلوم التصديق بل يكفي ان يكون معلوم التصور وبيانه انا اذا تصورنا البر وصدقنا بكونه ربويا بعلة الطعم وتصورنا الذرة وصدقنا بوجود الطعم الذي هو علة الربا فيها يحصل لنا ان حكم الذرة مثل البر في كونه ربويا ومن المعلوم ان المشترط في ذلك انما هو العلم بالبر والذرة علما تصوريا ولا يفتقر في ذلك الى التصديق بوجودهما او بعدمهما بل يحتاج الى التصديق بوجود الحكم الثابت في البر والتصديق بوجود علة الربوية في الذرة واذا ثبت ذلك فنقول التصورات لا يتطرق اليها الظنون والتصورات ظنا محال قطعا ويمكن نقول القياس عبارة عن الدليل الدال على ان مثل حكم مقصود ثابت لمقصود اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد دلالة غير قطعية اما على التقدير او في نفس الامر فيخرج منه التلازم القياسي اما قولنا الدليل فهو جنس لسائر الادلة واما قولنا دال على ان مثل حكم مقصود ثابت لمقصود اخر فصل لاشتراكهما في الحكم فصل له عن النصوص والظواهر وعن سائر الادلة القطعية و دلالة غير قطعية ... عن مثل قول الشافعي لو ورد حكم الذرة مثل حكم البر في كونه ربويا لاشتراكهما في الطعم الذي هو

المراد بالاثبات الاعتقاد الراجح الاعم من العلم او الظن وهو القدر المشترك بينهما

علة الربا وهذا بعينه يرد على تعريف المصنف ثم نقول ان اردت اخراج القياس العقلي عنه فيدخل الدليل الشرعي ... **تنبيهان** احدهما قال المصنف في الرسالة البهائية نحن انما نقيس حكم الاصل في الفرع لان الاصل انه يقتضي المغايرة وعند الاصل والفرع هو الحكم الثاني ان الذي ذكروا المثل تعريفين احدهما ان المثلين هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر في جميع الصفات النفسية وثانيهما انهما اللذان يحصل لكل واحد منهما من الصفات ما يساويه الاخر والتعريفان باطلان اما الاول فلان لفظ يقوم ظاهر في الاجسام وهو غير مراد فوجب ان يكون المراد منه احد امور ثلاثة احدها ان لكل واحد من الصفات ما يساويه للاخر وثانيها ان يكون اعم من التساوي والاتحاد وهو ان يكون ما يحصل لكل واحد منهما صفات اما الاول فباطل وذلك لان الصفة النفسية للمثل يستحيل حصولها بعينها للمثل الاخر واما الثاني فيقتضي تعريف التماثل بنفسه لانا اذا فسرنا التماثل بقيام الشيء مقام غيره وفسرنا قيام الشيء مقام غيره بانه يحصل لكل واحد منهما من الصفات مثل ما حصل للاخر فقد فسرنا التماثل بالمثل وذلك باطل واما الثالث فباطل لانا اذا فسرناه بالاعم دخل غيره وذكر وجوها اخر في تفسير هذا التعريف ثم ذكرها ... لطلب الاتحاد واما الثاني فباطل وذلك لان الاشتراك والتماثل لفظان مترادفان على اصطلاح العرف ... لفظ بما رادفه وليس في ذلك تعريف حقيقي حدا او رسما واعلم انه لما كان كل واحد من تعريفي المثل فاسدا عند المصنف عدل عنهما الى كون المثل بديهي التصور وقد يحكى انه يشترط في المثلين الاشتراك في تمام الحقيقة ولا بد من الاختلاف بالعوارض.

قال المصنف رضي الله عنه فان قيل ما ذكرتم ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة الى قوله الجواب.

قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان النقض هو وجود الدليل بدون المدلول وما ذكر ليس بنقض اصلا لان المعرف الذي ذكره هو الاعتقاد الراجح المتعلق بان مثل حكم معلوم ثابت لمعلوم آخر الى اخره فالمطلوب بيانه كون الصوم شرطا للاعتكاف وهذا غير موجود في قياس العكس وهو قوله لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف الى اخره فالمطلوب بيانه كون الصوم شرطا للاعتكاف ... في الاصل وهو الصلاة كونه شرطا له وهو يقتضي لا مثله وله موجب اخر وهو ان ... في الصوم وجوبه شرطا في الاعتكاف بالنذر وهو ثبت بالقياس عدم وجوبه بالنذر على ذلك التقدير وليس فيه معنى المثلية واما التلازم والمقدمتين والنتيجة فعدم وجود معرفه فيهما ظاهر بل توجيه ما ذكره وهو ان نقول ما ذكرت من المعرف يشترط صحة الاطراد والانعكاس واتفاقا وما ذكرت فليس بمنعكس لان الانعكاس هو ان يلزم من عدمه عدمه اي يلزم من عدم المعرف عدم المعرف وما ذكر سوف نعدم في الصور الثلاث مع ان كل واحد منها قياس هذا توجيه ما ذكره اما قوله فان قلت لا نسمي هاتين الصورتين قياسا فالمراد بهاتين الصورتين التلازم والمقدمتين والنتيجة وهو منع عدم المعرف وهو منع صحيح لان ما ذكره من المعرف معدوم في هاتين الصورتين ولا نسمي قياسا بهذا التفسير ولا بهذا الاصطلاح بل نسمي قياسا باصطلاح اخر والقياس لفظ مشترك بين مفهومين احدهما القياس المنطقي وثانيهما قياس الفقهاء الذي نحن بصدد تعريفه وهو المسمى بالتمثيل باصطلاح قوم ومفهومهما مختلف الحقيقة فان مفهومه على جميع التقادير لا بد وان يعتبر فيه الاشتراك في علة الحكم وهذا لا يتحقق في القياس المنطقي اصلا فلا يتجه اشكالا على التعريف المذكور للقياس اصلا وكذا التلازم والتلازم مندرج تحت المقدمتين والنتيجة فلا حاجة الى افراده بالذكر ولم يذكر القياس المركب من المنفصلات وهو احد قسمي الاستثنائي مندرج تحت المقدمتين والنتيجة فلا حاجة الى ذكر التلازم لاندراجه تحت المقدمتين والنتيجة وان كان المقصود التفصيل فلا بد من التعرض للمركب من المنفصلات واما قياس العكس فما ذكره انه يشكل نظم التلازم واثبات لا حد مقدميه بالقياس فهو صحيح وفيه بحث وذلك ان نقول ان كل ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر فنقيسه على الصيام فلو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف لا يصير شرطا له بالنذر لاندراجه تحت تلك القضية الكلية فلا نسلم لا نسلم منع الاندراج لان موضوع تلك القضية ما لا يكون شرطا للشيء في نفس الامر والصوم ليس شرطا للاعتكاف ح

ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم والمقدمتين والنتيجة

فلا يندرج وان قيل بعض ما لا يكون شرطا للشيء لا يكون شرطا له بالنذر فعدم الاندراج ممنوع وان اعتبر مفهوم النذر الاعم من كونه مجمعا فهو بعيد والمنع مندفع واما التوجيه الذي ذكره فهو ممنوع بما ذكرنا جوابا عن سؤال مورد وبيان اللازم المشهور الفقهي يسهل فانا لو لم يجب الزكوة على الصبي لما وجبت على البالغ بالقياس على عدم الوجوب عند الحج واللازم منتف فيرد اشكالا على تعريف المصنف فان ما ذكر يدل على المثبت بالقياس كما هو ثابت في نفس الامر واحد الائمة وان الاصل المقيس عليه يكون ثابتا في نفس الامر وليس الامر فيما ذكرنا من التلازم كذلك وهذا الايراد على التعريف الذي ذكرناه ويرد على غيره مما عرفنا واعلم ان حقيقة التلازم واقسامه واحكامه ذكرنا جميع ذلك في كتاب القواعد في علمي المنطق والخلاف فيطلب منه واما قوله فاذا اردنا اعتباره فنقول هذه الصورة مثل العكس فهو مولف الى آخره ففيه نظر وذلك لان هذا القياس هو الصورة المطلقة الصحيحة الواقعة في المواد وذلك لا يندرج تحته ما يسمى الفقهاء قياسا بل يحتاج ذلك الى صورة صحيحة من الصور الناتجة المنطقية فنقول قولهم تجب الزكوة على الصبي قياسا على البالغ لا بد من رد الحجة الى قياس منطقي صحيح فنقول يمكن رده الى قياس استثنائي مركب من متصلين لقولنا لما وجبت الزكوة على البالغ كان المشترك بينهما علة لمكان المناسبة وكلما كان المشترك بينهما علة فالزكوة واجبة على الصبي ويمكن رده الى قياس استثنائي وذلك بان نقول كلما كانت الزكوة واجبة على البالغ كان المشترك علة واللازم منتف وذلك لان المشترك بينهما لو كان علة لوجبت على الصبي عملا بالعلة واللازم منتف وهذا قياس استثنائي وسنذكر في اخر الكتاب كما يسر الله الفطن في امثال هذه المواضع ومتى القى عدم المعطية لصور الادلة وموادها ☉

خاتمة اعلم انه احتج المصنف ان تصور المثل بديهي وذلك لانه يحدّ بعقلها دون معرفة ماهيته المماثلة فانا اذا اردنا ان نعرف ان الاجاص مثل التفاح او ليس مثلا للتفاح لا نعرفها معرفة المثل بالبديهة بل لا بد وان نعرف انهما اشتركا في حقيقة واحدة ام لا فان علم اشتراكهما في حقيقة واحدة فلا بد وان يحصل علما بالعوارض واذا كان كذلك فهما اذا دخلا نوعا واحدا فهما مثلان وان علم اختلافهما بالحقيقة كالانسان والفرس فليسا بمثلين وان لم يعلم احدهما لم نعلم التماثل والاختلاف واذا عرفت ذلك تبين انه لا يكفي في معرفة تماثل الحكمين معرفة المسئلة بالبديهة بل لا بد من معرفة ماهية التماثل ولهذا الوصل الخارجي مثل الذهب ام لا لم نعلم ذلك الا اذا علم بعد معرفة الخارجي بماهيته وكذا الذهب فاذن لا بد للقياس من معرفة الاحكام الشرعية ليعلم تماثلهما ولا يكفي في معرفتهما معرفة اندراجهما في الكلام النفسي ولا في الحكم الشرعي والاجازة قياس التحريم وبالعكس بل لا بد من اتحاد الحكم الشرعي نوعا ولا يكفي ذلك في المسئلة بل لا بد من اعتبار متعلق الحكم الشرعي وهو فعل المكلف وفعل المكلف جنس واحد فلا يكفي اعتباره والاجازة قياس ايجاب الصلاة على ايجاب الغصب من حيث وان اندرجا تحت نوع واحد من انواع الافعال او تحت صنف واحد من اصنافها وكلما كان التقارب اكثر فالقياس اشد وكلما بعد فالفرق اوضح والفروق المعنوية تنشأ من عدم اعتبار المماثلة على الوجه الواجب وسياتي لهذا الكلام مزيد بيان ان شاء الله تعالى قال صاحب المعتمد هو تحصيل بعض الحكم في غيره لاقترانهما في علة الحكم هذا ما جعله حدا للقياس وقال في موضع فقياسا مجازا لما عرفته فمعناه ان الاصل في قياس العكس في المثال المذكور الصلاة ليست شرطا للاعتكاف لانها ليست شرطا له بالنذر وهذه العلة منتفية عن الصوم فانه شرط للاعتكاف بالنذر فيكون شرطا له بدونه لانتفاء العلة هذا وتبعه صاحب الاحكام في تعريفه وفي موضع فانه لا يتناول انواع القياس العكسي وذلك لعدم اندراجه في اللازمة الباقية ان بين ان المدلول بعض المطلوب واللازم منتف والدليل على الملازمة القياس وهذه لا تعني ذلك كقولنا لو لم يجب الزكوة على الصبي لما وجبت على البالغ فيما يشتمل على الوجوب على الصبي واللازم منتف انما هو بعض المدلول وهذا النوع من التلازم خارج عن تعريفه وللملازمة انواع اخرى واللازم في الكل ثابت بالقياس والكل خارج عن تعريفه قال ابن الحاجب واجيب عن قياس العكس المورد بان المقصود انه لا يصح اسقاطه بالنذر كالصلاة وقد ثبت بدوامه على انه ليس بشرط لكونه اعتكافا وهذا الكلام على الوجه الذي

اورده ابن الحاجب لا يصلح جوابا عما اورده فان بيان كون المقصود منه بيان حكمه انما هو عدم كون الصوم شرطا له وذلك لا يدفع النقض والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية** في الاصل والفرع **الشرح**

قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى ان من حمله تأملا في تعريف القياس انه رد فرع الى اصل بعلة جامعة فاحتاج من اعتبر هذا التعريف الى تعريف الاصل والفرع حتى يكون الوقوف على معرفة معرفتهما واما الذي لم يعرف القياس بذلك فهو غني عن تعريف الاصل والفرع من هذا الوجه لكن لما اختلف الفقهاء والمتكلمون في تفسير الاصل والفرع وجب بيان ذلك لكونه متعلقا بالقياس فقال الفقهاء الاصل هو محل الحكم المجمع عليه او المنصوص عليه ويقابله الفرع فهو محل الحكم المختلف فيه والمتكلمون الاصل هو النص الدال على ثبوت الحكم ويصح ان يجعل مقابله فرعا عليه وهو ثبوت الحكم في محل النص او عليه او الحكم في محل الخلاف واما عند الامام فالاصل هو الحكم الثابت في مورد الوفاق باعتبار ما هو فرع في محل الخلاف باعتبار ويعود على العلة والعلة بالعكس واعلم انه لا تخصيص لاسم الاصل بكل ما هو من النصوص من باب الاصطلاح العادي عن مراعاة معنى الاصالة لغة فلا مناقشة في الاصطلاحات ولا يحتاج الى ذكر ذلك ولا الى علته ولا الجواب عن حجة الخصم اذ لا حجة وان كان باعتبار معنى الاصالة لغة توجه ما قاله كل صحيح ولا منافاة بين قوليهما ولا فائدة في معرفة هذا الكلام الا معرفة الاصطلاح وهو رباح للمعتفرات ولا يترتب على ذلك فرع بيه اواصليه قال صاحب الاحكام يطلق الاصل على امور احدها ما يتفرع عليه غيره والثاني ما يعرف بنفسه وان لم يتفرع عليه كقولنا في تحريم الربا في النقدين اصل وهذا منشأ الخلاف في انه هل هو الاصل في تحريم السد النص او الحكم واتفقوا على ان العلة ليست اصلا قال صاحب التنقيح قوله الاصل محل الوفاق للحكم فرع في محل الخلاف ذهاب عظيم عن مقصود البحث اذ ليس المقصود ان يعرف ما يسمى اصلا باعتبار وانما المقصود بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك بهذا الاعتبار انه محل الحكم المجمع عليه كما قاله الفقهاء وهذا ما قاله في تعريفه حمل معلوم على معلوم يعني به الاصل فلا يمكن تفسير المعلوم الثاني بالنص ولا بالعلم ولا بالحكم ولهذا ما قاله في اختصار التعريف رد فرع الى اصل هذا ما قاله صاحب التنقيح وهو منقول ولا يعول عليه فانه يمنع انه ليس المقصود ان يعرف ما يسمى اصلا وقد بينا ان الاصل على كل اصطلاح يقابله فرع مبني عليه واما قوله الاصل لا يمكن تفسيره بالنص على الحد قلنا هذا لا يلزم المصنف وانما يلزم القاضي ايضا اذا فسر الاصل بالنص واما قوله لا يمكن تفسيره بالحكم في الاصل ممنوع وذلك لان الحكم متفرع عليه اعني المطلوب اثباته على انا بينا ان هذا البحث لا يعمل الصحيح والافساد للدليل اما ان يكون من باب الاصطلاح العرفي او كل قول صحيح باعتبار ولا يناقض القول الآخر على ما بينا قال صاحب التلخيص لا يسلم انه لو لم يجد حرمة البر ووجد في غيره امكن تفريع حكم الربا عليه لان الشرع لو ورد بحرمة الربا في الحديد لا يمكن تفريع حكم الربا عليه قلنا هذا مندفع لان الكلام فيما اذا امكن ان يشار كه في علة الحكم امكن تفريع الحكم عليه واذا فسر الاصل بمحل الحكم المجمع عليه الاعم من كونه برا او غيره فهو اندفع اصل الاشكال وقال ايضا لا نسلم انه متى عرف الحكم في الاصل اما بالضرورة او بدليل العقل وفرعنا عليه الحكم بطريق قياسا لم يفتقر ذلك القياس الى النص لانه حكم بحكم الشارع وذلك عين النص وحضورها على قول المصنف فانه جعل الحكم هو الخطاب فان قيل المراد بالخطاب القديم الكلام النفساني فالمراد بالنص لفظ المسموع قلنا لعل المتكلم الجاعل اصل القياس النص اراد بالنص الخطاب القديم واسمى كلامه وهذا كلام فاسد فان احدا من المتكلمين ما اراد بالنص الكلام القديم اصلا يعرف ذلك من عرف مذهب المتكلمين والاصوليين في ذلك ثم قال فقد علم من مذهب النص ويعترف ان الحكم هو الخطاب والخطاب هو النص فكيف يختار ان الاصل هو الحكم وليس بنص هذا ما قاله وهو كلام من لم يتصور الخطاب الذي هو الحكم الشرعي ولا النص والله اعلم **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثالثة** الى آخرها **قال رحمه الله** واعلم ان في هذه المسئلة تصريحا بان الحكم الثابت بالقياس يكون مظنونا وهو اختيارنا ويناقض قوله في تقول ان الاحكام باسرها معلومة واعلم انه فسر هاهنا كون القياس حجة بوجوب العمل بمقتضاه عند حصوله بمعنى انه اذا

الحكم

المراد الحكم

وقعت حادثة سئل الاحكم منها بالقياس حصل للمجتهد ذلك الدليل فان تعين تلك الحادثة فلعل بعض القياس وان تعين
لغيره يجب عليه الفتوى بمقتضى القياس اذا استفتي في المسألة وقال في المسألة النهاية يجب عليه اعتقاد ان حكم احد
المعلومين مثل حكم الاخر **قال المصنف رحمه الله** اعلم ان الجمع بين الاصل والفرع تارة يكون بالغاء الفارق
الى اخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم ان شيئا نقله عن الغزالي يظهر بلبس اولا مما قاله المصنف ثم سنقل ما
قاله الغزالي وما فيه من المخالفة بين الكلامين اما كلام المصنف فهو يدل على ان الجمع بين الاصل والفرع اما بالغاء الفارق
وقد سماه الغزالي تنقيح المناط او باستخراج الجامع ولا بد في استخراج الجامع من بيان مقدمتين احديهما ان
الحكم في الاصل معلل بكذا وهو المسمى باستخراج المناط عند الغزالي وثانيهما ان المناط موجود في الفرع وهو المسمى
تحقيق المناط عند الغزالي فصار الحاصل ان الجمع بطريق الغاء الفارق وهو المسمى تنقيح المناط عند الغزالي والجمع باستخراج
الجامع لا بد فيه من مقدمتين ان الحكم في الاصل معلل بكذا وهو المسمى تخريج المناط عند الغزالي والثانية ان كذا موجود
في الفرع وهو المسمى تحقيق المناط عند الغزالي هذا ما دل عليه كلام المصنف في نقل الامور الثلاثة عن الغزالي وهي
تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط وكلام الغزالي في المستصفى بخلافه وذلك لانه قال تحقيق المناط هو ان يكون
الشارع علق بأمارة وعلمنا كونها مناطا للحكم اما باجماع او نص الا انا لم نعلم وجود ذلك المناط في صورة يطلب الحكم
فيها الا بنوع اجتهاد ومثاله نعلم ان الصلاة واجبة الى جهة القبلة ولكن لا ندرك جهة القبلة الا بنوع
نظر واجتهاد وكذلك نعلم ان مناط قبول قول العدل العدالة الموجبة للصدق ولكن لا نعلم وجود العدالة الموجبة
للصدق في الشخص المعين الا بنوع اجتهاد وهذا هو المسمى بتحقيق المناط وذلك لان المناط علم انه مناط وبقي
النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة فهذا يسمى تحقيق المناط وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة
والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا منه ثم واما تنقيح المناط فيعرفه اكثر منكري القياس وهو ان الشارع يضيف
الحكم الى سبب وتقترن به اوصاف لا مدخل لها في الاضافة فيجب حذفها ليتسع الحكم مثاله ايجاب الكفارة على الاعرابي الذي واقع في نهار رمضان
فانه يحذف وصف كونه اعرابيا ويوجب على التركي والهندي ويحذف كونه واقع اهله ويوجب الكفارة في وطء الزنا و
كونه واقع في ذلك الشهر المعين وهو رمضان خاصة بل يوجب في كل رمضان وهذا هو المسمى تنقيح المناط واما تخريج
المناط فهو استخراج علة الحكم المنصوص عليه كقولنا البر ربوي لكونه مطعوما والسفرجل مطعوم فيكون ربويا وهو القياس
المختلف فيه فهذا هو كلام الغزالي في المستصفى وهو مخالف لما نقله المصنف عنه وكأنه سهو منه والله اعلم ولنتكلم الآن في
تفصيل مذاهب العلماء في هذه المسألة فنقول قال الشيخ ابو بكر بن فورك الاصفهاني من الناس من قال لا يجوز التعبد بالقياس
لان التعبد بالشرعيات حصل على وجه لا يصح معه القياس ولو وقع على خلافه صح ومنهم من قال لا يجوز ذلك لان الحكم لا يتقرر
على ادنى القياس مع العدول عن ادناها فلا يعلق عبادته بالظن الذي يخطئ دون العلم ولانه يؤدي الى التضاد
في الاحكام والتناقض ومنهم من قال يجوز ان يرد ولكن ما ورد به التعبد وقال امام الحرمين القياس ينقسم
الى عقلي وسمعي فالناظرون في الاصول والمتكلمون لم يعترفوا على مذاهب بعضهم كرد القياس وقال
القائلون بهذا المذهب منكري النظر والمسألة تتعلق بفن الكلام وقال القائلون بالقياس العقلي والسمعي ومن
الناس من ذهب الى القياس العقلي وجحد القياس الشرعي وهذا مذهب النظام وطوائف من الرافضة ومعظم فرق الخوارج
ومن الناس من نفى القياس العقلي المطبوع واقر بالقياس الشرعي وهذا احمد بن حنبل والمقصود من اتباعه
وهم لا يسلكون اقتضاء الطرق العقلية الى العلم ولكن ينهون عنه وعن الاشتغال به وذهبت العلماء الحشوية واصحاب
الظاهر الى رد القياس الشرعي والعقلي واما اول المسألة القياس العقلي فانه عنوا به النظر العقلي فهو في نوعه يفضي
الى العلم اذا استجمع شرائطه فهو مأمور به شرعا والقياس الشرعي معمول به وان عنوا به الحاقا بالقياس العقلي اعتبار
شيء بشيء ومساواته في معنى في قياس غائب على شاهد فذلك باطل عندنا والذين منعوا القياس الشرعي منهم من قال الخوض
فيه بدعة ومنهم من قال ... استعمل عبارة وحروجهم وذلك ... من التنصيص على الاحكام فهو اصلح

بين الاصل والفرع تارة بالغاء الفارق

ومنهم من قال ان في اصول الشريعة ما لا يصح على السبر كايجاب الدية على العاقلة ودخل البهائم البرية سبب ارتكاب
محظورات الحج واسبوع ... او لادا الكفارة رفع الحكم بالاسلام ... وضمه الرق ... الاسابع
النص وقال الغزالي قال الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا وقيل يجب التعبد به عقلا وقيل
الاطلاع للعقل فيه احالة ولا ايجابا ولكن في مظنة الجواز ثم اختلفوا في وقوعه فمنع اهل الظاهر وغيرهم وانه
بل ما قاله الذي ذهب اليه الصحابة باجمعهم ومن بعدهم جماهير الفقهاء والمتكلمين وقوع التعبد به شرعا وقوف
المسلط لا ... الحال له عقلا الموجب له عقلا الحاصل شرعا وقال صاحب الاحكام يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات
عقلا وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وابو حنيفة ومالك واحمد واكثر الفقهاء والمتكلمين وقال النظام
وجمع من معتزلة بغداد ويحيى الاسكافي وجعفر من ضروب احالة وقوع التعبد به عقلا وقال القفال وابو الحسين
البصري العقل موجب لورود التعبد بالقياس وقال المقدسي الحنبلي في كتابه المسمى بالروضة يجوز التعبد بالقياس عقلا
وشرعا لقول احمد لا يستغني احد عن القياس وذهب اهل الظاهر والنظام الى انه لا يجوز التعبد به عقلا ولا شرعا
واليه اومى احمد فانه قال يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس وقال المصنف في المسألة النهاية والذي يذهب اليه
هو الذي ذهب اليه علماء الصحابة والتابعين ان القياس حجة قاطعة في الشرع ونحن نذكر اولا ما يفيد الظن ثم
نذكر ما يفيد القطع واعلم ان المصنف رحمه الله تمسك بقوله تعالى فاعتبروا واورد عليها اسولة من جملتها منع
العموم واجاب عنه بان ترتيب الحكم على الاسم يشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك كمسألة السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وهنا يقتضي ان يكون الامر بالاعتبار لكونه اعتبارا وهذا المعنى موجود في سائر انواع الاعتبارات وهذا
الجواب فاسد لانه اثبات الشيء بنفسه لان هذا هو عين القياس وله جواب اخر عن منع العموم وهو التمسك بالاستثناء وهو
فاسد ايضا فانه يفيد العموم البدلي وهو الاستغراقي وهو باطل في سائر المطلقات واعلم ان المصنف جعل ان القياس
دليل ظني وهو قول امام الحرمين ايضا فانه قال في البرهان الاقيسة لا تفيد الظن العلم بوجوب العمل باعيانها
والعلم لا يتعلق بها وانما يتعلق العمل عندها والعلم بوجوبها مستند الى ادلة قاطعة واما قول من يقول الظاهر الدال
على كون القياس حجة وان كان بمجرده لا يفيد الا الظن ولكن اقترن بها امور مجموعها يفيد القطع فلنا هذا مجرد
دعوى القطع في مواقع الظنون ومطالبة بالدليل على وجوب تلك الامور المعرفة بالظاهر ولا يجد الى اثباتها سبيلا
اصلا ولو افاد ما ذكره القطع لما احتاج احد عن دعوى القطع في مواقع الظنون فيقول النية شرط في الوضوء
قطعا والدليل الظواهر المجمعة بالقرآن والامور التي يدعي اقترانها بالظاهر الدال على كون القياس حجة
وهذا كلام لا يقوله محصل يعرف معنى العلم والظن او ذاق طعم العلم ونفيه الاسولة والاجوبة ظاهر
غنية عن الشرح **قال المصنف رضي الله عنه** المسلك الثاني خبر معاذ الى اخرها **قال الشارح**
رضي الله عنه اعلم ان المسلك حسن مفيد لغلبة الظن والاسولة واضحة وتمامه موقوف على صحة الحديث
وقد منع قوم صحته اجيب اذا حصل المقصود والا فلا **قال المصنف رضي الله عنه** المسلك الثالث
الى اخره **قال رضي الله عنه** ان عمر رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم
هل تفطر ام لا فقال صلى الله عليه وسلم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وجه التمسك به من وجهين
احدهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل القياس في الناس به واجابها انه استعمل القياس وذلك لانه لما سئل
عن قبلة الصائم اهي مفطرة ام لا لم يجب صلى الله عليه وسلم بجواب صريح كقوله صلى الله عليه وسلم لا او نعم وانما ذكر اصلا
مشبها بالفرع المسؤول عن حكمه وذكر الاصل على وجه دل على ان حكم ذلك الاصل كان معقولا عند السائل ووجه
الشبه بين الاصل انه ايضا سابق في الذي وحاصله ان المضمضة لم تفطر لعدم الافضاء الى الازدراد المقصود فكذلك
القبلة لانها لم تفض الى الانزال المقصود وهذا ظاهر في استعماله صلى الله عليه وسلم للقياس فيكون حجة لوجهين
احدهما وجوب التاسي به والثاني ان قاعدة القياس كانت مقررة عند عمر رضي الله عنه والا لما استقام هذا النمط الدليل

وهو المنصوص على الاصل الصالح لان يوجد حكم الفرع منه للمشابهة هذا هو توجيه هذا المسلك وهو حسن واعترض صاحب
التلخيص على هذا المسلك بان قال القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم قياس صادق المقدمات جزم الكون مقدماته
قطعية وذلك لوجوب علمه وقوة اطلاعه صلى الله عليه وسلم ولا نزاع في مثل هذا القياس فانه حجة والنزاع في الظاهر
منا وهو ظني المقدمات ولم يجب عن هذا السؤال وجوابه ان قاعدة التأسي يبطل ما ذكره فانه يحتمل في كل ما نأتي به
ما ذكره ولان ظاهره يدل على ان عمر رضي الله عنه لو تنبه لمثل هذا الشبه ابتداء لكان له القياس وهذا يدفع السؤال
واعلم ان المصنف اورد على هذا الدليل اسولة احدها ان هذا خبر واحد والمسألة علمية وثانيها انه صلى الله عليه وسلم
نبه على العلة المشتركة الدالة على الحكم المشترك لانه قياس من ذلك لكن جاز ان يكون بعض الظواهر اقتضى
منهما فلا يكون ذلك قياسا وهو السؤال الثالث والجواب عن الادلة تقدم ذكره في الكتاب وهو كون المسألة علمية وعن الثاني
انه صلى الله عليه وسلم انه لم يستعمل الا ذكر الاصل وعن الاخير ان المشابهة القياسية متبادرة الى ذهن من مارس العلوم فصلا عن
جهلا **المسلك الرابع** التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الى آخره **الشرح**
والكلام فيه كالكلام فيما تقدم من المسالك وهو ظاهر **المسلك الخامس** دعوى انعقاد اجماع الصحابة رضي
على القول بالقياس او العمل به وهذه الطريقة هي عمدة المحققين وهي طريقة تفيد الظن بكونه حجة ولم ينقل عن احد
من الصحابة رضي الله عنهم انه قال صريحا القياس دليل شرعي او هو حجة او ما يجري مجراه بل انما استند لك الاصحاب
يفيد الظن ان بعض الصحابة عمل بالقياس او قال به فان انضم اليه السكوت الباقين كان اجماعا سكوتيا وهو
دليل عند بعضهم مفيد للظن وان لم ينضم اليه كان قول بعض الصحابة او فعل بعضهم وذلك ليس بحجة على
الرأي الصحيح فهذا المسلك لا يفيد العلم بل يفيد الظن اذا اندفعت الاسولة الواردة عليها فان سلك الاكثر
الاسولة واردة واجوبتها ليست قاطعة على ما يظهر للمتأمل في النظر فاذن لا يفيد هذا المسلك الا الظن
والاسولة الواردة عليه واجوبتها ظاهره غنية عن الشرح **والمسلك السادس** عند المحقق يرجع الى
المسلك الخامس ولا فرق بينهما الا عدم بعض المقدمات ولا بد منها عند المحقق فانه حرف القول بانه سلب الباقون
ولا يوجد قوله لو قال الواحد لكل لا عن طريق لزم اجماعهم على الخطا وهو مناقشة وذلك لانه لم يلتزم الى قول بعضهم
عن طريق وذلك ليس باجماع فان قال انضم اليها مقدمة اخرى وهو سكوت الباقين قلت لا بد منها وحينئذ يحتاج
الى الاجماع السكوتي في هذه القضية وفي اخر الدليل على ما تبين واما قوله لم يتمسك احد منهم في هذه المسائل بنص
قلنا لا نسلم قوله لو كان كذلك لكان المخالف مستحقا للعقاب قلنا ممنوع واما يكون كذلك ان لو كان قاطع المتن
قاطع الدلالة سالما عن المعارض وجاز ان يكون المخالف يخالف في ظاهر الدلالة او خفيهما واذ قد تبين ورود
هذا السؤال يحتاج ان يعود الى ما ذكره في المسلك المتقدم فيعود تلك الاسولة بعينها فلا يغني في هذا الدليل زيادة
تحرير لم انه لو تم هذه المقدمة لابد من التمسك بالاجماع السكوتي فيعود الاسولة على ذلك المسلك واعلم انه
ادعى في هذا المسلك العلم الضروري باجلاف الصحابة ومنع يحتاج الى ما ذكر في المسلك المتقدم وانما تعرضنا
لهذه الاجابات لنعلم انه ليس بين المسلكين فرق كبير على المحقق واعلم انه يرد على هذا المسلك وجوه من الاعتراضات
لم نذكرها فنقول لم لا يجوز ان يكون دليلهم على مذاهبهم البراءة الاصلية وهذا لان الدليل الواحد جاز ان يدل على
حكمين مختلفين مثاله ان الشافعي رضي الله عنه يقول الاعسار بالنفقة موجب لفسخ النكاح دفعا للضرر عن الزوجة
وابو حنيفة رضي الله عنه يقول لا يجب دفعا للضرر عن الزوج والدليل واحد وهو النافي للضرر وقد دل على حكمين متنافيين
وكذلك نقول في سبب يدعي انه البراءة الاصلية يقتضي عدم ملك زيد بيت لعمرو وبقاء البراءة الاصلية يقتضي عدم
الملك لعمرو بيت لزيد مزدوجة انهما لا احد منهما ما ثبت لهما من ذلك ولكن لم لا يجوز ان يكون احتلافهم للنصوص
اما قوله بان مخالفه لو كان مستحقا للعقاب العظيم ولم يعتقد احد منهم في مخالفه ذلك قلنا لا نسلم ان مخالف النص
يستحق العقاب وذلك لان قوله صلى الله عليه وسلم الا من قياس بنص دال على ان الامام يعني ان يكون من قرشي والا

وادعوا في ذلك والمهاجرون لم يحكموا عليهم بانهم من اهل النار فكذا ههنا الثاني ان عمر رضي الله عنه لما حكم على الحامل
المعترفة بالزنا بالرجم قال علي رضي الله عنه ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فقال عمر رضي الله عنه
لولا علي لهلك عمر وذلك يدل على نسبة عمر رضي الله عنه الى الخطا في قضيته مع ان عمر لا يستحق بما ذكر نحوه
بين ذلكم ولكن لعلهم لم يقطعوا الى وجه دلالة هذه الآية على ما ذكرتم من ذلك ولكنهم لم يقطعوا على صاحب
الكرم بالعقاب من ذلك ولكن لم يوجد نسبة المخالف الى ما ذكرتم بل وجد ذلك منهم وذلك لانه روي عن
علي رضي الله عنه انه قال من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل بالجد باثاته وعن ابن عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله
زيد بن ثابت ولا يقال لم يوجد هذه التشديدات في تلك المسائل التي اختلفوا فيها فعلمنا ان اختلافهم فيها ليس لاجل
النصوص والا لصرحوا بالتخطئة فيها كما صرحوا بالتخطئة ههنا لانا نقول الحكم في هذه الطريقة لم يتمسكوا باختلافهم في
مسائل مفصلة حتى يمكن ان يقال لم يوجد فيه التخطئة اصلا بل تمسكتم بما عرف بالتواتر من اختلافهم في المسائل الشرعية
ولعل ذلك الاختلاف المعلوم لم يتحقق الا في هذه المسائل التي خطأ بعضهم بعضا فيها فاما لو تمسكتم باختلافهم في
مسائل على سبيل التفصيل فذلك هو الطريقة التي مرت وسلمتم انها لا تفيد القطع واعلم ان المصنف ادعى ان الرواية
انما تفيد القطع وليس كذلك **قال المصنف رضي الله عنه** المسلك الرابع وهو المعقول الى آخره **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم وفقك الله تعالى ان نظم هذا الدليل ان نقول العمل بالقياس يتضمن دفع الضرر
المظنون ودفع الضرر المظنون واجب فالعمل بالقياس واجب بيان الاول ان المجتهد اذا علم او ظن ان حكم
الاصل معلل بكذا وعلم او ظن ان كذا موجود في الفرع غلب على ظنه او علم ان حكم الفرع مثل حكم الاصل حينئذ
ومعه مقدمة علمية ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب والمراد بالحكم المظنون ان كان مظنونا والمعلوم ان كان
معلوما وهذه المقدمة علم صدقها من دين الانبياء عليهم السلام والاجماع ايضا دال عليها ونصوص الكتاب والسنة متعاضدة
دالة عليها قطعا فقوله لا شك في وجودها يحصل من ذلك الظن وهذا العلم ان مخالفة هذا المظنون ضرر والعمل بالقياس
دفع لهذا الضرر وحينئذ يصح ان العمل بالقياس دافع للضرر المظنون واما انه واجب فالدليل عليه ان نقول عند ظن المجتهد
لحصول العقاب اذا لم يعمل بالقياس واحتمال عدم العقاب الموهوم الواقع في مقابلة الظن فاما ان يعمل بهما وهو نقض
الجمع بين النقيضين لان معنى احدهما المنع من ترك العمل بالقياس ومعنى الاخر تجويز ترك العمل بالقياس على ما بينا او
العمل باحدهما دون الاخر لا سبيل الى العمل بديهة العقل بمعنى العمل بالراجح وهو المدعي **لا يقال** لا نسلم ان من علم
او ظن ان الحكم في الاصل معلل بكذا وظن حصول كذا في الفرع يحصل له ظن انه حكم الفرع مثل حكم الاصل وذلك لان
ما يقتضيه القياس لا بد وان يقع على خلاف مقتضى البراءة الاصلية والا كان الحكم ثابتا بالبراءة الاصلية لا بالقياس
فيتعارض القياس مع البراءة الاصلية وذلك لا يفيد الا التردد وذلك بالنظر الى كل واحد منهما ولذلك
لا بد وان يكون معارضا لشيء من العمومات والسنة متوافرة وذلك يفيد التردد هذا كلام صاحب التلخيص واعترض
واعترض بعضهم على الدليل المذكور بان قال سلمنا انه يفيد الظن لكن لم قلتم ان ظن الضرر يقتضي مطلقا وذلك
لان شهادة الواحد والنساء مردودة في باب الاموال مع افادة الظن ولا يعتبر ذلك فيمنع المقدمة بمجردهم لا يفيد
واما قوله الجمع بين النقيضين ورفعهما محال وترجيح المرجوح على الراجح محال ببديهة العقل فلانه لان التوقف
حاصل من ارتفاع النقيضين ومن عدم الحكم بالنقيضين فيحتمل الواقع منها او يمسك فيه ولذلك الحكم فيه صح فانا لا نعلم
بالراجح ولا بالمرجوح لانا نقضي بارتفاع الراجح والمرجوح لانا نقول المنع المذكور مكابرة فان عند حصول الظن
المذكور لا بد من حصول الظن الثابت قطعا اذا سلم عن المعارض واما اذا عارضه دليل آخر فليس كلامنا فيه
وسيأتي في باب التراجيح وعين الكلام في ذلك واما ما ذكر بعضهم فلا اتجاه له على المقدمة الاولى لانا لا ندعي
في هذا المقام جواز العمل بالظن او وجوبه وانما يدعيه في المقام الثاني واما قوله فان المنع من ارتفاع النقيضين
ومن عدم الحكم بالنقيضين فجوابه مما بيناه في شرح كلام المصنف وبيان تحريره واذا تم الكلام على ذلك الوجه من انواع

ما ذكر **سؤال** الحمل اعلم انه قد تبين ان نظم الدليل كذا العمل بالقياس دافع للضرر المظنون واجب فالعمل
بالقياس جائز و مشحود لكنا ان العمل بالقياس واجب بيان طريقان احدهما ان يدعى الوجوب كما ادعاه صاحب الحاصل
الثاني ان يقول الوجوب ملزوم الى الجواز واعلم ان تقرير الاسوله في المتن ظاهره عنه عن الشرح فلسطرى المعارض
المذكور في حكم المسئله هو موضح ما يعين ايضاحه ولا يشتغل بايضاح الواضح فنقول اما الوجه عن ذلك وكثرت الموانع
والله المستعان والاعتراضات واضح فلسطر في اجوبتها جهدنا المهم فنقول قوله ليس كل ما وجدوه مما نعلم يمنع عمل
المقتضى كان عدمه جزا من المقتضى فان الذي يمنع العمل من زوال الاتصر عدمه جزا من المقتضى للزوال لاستحالة كون
العدم جزا من علة الوجود منه نظر واعلم ان المصنف منع المقدمه القائله ان كل ما كان وجوده مما نعا من عمل المقتضى
كان عدمه جزا من المقتضى مستندا الى ما ذكر من السند وجوابه ان يقول ان اريد بالمقتضى السبب التام فلابد من عدم
المانع من وجود السبب وذلك لاستحالة وجود المسبب مع وجود المانع من وجوده وان اريد بالسبب ما له اقتضاء في
الجمله وان لم يكن تاما فمنع وجوب العمل او جوازه مما ذكر من الدليل فانه لم يعتبر في الدليل او السبب او المقتضي
تام منها فلا يلزم ترتب الحكم عليه واما ما ذكر من ان المانع من زوال العمل ليس عدمه جزا من المقتضي قلنا فذلك لا يقتضي
ان عدم المانع جزء من السبب التام قلنا المنع الان لما ذكرت فمنع ذلك بل عدم المانع جزء من المقتضي التام اما قوله
لاستحالة كون العدم جزا من علة الوجود قلنا كونه جزءا من العلة التامة وهذا لان وجود احد الضدين
محل بعينه مشروط بعدم الضد الاخر في ذلك المحل فالمقتضى لاحد الضدين انما يترتب عليه مقتضاه عند عدم الضد الاخر
في ذلك ولذلك وجود الصحة بعد المقتضى لها انما يحصل اذا لم يكن في المحل ولذلك الجسم المعين بالنسبة الى الحيز
المعين وان اصل العدم لا يصلح ان يكون علة او جزء علة او شرط علة لان العليه امر وجودي والاتصاف بالامر
العدمي امر وجودي محال قلنا قد بينا فساد هذا الكلام في اوايل الكتاب فلا نعيده اما قوله الدلاله لم دلت
على وجوب العمل بهذا الظن صار كان الله تعالى قال مهما ظننت ان هذه الصوره تشبه تلك الصوره في علة الحكم فاعلم
قطعا انك مكلف بهذا الحكم فذلك الحكم حينئذ يكون معلوما لا مظنونا قلنا انه قد سبق بيانه في اوايل الكتاب
والذي يقال ههنا ان قوله تعالى لو وجد هكذا على الوجه الذي ذكره المصنف يلزم منه ان المجتهد اذا غلب على ظنه
مساواة صوره لصوره في علة الحكم يصير عالما بوجوب العمل بما غلب على ظنه وذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان الحكم
المظنون لم يصر معلوما بل صار وجوب العمل بالحكم المظنون معلوما وذلك لا يصير جوابا عن التمسك بقوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون واما قوله اعني على انه السواده بعد نقل عن بعض المالكيه مع الحكم والصحيح جواب
المصنف وهو الفرق المذكور في المتن واما شبهة النظام فالجواب ما ذكره المصنف في المتن وهو الصحيح وان
تكلف الجواب المفصل عن كل واحد واحد من تلك المسائل مفصلا بعسر واحوال كل مسئله من تلك المسائل على
قواعد القياس فلنذكر لتعلم ما فيه من الطول والحشو فقول النظام ان مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والتفريق
بين المتماثلات وتقرير ان التماثل الاشتراك في الحقيقة الواحدة والاختلاف عدم الاشتراك فالمثلان هما المشتركان
في الحقيقة والمختلفان لا بد من اختلافهما بالعوارض كزيد وعمرو وسواد الغار وسواد الابنوس والمختلفان كالسواد والبياض
والانسان والفرس وليس مراده بالتماثل هذا بل مراده بالتماثل ههنا الاشتراك في وصف يظن علة واذا عرف
ذلك فلنشرع في الصور التي ذكرها وتبين ما هي من جنس المختلفات وما هي من جنس المتماثلات فاعلم ان الازمنة والامكنة
من جنس المتماثلات وليس الامر كذلك على ما بينا من تفسير التماثل والاختلاف وعلى ارادة بالتماثل في هذا المواضع التماثل
في كونهما من الفضلات واما ارسال السبع فالمراد به انما اباح الاصطياد بالكلب المعلم وارسال الهل الصبي الضعيف
والمنع من ارسال … وهذا من باب الفرق بين المتماثلات … واما قصر الصلاة
الرباعية وعدم قصر الثنائية فمن باب الفرق بين المتماثلات واما ايجاب قضاء الصوم دون الصلاة فمن باب الفرق بين المتماثلات
وعلة … فمن باب الفرق بين المتماثلات والتماثل

هو الاشتراك فيما يحصل التحصن ولذلك جميع ما ذكر الى اخره وهو فرق بين المتماثلات الاتحاده واحده وهي صوره الوضوء
والتيمم فانه من باب الجمع بين المختلفات وحاصل الكل ان القياس لو كان حجة في شرعنا لزم اشتراك هذه الصور في
الاحكام لوجود القياس الدال على ذلك واللازم باطل فالقياس ليس بحجة في شرعنا واعلم ان الفقهاء من تصدى للجواب
المفصل عن هذا الكلام وهو رد جميع هذه الاحكام الى مقتضى القياس فلنذكر ما ظن انه جواب يحصل احسن عن الوضوء
والتيمم انه انما شرع التيمم لضبط العادة وهي ان لا يدخل في الصلاة وهي ان لا يدخل في الصلاة دون فعل يتقدمها
حتى يسهل عليه فعل الوضوء عند وجدان الماء وهذا لا ينافيه القياس بل يقتضيه وهذا لا يدفع ما اورده النظام
لانه نورده هكذا او يقول ان الشارع يشترك بين الوضوء والتيمم في جواز الدخول في الصلاة عقيب فعل كل واحد منهما
… كان في هذا الحكم واختلفا في علة الحكم وذلك لان الاتحاد الدخول في الصلاة مع الوضوء انما كانت للدخول
… مثل التيمم فافترقا ومقتضى ما على القياس عدم الاشتراك عند الاختلاف في علة الحكم والاشتراك في الحكم
عند الاشتراك في علة الحكم فما ذكر ليس بجواب احسن عن فصل الرجيع والمني بان المني يخرج من جميع البدن دون الرجيع
… المتصعب بعروقه وليس لمن يطلب … الا التمسك بقوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب ولا يدل الا انه على
انه يخرج من جميع البدن واما ارسال الكلب المعلم او الفهد المعلم على ما يحل اصطياده فهو من القياس فان الشرع انما
اباح هذا لانه يحصل بهذا المقصود من الاصطياد المباح النافع للعباد واما ارسال السبع الى سبع مثله فلا يحصل هذا
المقصود فبطل الالحاق لقيام الفرق وذلك مقتضى القياس على ما مر واما قصر الصلاة الرباعية دون الثلاثيه فجوابه
ظاهر لان عدد الاربع كثير وعدد الاثنين قليل فاما جواز القصر في السفر فحصل للحكم المانع من مصالح السفر لمكان
المناسبه وهذا ايضا مقتضى القياس وهو الاشتراك في الحكم عند الاشتراك في العلة ولو وجب القصر في الثنائية
لافضى ذلك الى ترك الصلاة بالكلية فانها ترجع الى ركعة ويفضي ذلك الى ترك الصلاة بالكلية في السفر وفي ذلك من
المفسده ما لا يخفى وتخصيص الحره الشوهاء دون الجاريه الحسناء وذلك لقيام الفرق وهو ما … على
الحسن دون عن الحسن وبيانه ان المقصود الكلي من الاماء الخدمه والماليه ونكاح امه الغير لا يباح الا بشرط
… في كسب العقد ونقص الى ارقاق الولد ولا يليق بارباب المروات … كالنعم ليس كوطء الحرة
… كانت شوهاء نظر الى الحسن … وهو مقتضى القياس وعموم النظر الى الحره الشوهاء دون الجارية
… اعتبار الحسن الجوار وكونهن من الحسن المطلوب … بالنكاح واظهار … دون الاماء واما الفرق بين
السارق والغاصب فظاهر جدا وهو ان السرقة انما تقع مع خفية في مظان غفلات ارباب الاموال بخلاف الغصب فيقع
… الا استسرار انشت الحاجة الى زياده الزجر عن السرقه دون الغصب فانه يمكن صاحب المال عن ماله بالدفع والمنع
… وذكر الشاهدين في الزنا طلبا للستر القبيح وكفى في الزجر عنه عند ظهور الجرح والجلد والتغريب و
… الاموال والانفس يدعو الحاجة الى صونهما ولا عار في اخذ الاموال واهلاك النفس وحد قاذف الحر الفاجر
… الحصن والفرق بين عده الطلاق وعده الوفاة ان صاحب … ليس … يحتاط في امر
بخلاف الزوج المطلق وهذا ايضا ظاهر فان العله قد يغلب عليها التعبد وان كان اصلها معقولا … علة
الاتمه … ان اسر الحره … لكونها اشرف فاحتيط للشريفة اكثر من الوضيع … الضابط
في دفع ما ذكره النظام ان ما ظهر اجراؤه على قاعدة القياس كما سبق من الفروق فالقاعدة … ما لم يظهر فيه ملحق
بما ذكره المصنف وهو اما … القياس … بعمل معناه واما المعارضة فهي واضحة واجوبتها في المتن حسنة
واضحة **تنبيه** اعلم ان الاراء الاصلية قطعية بمعنى يجوز اصل الشيء وجودا او عدما وليس القطع في الاستمرار
اصلا بل الظن الضعيف فاذن هي ظنيه بهذا التفسير وهذا العدم عليه خبر الواحد والقياس وساير العمومات
تنبيه ثان الاراء الاصلية الموافقة للقياس لا يفيد شيئا على خلاف القياس حقيقة ولكن يتعاضد الادلة
فلا يفيد زيادة غلبة الظن بمقتضى القياس **تنبيه ثالث** اعلم ان قول العامل اعني على … السواده لا يوجب زيادة

العتق الى من شاركه ومنعوا من بعض المالكية منع الحكم في هذه المسألة اعلم ان ابن حزم من المنكرين وذكر في المنع من العمل بالقياس امورا لا نوثر معرفتها فلنذكر منها ما لا بد منه ونترك الوكيك المستغنى عن معرفته الاول انه قال لم يصح عن احد من الصحابة القول بالقياس لان الرسالة المنسوبة الى عمر رضي الله عنه وفيها قس الامور واعرف الاشباه واعمد الى اولاها واشبهها الى الله تعالى فانفرد به وهي لم يصح عنه لانها انما جاءت من طريق عبد الملك ابن الوليد بن معدان عن ابيه وكلاهما متروك الحديث ومن طريق عبد الله بن اخي سعد وهو مجهول ثم ان فيها ما يحيل نسبه الى عمر رضي الله عنه وهو قوله فاعمد الى احبها الى الله ومن يعرف الاحب الا الاحب الى الله تعالى وما رووه عن علي وزيد بن ثابت في اختلافهم في ميراث الجد والاخوة فلا يصح لان راويه عيسى بن ابي اسباط عن الشعبي وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم وهو ساقط واعلم ان ابن حزم صاحب هذه المقالة مشهور بالحفظ وان لم يكن مشهورا بالعربية بطرق تصحيح هذه الروايات التمسك بها في القياس الرجوع الى ائمة الحديث وكتبهم والله اعلم

قال المصنف رحمه الله قال النظام على علة بعد الامر بالقياس الى آخرها الشرح قال رحمه الله اعلم وفقك الله تعالى ان العلماء اختلفوا في التنصيص على علة الحكم هل يكفي في التعبد بالقياس ام لا بد مع ذلك من دلالة على التعبد بالقياس قال ابو الحسين البصري اختلف الناس في ان النص على علة الحكم هل هو تعبد بالقياس ام لا بد من تعبد آخر فقال الجعفران وبعض اهل الظاهر ليس النص على العلة تعبدا بالقياس بها وقال ابو اسحق النظام وهو ظاهر مذاهب الفقهاء وبعض اهل الظاهر انه يكفي واوجب ابو هاشم القياس بها ولم يذكر ورود التعبد بالقياس وقال عبد الله المالكي في الملخص اختلف في النص معروفا بعلته هل يجب اجراؤه في موارد تلك العلة باسرها وان لم يرد التعبد بالقياس لانه كالنطق العام بسبب العلة ام لا يجب بل لا بد من ورود التعبد بالقياس وعلى الاول كثير من نفاة القياس ومنهم النظام وبعض الشافعية وبعض الظاهرية والجمهور على خلافهم وقال صاحب الاحكام قال النظام واحمد بن حنبل والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي يكفي نص الشارع على علة الحكم في تعدية الحكم بها الى محل الحكم المنصوص عليه دون ورود التعبد بالقياس وقال ابو اسحق الاسفرايني واكثر الشافعية وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وبعض اهل الظاهر انه لا يكفي وقال صاحب التنقيح قال النظام التنصيص على علة الحكم يكون امرا باللفظ العام في وجوب تعميم الحكم ولا فرق بين ان يقول حرمت الخمر لشدتها وبين ان يقول حرمت كل مشتد لانه يفيد مع انكار القياس وانما اتكل صحته فلنشتغل بقول المصنف رضي الله عنه اعلم ان هذه المسألة بنيها وبين خصومها لاعتبارها بمعقول صورة المسألة على ما صورها المصنف ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا والمدعى ان هذا القدر المنصوص عليه وحده لا يوجب ان الحكم في النبيذ مثل الحكم في الخمر للاشتراك في الاسكار وانه لا بد وان يضاف الى هذا ورود التعبد بالعمل بالقياس قال المصنف لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون العلة هو الاسكار وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامرين لم يجز القياس الا بعد امر مستانف بالقياس اعلم ان في هذا الكلام اشكالا وبيانه ان المدعى ان التنصيص على العلة لا يكفي في ان يقول الاسكار في النبيذ موجود فحكم بحرمته بمجرد هذا بل لا بد ان يضم الى هذا ورود التعبد ثم ان المصنف دل على هذا بقوله قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون علة التحريم الاسكار الحاصل من الخمر فلا بد من ورود التعبد بالقياس فنقول له اما ان يحتمل كلام الشارع ما ذكرتم ام لا فان لم يحتمله بطل تقديره من حيث ما يفيد للحكم جزما وان احتمل لم يكن الامر بالقياس دافعا لهذا الاحتمال قطعا واذا اندفع هذا الاحتمال وهو قائم بحاله فلا ينفع ورود التعبد بالقياس فبطل قوله لم يجز القياس الا بعد امر مستانف بالقياس واعلم ان جواب هذا الاشكال بتقرير صورة الدليل على ما سنذكره بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاعتراض على مقدمة الدليل بجميعه راجع الى منع اعتبار الاسكار الخاص وهو الحاصل من الخمر وبيانه انه لا يسلم امكان اعتباره والا لاعتبر في العقليات واللازم باطل بل امكان اعتباره في الجملة ولكن العرف اسقاط اعتباره

تنبيه لا يلزم قول الولد لوالده لا تاكل هذه الحشيشة فانها سم واذا ثبت ذلك عرفنا منه شرعا للحديث المشهور في عدم اسقاط العرف ذلك ولكن الاغلب على الظن سقوطه وذلك لان علة الحكم يجب ان تكون منشا للمفسدة والمفسدة انما نشات من نفس الاسكار لا من اسكار الخمر واذا غلب على الظن اسقاطه وجب ثبوت مثل حكمه في النبيذ دفعا للضرر المظنون ونقد الاسولة ظاهرة والجواب اما الاول فقد اجاب المصنف عنه بانك ان عنيت بالحركة ما يقتضي التحرك فهذا المعنى ممنوع فرضه بدون المتحركية فلا يتجه ايراده على ما ذكرنا لان ... انه يقتضي المتحركية انه كاسب ولا يكون لخصوص المحل اثر وان عنيت به شيئا آخر فالحكم وحده ان يكون خصوص المحل باسره كما هو في الاسكار عندنا واما قوله على العالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هذا ان الامر الى اخره فنقول ان نقول اما ان لا يكون الغالب على الظن ما ذكرتم فيسقط السوال بالكلية او يكون ولكن اما يعمل الفرع بالاصل اذا غلب على ظننا كونه في معناه ثم الدليل دل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وحب علينا ان نحكم على الفرع بمثل حكم الاصل وهذا هو الدليل الدال على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم في الاصل يدل على علية الوصف في الاصل وقد وجد الوصف في الفرع فلا بد من مقدمة اخرى وهي انه متى كان كذلك وجب ان نحكم ان حكم الفرع مثل حكم الاصل فلا يلزم هذا الا انضم الى تلك المقدمات الدليل الدال على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون وهو الدليل الدال على كون القياس حجة ونصير بسبب المقدمات هذه الاسكار علة حرمة الخمر وتكلم بانه بالنص وهو موجود في النبيذ فيغلب على الظن ان حكم النبيذ في الحرمة مثل حكم الخمر وجود الاسكار في النبيذ بناء على الغاء خصوص المحل فيلزم وجود غلبة الظن ان حكم النبيذ في الحرمة مثل حكم الخمر واذا غلب على الظن ذلك كان ذلك حكم الله بمعنى انه يجب العمل بالظن احترازا عن الضرر المظنون فاذن التنصيص على علة الحكم في الاصل بمجرده لا يفيد الامر بالقياس وبهذا التقرير تظهر صحة المدعى ولما ان يقول احتمال اعتبار خصوص المحل قائم قطعا نظرا الى اللفظ لعدم الاستحالة فاما ان يكون هذا الاحتمال مانعا من التعدية او لا يكون فان كان مانعا فظاهر وان لم يكن مانعا فلا بد من المقدمة الدالة على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون واذا قرر الدليل على هذا الوجه اندفع ما اوردناه من الاشكال تنبيه اعلم ان اعتبار خصوص المحل لا بد من بيان الفائدة في جميع انواع العلل المتقدمة اما اذا صرح الشارع بما نعلم منه ان الاسكار علة الحرمة حيث يحصل واذا صح ذلك كذلك صار الاسكار علة للحرمة بتحريم كل مسكر ولا يكون هناك قياس اصلا وذلك لان العلم بحكم الاصل لا بد وان يتقدم على العلم بالحكم بالفرع في الحكم الثابت بطريق القياس وهذا يستحيل في هذا القسم فلا يكون جعل الحكم في بعض الصور ونفي البعض الاخر فرعا اولى من العكس قطعا وبما ذكرنا يندفع توهم بعضهم ان التعبد يتفرع على الخمر والعرض المذكور يدفعه قال صاحب التلخيص يجب الحاق غير المنصوص على عليته المنصوص على عليته اذا لم يكن فرق سوى خصوص المحل اذ لو اعتبر خصوص المحل لوجب ان يقال الانسان في ان كل ما دخل ثم اذ لم يشاهد كل باذ وما ذكر ع وسيل المنع ما يدعو واما كل ما دخاره ملبس من هذا القبيل والعجب من سلبه ليقنع منه مثل هذا الكلام

قال المصنف رحمه الله المسألة الثالثة الى آخرها قال رحمه الله هذه المسألة عنه عن الشرح الا انا نذكر ما نريد به ايضاحا فنقول حاصل الدليل المذكور التمسك بالتابي بالعقل واما قوله وايضا لو قال الملك للجلاد الى آخره فتقريره انه لو قال للجلاد لا تعط فلانا الافا ولا يصفعه واضرب رقبته لا يعد كلاما متناقضا ولو صح ما ذكروه من النقل العرفي لعد متناقضا واما ما احتج به الخصم فجميعه يعود الى القياس وهو ان تلك الالفاظ موجبة والتعبير والتعظيم واما العلم بنقلها ابتداء الى المعنى المنقول اليه الى الفهم عند سماع تلك الالفاظ وذلك بالدوران اما وجودا معنى هذه الالفاظ واما عدما فظاهر والدوران يدل على علية المدار للدائر فيلزم كون الشارع المذكور علة للعلم بنقل تلك الالفاظ الى تلك المعاني وهذا المعنى موجود في مسالتنا فيلزم العلم بالنقل وجوابه منع الحكم في الاصول سوى صورة واحدة بل الحكم في الاصل فيها وقال الجواب اعتبارها

هو للضرورة وهي صورة النقض والنظير للضرورة ولا ضرورة وبعض حمل كلامه على ان تلك الصورة حصل
العمل فيها اجماعا على خلاف الاصل فلا يجوز من يخالفه الدليل في صورة بضرورة الوقوع فيما بعد
بحمل النزاع من غير ضرورة **قال المصنف رضي الله عنه** ثبوت الحكم في الاصل اما ان يكون
معلوما او لا اقوى من الفرع وذلك لان حكم الله عندنا يكون الى آخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان المسئلة
واضحة وفيها اشكالات الاول ان حكم الاصل لا يمكن ان يكون اقوى من الفرع وذلك لان حكم الله عندنا هو
الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وذلك لا يمكن ان يكون اقوى ولا اضعف بالضرورة
فالقسم المبني على قوة حكم الاصل باطل الثاني ان اليقينيات قد يكون بعضها اجلى واقوى كالبديهيات بالنسبة
الى النظريات بل اصناف البديهيات ان حكم بتصور طرفي القضية بديهيا ولا يكون البعض الآخر فالمنع مكابرة
الثالث انه جعل قياس غير المنصوص على حكم في هذه المسئلة ظنيا وفي المسئلة المتقدمة على هذه المسئلة علميا وهو
تناقض ظاهر الرابع ان كلامه يشعر بان قياس الفقهاء قياس مع الفرق وهو باطل وكيف يثبت الحكم الشرعي
عليه والجواب عن الاول بان كلامه على تقدير الظن ثبوت الحكم في الاصل وهي تتقوى وتضعف
الثاني بتسليم الاختلاف في الجلاء والوضوح ودعوى الضرورة في استواء الكل في افادة اليقين واما الثالث فلا
جواب له عندي واما الرابع فجوابه ان المراد من الفقهاء ليس في قوة القياس الذي هو في معنى الاصل فانه يجري فيهما
فروق وتكون ضعيفة مرة وقوية اخرى **خاتمة** ان من نظر في الادلة الدالة على كون القياس حجة نظرا
صحيحا مع الانصاف علم انها لا تفيد العلم بكون القياس حجة في الشرع نعم اذا تمسكنا افادت الظن وبيانه ان اقواها
ما يدعى فيه اجماع الصحابة رضي الله عنهم وقد قال ابن حزم ما سبق نقله عنه ثم ان صح هذا الاجماع كان اجماعا سكوتيا
ولا يفيد الا الظن وكيف يتمسك به من يقول انه ليس بحجة وهو قول بعض الاصحاب وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما
كان رجلا مهيبا فهبته واما التمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا فضعيف على ما سبق بيانه وان حوى افاد الظن واما
خبر معاذ فمن الآحاد ولا يفيد الا الظن وقد يقال ان المراد بالاجتهاد القياس الا ظنا ضعيفا واما ان عمر رضي الله عنه
ملفق فيه تصريح بالقياس الشرعي الذي هو رد فرع الى اصل بجامع مشروط بشرائط معتبرة في الاصل والفرع
والجامع على ما حصره الاصوليون ثم قال قول الصحابي كفعله وفعله ليس بحجة وكذلك قوله وقد يكون الصحابي
شاهد من النبي صلى الله عليه وسلم اعلام بتفاصيل الشريعة فاذا قاس كان ذلك القياس صحيحا دون غيره
ثم قال حذف الخصوص عن دليل وقولهم لو اعتبرناه لما كان القياس حجة وقد تعبدنا بمثل الحكم فلا بد من قاطع يفيد
كون القياس حجة وان ذلك القاطع والكلام فيه واما حديث وجوب دفع الضرر المظنون فلا يفيد الا وجوب العمل
بالمظنون وهو متفق عليه كونه لا يجوز العمل بلا دليل على وجوب العمل وقد بينا ضعف الجواب عن هذا واذا كان
الدليل على كون القياس حجة ما افاد الا الظن فلا يتصور ان يحصل العلم بالمسائل المتفرعة على كون القياس حجة نعم وجوب
العمل به وقد يكون مقطوعا به ووجوب العمل بالمظنون غير الحكم المظنون والله اعلم بالصواب **قال المصنف**
رضي الله عنه القسم الثاني في الطرق الدالة على كون المعنى علة الى آخرها **الشرح قال رضي الله عنه**
اعلم وفقك الله تعالى ان القياس انما يتم باصل وفرع وعلة مشتركة بين الاصل والفرع وتسمى بالجامع واختلف العلماء
في تفسير العلة فالذي اختاره المصنف تفسيرها بالمعرف واختار الامام حجة الاسلام تفسيرها بالموجب بمعنى ان الشرع
جعله موجبا احترازا عن مذهب المعتزلة ان العلة موجبة لذاتها اي لا يتوقف على جعل جاعل على ما عدتهم في الحسن والقبح
العقليين وقد تخليصا عند الانفصال عن اعتراض المصنف واما الفقهاء فهم يقولون ان الحكم الفلاني ثبت لكذا وللمصلحة
كذا وذلك يشير الى ان الائمة لا يابون ان مذهبهم تؤول الى القول بالداعي والباعث وذلك لازم لا يختلف
له عنه وانا لم نعثر في جوابه صريحا واختار بالمعرف التفسير بالداعي والباعث والتصريح بالغرض واختار المصنف بتفسير
بالموجب عادة في الرسالة ونعني بالموجب الذي ذهب اليه الامام حجة الاسلام فان العلة لها تفاسير خمسة الاول المعرف

حكم الاصل لا يجب ان يكون اقوى من الفرع

في كون المعنى علة

الثاني الموجب على اختيار الغزالي الثالث الباعث وهو الداعي بعينه على اختيار المعتزلة الرابع المؤثر وهو اختيار الغزالي ايضا
ويعبرون عنه تارة بالموجب واخرى بالمؤثر والمعنى واحد وصاحب الاحكام اختار ان العلة بمعنى الباعث
بمعنى انه لا بد وان يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة ان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وتبعه ابن الحاجب
الخامس الموجب عادة وسنلخصها تخليصا تاما بعد ايراد اسولة الامام المصنف والجواب عنها والله اعلم
قال الثاني اما العلة اما المؤثر وهو الموجب لوجود الحكم الشرعي او يقول هو الذي يؤثر في وجوده ويعبر
عنه تارة بالمؤثر ومرة بالموجب وما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون مصرفا له او معرفا والثلاثة باطلة
والرابع لا بد من افادة تصوره اما الاول وهو الموجب وهو المؤثر فهو باطل لوجوه الاول ان حكم الله تعالى عند اهل
السنة هو خطابه القديم على ما بين في اول الكتاب وهو الكلام القديم القائم بذاته ويستحيل تعليله بشيء لاستحالة تأثير
شيء من الاشياء في القديم وتعليله بعلة حادثة بمعنى التأثير ادخل في الاستحالة وينبغي ان يعلم ان التأثير اعطاء الوجود
واعطاء الوجود للقديم محال واما مذهب المعتزلة وهو ان الاحكام امور عائدة لافعال المكلفين معلله بوقوعها على
جهات مخصوصة فقد ابطلناه ومعنى هذا الكلام قد سبق بيانه في اول الكتاب وهو ان احكام الله تعالى عند المعتزلة
تابعة لافعال الصفات للافعال من الحسن او القبح ولهذا قبل الشرع وبعد وروده وليس عندهم الكلام النفساني
وبعد ورود الشرع سمع الاوامر والنواهي تلك الصفات الواقعة عليها تلك فتعرض للاوامر والنواهي الجارية
عندهم نسبته الى تلك الافعال وتلك الاوامر والنواهي بسببها معلله بتلك الصفات المخصوصة الواقعة عليها تلك
الافعال وعلى هذا يحمل كلام المصنف وقوله الاحكام عندهم امور عائدة لتلك الافعال العبرة من الحقيقي لا يتصور
في الاحكام الشرعية وذلك لاستحالة قيام الاوامر والنواهي بتلك الافعال نعم تقوم بتلك الافعال صفات تقتضي
الحسن والقبح على رايهم واستعمال لفظه هنا حسن دون الاول الثاني هو ان الواجب ما يستحق العقاب على تركه والاستحقاق
امر وجودي لانه نقيض اللااستحقاق الصادق على المعدوم والصادق على المعدوم عدم ونقيض اللااستحقاق
العدمي الاستحقاق فيكون وجوديا فيلزم ان يكون ترك الواجب علة لاستحقاق العقاب والترك امر عدمي وهو
انه لا يفعل والاستحقاق وجودي على ما مر فيلزم ان يكون الامر العدمي علة للامر الوجودي وهو محال وفي هذا
التوجيه يمكن ايراده على من يقول ان الواجب هو الذي يستحق الذم تركه او يذم تاركه وقد يعلم ان ترك الواجب لا يستحق
الا بفعل الضد وهو امر وجودي ضعيف لا يسمع لان المستلزم للاستحقاق بالذات هو ترك الواجب لا فعل
الضد ثم لا يستقيم ذلك على راي ابي هاشم وابي الحسين واتباعهما فانهم لا يقولون ان التعبد بترك المنهي عنه لا بد
من فعل الضد بل بنفس الترك الثالث هو ان العلة الشرعية لو كانت مفسرة بالمؤثر لما اجتمع على المعلول
الواحد علل مختلفة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انها لو كانت مؤثرة وكل واحد منهما تامة
لاستقلالها لافادة الحكم وحينئذ فلو اجتمعت لاستغنى المعلول عن كل واحدة بكل واحدة منها فيلزم الاستغناء
عن كل واحدة منها مع الافتقار الى كل واحدة منها وهو محال بيان الشرطية هو ان المعلول واجب الحصول عند
وجود العلة التامة وذلك لانه لو لم يكن واجب الحصول عند العلة التامة لكان اما ممكن الحصول عند حصولها او ممتنع
الحصول بالضرورة والامتناع مع حصول العلة مستحيل ضرورة والامكان ايضا مستحيل مع وجود العلة التامة
لانه لو كان يمكن الحصول مع وجودها فلا بد وان يحصل مرة معها وان لا يحصل اخرى لانه معنى الامكان ههنا فاختصاص
احدى الحالتين بالوجود دون الاخرى اما ان يكون لفقدان شرط او وجود مانع او لا والاول محال والا لما
كانت العلة التامة موجودة والثاني محال والا لزم ترجيح الممكن المتساوي الطرفين وهو محال فثبت انه لو اجتمع على
المعلول الواحد علل مستقلة لزم استغناء المعلول بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم اجتماع النقيضين
وهو محال فصح الملازمة الاولى وبيانه لو كانت علل الشرع مؤثرات لما اجتمعت العلل الشرعية على معلول
واحد واللازم منتف لانه اجتمعت [illegible] اجتماع اللمس والمس على الاستعمال [illegible] والعمل على معلول واحد

والكلام مختلف وهو الاستفاضة في المثال الاول والاباحة الفعل في المثال الثاني وانما قلنا انه معلول واحد لانه لو لم
يكن واحدا لزم اجتماع الاباحتين في محل شخص واحد واجتماع استفاضتين طهارة شخص واحد فيلزم اجتماع المثلين
وهو محال او نقول اما ان يكون اجتماع الاباحتين والاستفاضتين مستحيلا ام لا فان استحال فظاهر وان لم يكن محالا
لزم الترجيح من غير مرجح بيانه انه لابد من انتفاء احد الاستفاضتين عن الاخرى والا لكان اثنين وهو محال وليس
هذا الاستفاضة بعينه الى اللمس اولى من البول والعكس واما الوجه الرابع فظاهر وتخرج ان العلة
بمعنى المؤثر وهو المفيد للوجود لا يجوز ان يكون عدميا لاستحالة كون الموجب للوجود امرا عدميا والعلة العدمية
عدمي لكون حينئذ عدميا وهو الفعل العدوان الذي هو عبارة عن الاستحقاق العدمي ويستحيل ان يكون الامر
العدمي علة للامر الوجودي وجعل العدم شرطا للعلة باطل لانه يعود المحذور وقد سبق بيان هذا في اول الكتاب
فاما القول بانها موجبة بجعل الشارع موجبة فهو باطل وهذا التفسير ذكره بعض المتاخرين واختاره الغزالي
والمصنف اورده في اول الكتاب ورده بما ذكره ههنا وذلك لوجهين احدهما ان حكم الله تعالى وكلامه القديم
المتعلق بافعال المكلفين فان اريد بكون الزنا موجبا قول الشارع مهما رايتم المحصن زانيا فاعلموا اني اوجبت عليه
الحد فذلك هو القول بان الزنا معرف لا موجب وهو اختيارنا وان اريد به ان الشارع جعل الزنا موثرا في الحكم
القديم فهذا باطل لاستحالة تاثير الحادث في القديم سواء كان الحادث موثرا بذاته او بجعل الجاعل وثانيهما ظاهر
في المتن وقد سبق بيانهما مع وجه ثالث في اول الكتاب واما تفسير العلة بالداعي فاعلم انا اثبتنا ان معنى الداعي ايضا
فيما نعلم وهو العلم بكون فيه مصلحة او الظن به على تفسير وقد يفسر بالارادة التي تحصل عقيب العلم او الظن بكون
فيه المصلحة او الظن وهو علة لفاعلية الفاعل لانه متى حصلت الداعية الجازمة المستجمعة بشرائطها وجب الفعل المفضي
الى تلك المصلحة المظنونة او المعلومة فتلك المصلحة هي الغرض المقصود المطلوب من الفعل ورائه الاكل لتحصيل
مصلحة الشبع واللبس لدفع البرد والحر لتحصيل الذي فقد صار الداعي موجبا للفعل لانه لما صح منه الفعل وصح له
استحال ان يفعل احدهما دون الاخر الا لمرجح وذلك المرجح هو الداعي فقد ظهرت موجبية الداعي للفعل
مثاله في افعال الناس ان يقال انما اكل لتحصيل مصلحة الشبع وانما ... في افعال الله تعالى يقال انما اوجب الله الصلاة
لتعظيم المعبود وانما اوجب الصوم لكسر شهوة البطن والفرج وهذه مصالح ابتنى الشارع تلك الاحكام لاجلها
وتسمى العلة الغائية وانما يصير الفاعل فاعلا لاجل تلك الغاية المطلوبة من الفعل وتسمى تلك المصالح اغراضا
وما يقدر على الفعل عليه باشتماله على تلك المصلحة او ظنه واعلم ان الظن على الله محال فلم يبق الا العلم بلا خلاف
السر واذا عرفت ذلك فيما شرع الاعمال التي تضمنها من المصالح او دركها لانتفاء المفاسد بالنسبة الينا واضح فان
افعال البشر تابعة لمصالحهم المعلومة او المظنونة واما افعال الله تعالى فعند المعتزلة هي كذلك واما عندنا
الاشاعرة فهي تواقعة للمصالح مطابقة لها بجريان عادة الله تعالى بذلك بدليل الاستقراء وليست داعية باعثة على ايجاد
افعاله علينا تفضلا واحسانا والدليل على انه تعالى لا يفعل لغرض اصلا سواء كان المصلحة عائدة الى الله تعالى عن ذلك
او الى الناس انه من فعل فعلا لغرض كان مستكملا بذلك الغرض عند حصوله وناقص الذات عند عدمه لانه لو لم يكن
لذلك لم يكن غرضا له او نقول ان لم يكن حصول تلك المصلحة اولى له من ان لا حصوله لم يكن غرضا له وان كان اولى فقد حصل
الكمال والنقص فيه وهو محال على الله تعالى الوجه الثاني من الوجوه الدالين على بطلان تفسير العلة الشرعية بالداعي
وذلك لان البديهة شاهد بان الغرض والحكمة والمصلحة او ما يشبه من الالفاظ المؤدية لهذا المعنى ليس الا جلب منفعة
او دفع مضرة والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة عن الالم او ما يكون وسيلة اليه فاللذة مطلوبة
بالذات والوسيلة اليها بالعرض والالم مهروب عنه بالذات والوسيلة بالعرض والله تعالى قادر على تحصيل جميع المصالح
وجميع الالام ... تلك الوسائط مجردة عن المصالح فلا ... الى ... الله تعالى
ولا يتوقف ... علية لتلك المصالح على تلك الوسائط ولا يتوقف ... على تلك المصالح واذا ثبت

علي الاخر

علي الاخر استحال تعليل احدهما بالاخر واذا استحال ذلك بطل ان يكون داعية لما بينا ان الداعي علة للعلة الفاعلية
هذا هو شرح هذا الكلام وتقريره بحسب الامكان ولم يجب المصنف عن هذه واختار التفسير بالمعرف بناء على انه
دافع للاشكالات وليس الامر كذلك فانه يتوجه عليه ما لا يدفع له اصلا فلنذكر ما يتوجه عليه اولا ثم نجيب عن هذه الاشكالات
... لكن يتوجه مع فرعها اعلم ان المصنف اورد على تفسير العلة بالمعرف اشكالا قويا وهو ان الحكم في الاصل عرف
بالنص فلا تكون العلة في الاصل معرفة لحكم الاصل والا يلزم تعريف المعرف وهو باطل ثم اجاب عنه بان الحكم
... بالنص في الاصل هو فرد من نوع وهو ايجاب الزكوة في المضروب والمعرف بالعلة في الفرع فرد اخر من ذلك النوع
... الدور واعلم ان هذا الكلام دافع للدور الا انه يتجه عليه اسولة قوية وبيانه من وجوه الاول انه اختار
... العبارة انه اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم الثاني ان كون الوصف معرفا للحكم هل ثبت
... تفسير العلة بالمعرف وان الحكم في الاصل النص فليس ذلك لاشتراكهما في علة الحكم الثاني ان كون الوصف معرفا
للحكم في الفرع اما ان يعرف مع قطع النظر عن الاصل بالكلية وهو محال اذ لا دليل عليه اصلا مع قطع النظر عن الاصل
او لا مع قطع عن الاصل بل باعتبار حصول معرفة الحكم في الاصل ... لا يكون النص معرفا للحكم الاصل وهو باطل الثالث
... تفسير العلة بالمعرف فلابد وان يكون الادلة الدالة على العلية بمعنى التعريف في ذلك كالنصوص والظواهر
... الايماءات والمناسبات والسبر والتقسيم وغير ذلك وهذا متعذر او متعسر جدا فينبغي ان يتخصص عليه الوصف
بمعنى التعريف اذا اسند الكلام الى الدلالة لكون التاثير في التوضيح مشتملا وكون التصور والتصديق منتظما فيه ولعلك
باستحضاره في تلك المسائل الا انه بعد هذه المسألة واعلم ان القياس قاعدة عظيمة من قواعد الشرع يتفرع عليها احكام
كثيرة جدا وربما يتفرع عليها جل الاحكام فان النصوص والظواهر قليلة يحصل الاعتبار بها ويقتصر بها على وجه يطابق
... ويتوافق تصورهم تصديقهم ... ذلك بعون الله وحسن توفيقه فان الذين يشتغلوا في هذا الكتاب
استغلوا اما باحصاره او بايراد سؤال عليه واما الاعتنا بالتقرير ودفع الشبه والاشكالات فلا ولنشرع في
الاجوبة الانشائية اوردها المصنف على المقاصد السابقة ونجيب عنها بحسب الامكان ثم نجيب عما ... صحيحا فلعله على
وجه لا يرد عليه الاشكالات ... ولا عدم انتظام الفروع مع الاصول ... بالله تعالى
اما الوجه الاول فيما اورده على تفسير العلة بالموجب والمؤثر عندنا وذلك لانا نقول الخطاب قديم وتعلقه بفعل المكلف
حادث فلا استحالة في كون الحادث مؤثرا او موجبا للتعلق الحادث وهو مندفع ايضا عن المعتزلة لانهم يقولون الاحكام
حادثة واما الوجه الثاني فمندفع لانا نقول لا نسلم ان الاستحقاق امر وجودي وحاصل الاستحقاق وكونه عدميا
... فساده في هذا الكتاب في مواضع لا تعد واما الوجه الرابع فلا يرد علينا لانا نقول بالموثر على ذلك التفسير
ولا يقال يرد على ما اخترتموه من التفسير وهو التاثير في تعلق الخطاب لانا نقول هو مندفع لانا نمنع اتحاد الحكم بل هما
متعلقان معناه ان احدهما انتقاض عن مس والاخر عن لمس ولا نسلم انه يلزم اجتماع المثلين على جمعه واصل هذا
اختلاف العلماء في انه هل يجوز الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ... على اربعة اقوال احدها يجوز مطلقا والثاني لا يجوز مطلقا
والثالث الجواز في العلة المنصوصة دون المستنبطة والرابع عكسه والقائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع والقائلون
بعدم الوقوع يقولون عند الاجتماع ان العلة واحدة لا بعينها ومنهم من قال كل واحدة جزء علة عند الاجتماع واما
الوجه الرابع فمندفع لانا نمنع عدم جواز كون العدم شرط العلية وما ذكروه ان شرط العلة لو كان عدميا
وهو علة للعلة يلزم ان يكون العدم علة لامر وجودي وهو محال قلنا انه لا يلزم ما ذكرتم وانما يلزم ان لو كان العلة
امرا وجوديا وهو ممنوع وقد بينا فساد الدليل الذي يتمسك به المصنف في امثال هذه المواضع وهو ان اللاعلة امر عدمي
وفساده ... ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة واما ما اورده على الغزالي في اختياره كون العلة علة
موجبة بجعل الشارع لا لذاته فقد اورده في اول الكتاب واجبنا عنه وبينا فساده وبيانه ان لو كان كما سبق من ان الحكم
الشرعي هو الخطاب القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا ولكن التعلق حادث فان كان الغزالي لا يقول بالتعلق الحادث

فلا جواب له وانما هي معقول به يندفع ... ولينقل كلام الغزالي ههنا ليحصل الاطلاع على ما اختاره قال في شفاء الغليل
العلة في الاصل ما اثار الحكم بوجوده ولذلك سمي المرض علة وهو في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق ثم ذكر الفرق
بين الدلالة والعلة ان كل علة يجوز ان يسمى دلالة فانها تدل على الحكم فان المؤثر يدل على الاثر ولا يسمى كل دلالة
علة لان الدلالة قد يعبر بها عن الامارة التي لا تؤثر ولا توجب فالغيم الرطب دليل على المطر وليس علة ايضا والكوكب دليل
القبلة وليس علة فيه ثم العلة قد تطلق في الاسباب والعلة موجبة اما العقلية فبذاتها واما الشرعية فيجعل الشرع اياها
موجبة على معنى اضافة الوجوب اليها كاضافة وجوب القطع الى السرقة وان كنا نعلم انها تجب بايجاب الله تعالى ثم قال
ينبغي ان يفهم الايجاب كما ورد الشرع به وقد ورد بان السرقة توجب القطع والزنا يوجب الرجم وقال اصحابنا رضي الله عنهم
في شفاء الغليل العلل الشرعية امارات والمناسب المخيل لا يوجب الحكم لذاته ولكن يصير موجبا بايجاب الشرع [illegible]
اياه ... لان تأثير الاسباب في اقتضاء الاحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر وخروج الخارج موجبا
الوضوء وان لم يناسب هذا مختصر كلامه واعلم انه قد اتضح من هذا ان اختياره ان جميع العلل الشرعية مؤثرة
في الاحكام الشرعية ونعبر عن هذا المعنى مرة بالمؤثر ومرة بالموجب والمعنى واحد ولا يبعد ان يطرده الغزالي
اذ مذهب ... الى ان احكام الله تعالى حادثة وان صرح في شفاء الغليل في غير موضع ان هذا حكم حادث فلا بد له
من سبب حادث ولذلك هذا الحكم مرتب على هذه العلة الفلانية وكل ذلك يشعر بحدوث الحكم الشرعي على رأيه
وليس الامر كذلك فانه ذكر في حد الحكم انه خطاب الشارع اذا تعلق بفعل المكلفين وخطاب الشارع
انه كلامه وكلام الله قديم على رأي اهل السنة والغزالي مصرح بذلك في كتبه فعلم ان مذهبه ان الحكم الشرعي
قديم فلا بد من الجمع بالقول بقدم كلام الله القديم وحكم الله هو خطابه وبين قوله هذا حكم حادث فلا بد له من
سبب حادث ووجه الجمع القول بان ذات القول وتعلقه بالمكلفين حادث وبه يندفع الاشكال الذي اورده المصنف
عليه وقد ظهر ان الغزالي يقول بكون العلل الشرعية موجبة ويقول ايضا انها امارة بمعنى ان الموجب والعلة دليل
على الموجب وتسميتها بالمؤثر ودلالة المؤثر على الاثر دلالة ظاهرة واما التفسير بالداعي فيقول لا شك ان الامر
في الشاهد كما ذكره وهو ان الواحد منا انما يفعل فعلا لمصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير
ناقص بذاته واما بالنسبة الى الله تعالى فلا فانه حصول المصلحة للغير لو لم يكن اولى له من لا حصولها لما فعله فلذلك
لم جاز ان يفعله مع استواء الحصول واللاحصول للغير بالنسبة اليه ومع ذلك يفعله لكونه جوادا لذاته هو الجواد
المكين لذاته يفعله مع مساواة الطرفين بالنسبة اليه لم لا يكون انه ليس كذلك وان كان من يفعل فعلا لمصلحة ترجع
اليه لا يسمى جوادا مطلقا بل هو معامل واما فعل فعلا لا لامر يرجع الى الغرض منه مصلحة ولا يرجع اليه منه منفعة فهو الجواد
المطلق لذاته فالداعي بالنسبة الى الله تعالى ليس على [illegible] داعية العبد لمعنى ذلك واذا عرف ذلك جاز ان يعلل افعاله
بالداعي على الوجه الذي لخصناه واما الوجه الثاني فيندفع ايضا وهذا الجواز ان يكون حصول المصالح موقوفا على
الوسائط في نفس الامر فيحصل تلك المصالح للغير بدون تلك الوسائط محال لذاته والقدرة انما يتعلق بالممكن لا
بالمحال واذا اندفعت هذه الاشكالات فنقول العامل الشرعي يمكن بعون ربه تفسير العلة المشتركة من وجوه الاول
تفسير العلة بالموجب عادة ونحوه ان الاستقراء لاحكام الله تعالى دال على ان الاحكام الشرعية والمصالح متلازمة
غالبا ولا نعني به انها ذاتية او موجبة بالذات ولا بجعل الشارع بل التقارن اللازم العادي غالبا وقد صح ذلك
بالاستقراء وعرف فيه الاحكام على وفق المصالح فيغلب على الظن بحكم العادة المستمرة ان هذا الحكم لهذه المصلحة
ثم اذا وجدت تلك المصلحة في الفرع يحصل الظن بثبوت الحكم في الفرع ونظيره ما يقول في حصول الشبع عقيب الاكل
وحصول الري عقيب الشرب انه لما دار كل واحد من الشبع والري مع ما ناسبه وجودا وعدما غلب على الظن بحكم العرف
كون الشبع معلول الاكل وكون الري معلول الشرب وسيأتي زيادة ايضاح لهذه الطريقة في فصل المناسبة الوجه
الثاني تفسير العلة بالموجب لتعلق الخطاب ولا اشكال فيه ويعرف ذلك بجملة من الوجوه الدالة على العلية من النص

والظاهر والايماء وغيرها الوجه الثالث التفسير بالداعي على الوجه الذي لخصناه وبه يظهر كلام الفقهاء القائلين بالقياس
فعلى هذا دفعت تلك الاشكالات عن قاعدة القياس وتقررت وذلك بعون الله وحسن توفيقه **خاتمة** لا بد من
التنبيه على امرين احدهما ان المدعى علة الجامع بين المقيس والمقيس عليه اما ان يدعي علته القدر المشترك بين الصورتين
اعني الاصل والفرع من المصالح المشتركة بينهما وهو جملة المصالح المشتركة بينهما او ركب الجملة من نوعين او ثلاثة او
اربعة انواع من المصالح او اقل او اكثر او يدعي اضافة الحكم الى نوع مخصوص من المصالح المشتركة او يدعي الاضافة
الى نوع معين من النوع الاول طريقة النظار من ائمة بخارا وبه يتقرر دفع الفارق بالجامع واما الثاني فهو طريقة
الاصوليين والفقهاء وعلى هذه الطريقة لا يتيسر دفع الفارق بالجامع بل ينبغي توجيه الفرق وسلمت مقدماته على التوجيه
انقطع الالحاق وبطل القياس واما الثالث فذلك يمنع الالحاق لاستحالة وجود ما هو عليه على هذا التفسير في
الفرع وطريق دفع الفارق بالجامع وبحصر القدر المشترك وقد ذكرناه في كتابنا المسمى بالقواعد وذكرنا ان [illegible]
في بيان شرائط العلة الثاني ان العلة المشتركة بين الاصل والفرع قد يكون معنا والمتعارف المشهور وقد يكون شيئا
وليس بمشهور بل هو اصطلاح يخص بالامام ركن الدين العميدي في طريقته في الخلاف وفيه ابحاث كثيرة دقيقة اخرناها
الى موضع بيان شرائط العلة وانما نبهنا عليه ههنا لتعلم انقسام العلة على اصطلاح الفاضل العميدي رحمه الله

قال المصنف رحمه الله الباب الاول في الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل الى قوله
الفصل الثاني قال رحمه الله اقول ما قاله الاصوليون في هذا الموضع ثم بعضهم شرح المتن فنقول
قال امام الحرمين في البرهان ما قاله الشافعي رضي الله عنه انه يحمل كلام الشارع ما يدل على نصه صلى الله عليه وسلم
ادلة واعلاما استندنا اليه وهو اولى من سلكه ... ذلك على وجوه منها ما يقع على صيغة التعليل صريحا كقوله
تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومنها ما يتضمن التعليل ويشعر به اشعارا ظاهرا وله وجوه منها قوله
صلى الله عليه وسلم اينقص الرطب اذا جف فقال نعم فقال فلا اذن ومنها ما يتضمن تعليق الحكم باسم مشتق كقوله
[illegible] وعندي ان شرط المناسبة وقال الغزالي العلية تثبت بنص الشارع على العلية كقوله لعلة كذا او لاجل كذا
[illegible] وقد ثبت بالسنة والايماء من الشارع وحاصله ان الدال على العلية من جهة الشارع اما ما يدل عليه
بوضعه وهو النص او لا بوضعه بل لاستعماله بطريق الاستلزام وذلك الايماء قال صاحب الاحكام المسلك
الثاني النص الصريح وهو ان يذكر دليلا من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه
الى نظر واستدلال وهو قسمان الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم العلائي في مسألة كقوله لعلة كذا
او بسبب كذا القسم الثاني ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان والباء اما اللام فكقوله
تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وذلك لتصريح اهل اللغة بان اللام
للتعليل واما الكاف فكقوله تعالى كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
واما ان فكقوله صلى الله عليه وسلم زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما واما الباء
فكقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه هي الصيغ الصريحة في التعليل وقال ابن الحاجب النص ما دل بوضعه مثل لعلة
كذا او لسبب كذا او لاجل كذا او من اجل او كي او اذا ... وان كان اللام ... وكذا ... فانهم يحشرون [illegible]
والسارق والسارقة ومن احيا ارضا ميتة ... سها فسجد ... والايماء [illegible]
وهو كل اقتران للحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا قال صاحب التنقيح النص ينقسم الى صريح وايماء ونعني بالصريح ما دل عليه بلفظ
سواء كان موضوعا له او بمعنى يتضمنه فالاول كقوله لعلة كذا او لسبب كذا او لاجله وكي لا يكون وكي يكون وان المخففة
المفتوحة فانها بمعنى لاجل ولا جرم اذا جاء بعد الوصف قال الله تعالى لا جرم ان لهم النار ومجرد اللام فانها للتعليل في
اللغة وقد يستعمل للملك فيما يعقل واذا اضيف الى الوصف تعين للتعليل وقد يستعمل للتخصيص واما اللام التي
بمعنى موجب واما قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا وقولهم لدوا للموت وابنوا للخراب فهو مجاز التشبيه وذلك

في الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل

التعليل

ان ما للتشبيه لما كان شبيها بالمقتضي له وهو العلة الغائية اشتبه معنى العلة فاستعملت فيه حروف العلة وقولهم
نعلمه لعله كذا بالكد ويجاز اذ لا فرق في المعنى بين ان يقول لكذا او لعله كذا هذا كله الموضوع للتعليل
واما الثاني وهو الموضوع لمعنى يتضمن التعليل فهو كالبا للالصاق فانها للالصاق السبب بالمسبب اظهر وجميع
ادوات الشرط والجزاء كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فمن كان منكم مريضا او على سفر من احيا
ارضا ميتة فهي له وحروف اذا فان فيها معنى الشرطية قال تعالى اذا قمتم الى الصلاة واما ان المكسورة المشددة
فقد عدوها من هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات انها لا تحسب من الفعل والاحتمال
في العلل والعلية في الجرس مفهوم من سياق الكلام وبعضه ما يفهم الذكر ابي كلام صاحب السفح واعلم انه
ان اللام قد يكون بمعنى الى لقوله تعالى هدانا لهذا اي الى هذا ولقوله تعالى ينادي للايمان اي الى
الايمان وقد يكون بمعنى على لقوله تعالى ويخرون للاذقان اي على الاذقان ولقوله تعالى وتله للجبين اي على
الجبين ويكون بمعنى من كقولهم لزيد صوت اي منه وقد يكون للعاقبة لقوله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر
لك الله ونقل عن الاشعري ان كل لام نسبها الله تعالى لنفسه فهي لام الصيرورة دون الغرض اذ ليس في الافعال
الا الوجوب فقط دون الغرض واعلم ان استحضار جميع ما قيل انه من المتعين على المحصل بعلم لاصول الفقه
والفقه والتفسير والحديث يحصل الاعتبار لهذا نقلنا كلها وحكيناه مقولا والعهدة على القائل واعلم ان
المصنف قال للمعنى الشرعي كانت دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قطعية او محتملة ثم فسر القاطع
بالصريح في دلالته على العلية ولم يعن بالقاطع ما لا يحتمل الا معنى واحدا حتى يتجه عليه قول القائل فقوله لعله كذا
ولموجب كذا يحتمل المجاز والاضمار وغيرهما فلا يكون دلالته قاطعة واندفاع هذا السؤال من تفسيره القاطع
بالصريح غير انه يتوجه عليه اشكال قوي وهو انه فسر القاطع بالصريح وما ليس بقاطع هو في مقابلة القاطع فسره
بالمحتمل يدل عليه صريح لفظه واما ما ليس بقاطع قال كالبا واللام وان في ما ليس بقاطع هو المحتمل عليه ايضا بدليل
قوله سواء كانت قطعية او محتملة ويلزم من هذا ان يكون دلالة الحروف الثلاثة وهي الباء واللام وان لا يكون صريحة
في التعليل وكلاهما مناقض لهذا فانه قال اللام ليست صريحة في العلية واجاب عنه بان قال اهل اللغة صرحوا بان اللام
للتعليل وقولهم حجة واعلم انه لا حاجة الى التقسيم المذكور وتفسير كل قسم بما فسره فانه يكفي في هذا الموضع
ان يقال العلة سبيلها بلفظ موضوع لها وهو الموجب والسبب والعلة والموثر وبغير ذلك من حروف اذا اتصلت
بالغير دل على العلة وهي الباء واللام والكاف وعلى هذا لا اشكال **تنبيه** ينبغي للمحصل ان يستحضر
القاعدة التي ذكرت في اول الكتاب وهو القول بما يتميز الحقيقة عن المجاز وبها يعرف كون اللفظ حقيقة في كذا
او مجازا **تنبيه ثان** اعلم ان المصنف الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل لا يسمع على رأيه فان
الحكم في الاصل عرف بالنص وكذا قوله المؤثر والموجب وقد سبق تفصيل ذلك واما لدوا للموت فاللام لام العاقبة
واما قول القائل اصلي لله فهو محمول على عرض العبادة لله او امتثال الامر اعلم ان المصنف نقل في الرسالة عن
الامام الغزالي رضي الله عنه انه قال في شفاء الغليل ان اللام صريحة في التعليل وكذلك الباء والفاء واستشكل ذلك
وقال الا ان يكون المراد من الصريح انها لا تستعمل الا في التعليل وما يكون استعماله في التعليل اظهر فان كان الاول فلا
يكون اللام صريحة في التعليل لاستعمالها لغير التعليل في مثل قولهم لدوا للموت واصلي لله والوجوه المذكورة
في المحصول وان كان الثاني فلا فرق بين الصريح والايماء وذلك لان الايماء انما يجوز التمسك به اذا
كانت دلالته على العلية راجحة فاذا لا يدل على غير العلة وح لا بد من الفرق بين ما يصير اللفظ صريحا في العلية عند وجوده
وعند عدمه تصلح له واشتهر ما يعلم ذلك واما الباء فانها لغير التعليل في ذلك في بسم الله والفاء
للتعليل بل للتعقيب ولما كيف يعقل ذلك صريحا والعجب انه جعل قوله تعالى والسارق والسارقة في
قسم الايماء مع ان الفاء فيه ثم ذكر مشكل هذا ما ذكره في الرسالة ولم يذكر الجواب عن هذه الاشكالات وهذا ما نقض

لما ذكر في كتاب المحصول فانه جعل هذه الالفاظ من الصرائح وتوجه عليه ما اورده على الامام فما كان جوابه فهو
جواب الغزالي بعينه واعلم انك اذا استحضرت جميع ما نقلناه من قول ائمة الاصول وجدت بين كلامهم اختلافا
وذلك بان يجعل بعضهم قسما واحدا من الاقسام المذكورة من الائمة غيره يجعل ذلك القسم بعينه من باب الصريح
فليسه الناظر في كتابنا هذا وقد تركنا بيان ذلك على التفصيل طلبا للايجاز ولانه يحصل يسهل على كل محصل امعن
نظره العثور على ما ذكرناه **قال المصنف رضي الله عنه الفصل الثاني** في الايماء الى قوله النوع الثاني

الايماء

قال رضي الله عنه اعلم انه لا بد من تقديم مقدمات الاولى في تعريف الايماء قال صاحب الاحكام هو ان يكون التعليل
لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا عليه بوضعه وقال ابن الحاجب الايماء يدل لا بوضعه وهو كل اقتران
بوصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا والحاصل انها دلالة التزامية مفهومة باسباب هي غير وضع اللفظ الثانية في ان الايماء
يدل على ان الشرع اعتبر التعليل ولم يقطع انه علة تامة او جزء علة او شرط علة وكل ذلك لا يدل عليه
الدليل الدال على اعتباره وقد يدل وليس من ضرورة الدليل الدال على اعتباره ان يدل على وجه معين من وجوه
الاعتبارات وهي ان يكون علة تامة او جزء علة او شرط علة الثالثة ان العلة متقدمة على المعلول مما يثبت في
العلوم العقلية وهو انا نعلم قطعا ان حركة الاصبع متقدمة على حركة الخاتم وليست حركة الاصبع متفرعة على
حركة الخاتم والعلة الشرعية في افادتها الحكم هي كالعلة العقلية وتفارقها في ان العلة العقلية تفعل بذاتها والعلة
الشرعية بجعل الشارع اياها موجبا او علة وهذا على راي العقال الظاهر فالعلة الشرعية متقدمة على المعلول
وتعلق الحكم القديم بافعال المكلفين حادث متأخر التعلق عن علله الشرعية وكذلك الامارات عند من يقول
بها واذا عرفت ذلك فالفا الموضوعة للتعقيب اذا دخلت على الحكم الشرعي المعلق فلا اشكال فيه كقوله زناه فرجم

الفا الموضوعة للتعقيب

وذلك لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تأخر المعلول عن العلة ضرورة ان يعدم الشيء على غيره يستدعي تأخر
ذلك واما دخول الفا الداخلة على المعقب على العلة كما ذكره من المثال في قوله
النبي عنه بحسن دخول الفاء على المعلول صلى الله عليه وسلم فانه يحشر يوم القيامة ملبيا فوجهه ان العلل الغائية لها تقدم في الذهن وتأخر في الوجود الخارجي
كما تقول اكل فشبع فالشبع متأخر في الوجود الخارجي عن الاكل متقدم في الوجود الذهني وبهذا اتضح ما ذكرنا معنى
كلام المصنف ان دخول الفاء وجهين احدهما على العلة والثاني على الحكم قال الغزالي في شفاء الغليل الفاء للتعقيب والتسبيب
وكذا اسلمه كمن وفيها الفاء لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم ولقوله صلى الله عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له ثم قال هذه الصيغة موضوعة للتنبيه على التعليل
ان يستعملها لارادة الجيران عقيبها على غير تعليل خبط من الكلام لا يصدر الا من غبي او ممن يوتي عن حصر وعي وافرد
الغزالي فقوله صلى الله عليه وسلم ولا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا الى اخره من قبيل الصرائح في العلل والمصنف اورده
مثالا للايماء كما عرفت لعله في الاصل وينبغي ان يكون عند المصنف من الصرائح لانه ذكر ثانيا في قوله فانه يحشر يوم القيامة
ملبيا **تنبيهان** الاول ان قوله في النوع الاول الحكم المرتب على الوصف يشعر بالعلية عادة حسنة وهي احسن
من قوله في اول المسألة تعليق الحكم على العلة بحرف الفاء على وجهين فان هذا يوهم تقدم العلية على التعليق وليس
انما ثبتت عليته بالتعليق وهذه مناقشة لفظية الثاني ان الوجه الاول قد سبق تقريره في المسألة القائلة ان
التعليق بكلمة ان يعدم عند عدمه فلا نعيد واما الوجه الثاني فيتفرع على قول من يعلل الاحكام بالدواعي واما على
قول من لا يعلل بالدواعي فيتعذر الا على تأويل وهو ملازم الاحكام والمصالح على ما هو معروف في الكلام
والكلام في انواع الايماء الى المناسبة واضح وحاصلها التمسك بقوة ان دل على اعتبار الوصف المذكور وعدم
الفائدة والدعي ذلك لا يخفى على ما حصلناه ونقلناه عن الغزالي في شفاء الغليل قال صاحب التنقيح ان فهم العموم من
قوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث فالحكم في الاحاد مستفاد من اللفظ فان لم يفهم منه العموم فالتعليل موقوف
على مناسبة او قرينة اخرى وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلفت الجنسان فبيعوا كيف شئتم ليس تعليلا للجواز بالاختلاف

بل جاز ان يكون دفعه لحكم المنع لارتفاع علته وهو الايجاد وانتفاء علة الحكم لا يمكن علة لانتفاء الحكم وكذلك
الفرق بين مسائل الغاية وما بعدها وكذلك الاستثناء لا يلزم ان يكون تعليلا وذلك كقوله اضربه حتى يموت
او الا ان يموت وجوابه منع الاول وعن الثاني انه قد سبق ان هذا النمط يدل على اعتبار السابق الوصف
وعدم الغاية واما انه علة او جزء علة او بيان الخاتم او دفع علة المنع فلا يدعى شيئا من ذلك واما قوله اضربه
حتى يموت او الا ان يموت فليس نظير ما نحن فيه فلا نحتاج استنباط المناسبة في العلل المومى اليها فقد انتهى
بالنهاية الاستنباط ان فهم التعليل من المناسبة **قال المصنف رحمه الله الفصل الثالث**

في المناسبة (في الهامش)

في المناسبة الى آخره **قال رحمه الله** قال الغزالي في شفاء العليل اما المناسب فما لا حرم الحرمين يجعله
الاسكار وازالة العقل ومعنى مناسبته استدعى هذا المعنى من وجه المصلحة هذا الحكم واقتضاؤه وقال
ابو زيد هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول والخصم قد يقول ما تلقاه
عقلي بالقبول ولا يسلم الى اثبات ذلك على جاحده والحق انه يمكن اثباته على الجاحد وذلك ان بين معنى
المناسبة على وجه مخصوص مضبوط فاذا ابداه المعلل وامتنع الخصم كان معاندا ولا يلتفت اليه بجحود الامور الجلية
الواضحة وقال امام الحرمين اذا ثبت حكم في الاصل وكان يلوح في سبيل الظن اسناد ذلك الحكم الى امر ولم يناقضه
ذلك من الاصول فهذا هو الضبط الاقصى الذي لا يعثر على مزيد وقال صاحب الاحكام المناسب عبارة عن
وصف ظاهر مضبوط يلزم من ترتيب الحكم عليه وجه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم فان الامر
ان كان خفيا او غير مضبوط اعتبر ملازمه وهو المظنة كالسفر فانه مظنة المشقة وكالعمل يتعين بالفعل المفضي
الى القتل غالبا وما ذكره المصنف من التعويل على اختلاف اصل الاشاعرة والمعتزلة فظاهر واما قولهم اللذة
ادراك الملائم سبب اللذة وبعض ارباب النظر من المتأخرين هو ان المناسبة عبارة عن مباشرة الحكم فعلا لا مطلوب
الحكيم هو الذي لا يخلو من مصلحة او دفع مفسدة واذا جواب الافعال احكام الله وسائر افعاله وسيدخل في الافعال
فعل العباد واراد بالصلاحية كونه بحالة يترتب عليه تلك المصلحة او دفع تلك المفسدة ولكن ان يقول هذا الحكم او هذا
الفعل مناسب لهذا الوصف فيجعل المناسبة وصفا للحكم او الفعل ولك ان تقول هذا الوصف مناسب لهذا الحكم
او لهذا الفعل فتجعل المناسبة صفة للوصف المخصوص كلا هما سائغان واعلم انه اذا علم الحصول تعين العلة على
الوجه الذي لحصناه مع الطرق الدالة على العلة على التحرير المذكور تمكن من تحرير المناسبة في المسائل الخبر على وجه
محلص من الاشكالات السابقة واعلم ان امام الحرمين تمسك على كون المناسبة حجة باجماع الصحابة رضي الله عنهم
فانهم استندوا في جملة الاحكام الشرعية الى معان مناسبة ويدل على ذلك اسفار اجتهاداتهم في الاحكام الشرعية
واعلم ان الاخالة والمناسبة بمعنى واحد اصطلاحا **قال المصنف رحمه الله المسئلة الثانية**

تقسيم المناسب (في الهامش)

في تقسيم المناسبة وذلك من وجوه الى آخرها **قال رحمه الله** اعلم ان هذه المسئلة واضحة
غير انه يزيد ايضاح لمن لا دربة له بالمعاني المناسبة فنقول اما القسم الاول من مواقع الضرورة وهو
حفظ النفس عن الهلاك وهو ان الانسان غاية السعادة الاخروية الدائمة وذلك منوط بالايمان والطاعات
ولا وجود لهما الا بفعل المكلف ولا يعقل بالنقل المدة المتقبلة له ولا بقاء يصون النفس عن الهلاك فاقتضت حكمة
الشرع شرع القصاص صونا للنفس عن الهلاك لكان المناسبة وبيان مناسبته ان صون النفس عن الهلاك امر
مطلوب وتقدير شرع المطلوب وشرع القصاص مفض الى هذا المطلوب والحكم مدار لانه اوجب القصاص
ولا معنى للمباشرة الا هذا واذا تحقق هذا المعنى لزم من ذلك وجوب القصاص بالقتل فقد لاحت المناسبة ودلت
على الانفس محفوظة بشرع القصاص وعلى هذا المنوال حفظ الاموال على ملاكها وهذا لان حفظ المال
على مالكه امر مطلوب وشرع الضمان والقطع مفض الى هذا المطلوب والحكم مدار لانه اوجب الضمان
والقطع اما الضمان ففي المغصوب وغيرهما واما القطع ففي فعل السرقة وبفعل العول المناسبات المذكورة

بعد تمكن لعاعتها سهل جدا واعلم ان امام الحرمين طول نفسه في هذا الموضع وذكر اسئلة كثيرة والحق بالرابع موقع الحاجة
في الاحقية بالضرورة انواع المبادلات كالبيع والاجارة والمساقاة وغيرها ووجه الحاجة ان مصالح العباد منوطة
بهذا النوع من المبادل ليحصل كل واحد من المتعاملين على ما هو مقصود له ولولا شرعية المبادلات لتعسر حصله
اي الحاجات الضرورية للبشر عند مندفعة قال الامام في كتاب البرهان اصول الشريعة تنقسم الى خمسة اقسام
الاول ما يعقل معناه وهو اصل يؤول المعنى المعقول منه الى ضرورة لا بد منها مع رعاية الامالة الكلية والسياسة
العامة وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن
التهجم على النفوس فاذا لاح للمستنبط ذلك في اصل القصاص عداه الى حيث يتحقق هذا المعنى ويلحق به اصل البيع
فان الناس لو لم يتبادلوا بما بايديهم ادى ذلك الى ضرورة عظيمة هذا ضرب من الضروب الخمسة وهو الواقع موقع الضرورة
الضرب الثاني ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي الى الضرورة وذلك كالاجارة وذلك لانه قد يعجز الانسان
عن الملك لفقره وقد لا يعار فتمس حاجته الى الاجارة وليست ضرورية لكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ الضرورة
في حق الشخص الضرب الثالث ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه قد يلوح فيه غرض في جلب مكرمة او
نفي نقيض لها ويلحق بهذا الجنس طهارة الحدث وازالة الخبث واذا احللنا عيننا عن هذا الجنس وقلنا بالاح
ووضح التقرب اليه تصريحا كان التصريح فاذا انطوى الرابط اصلا كلما به يلوح كان ذلك في الدرجة الاخيرة ثم
بسط الامام هذا الكلام فقال ما لا ينتسب الى ضرورة ولا حاجة مما فيه الاستحثاث على مكارم الاخلاق
ووضع الاستصلاح بماني اخباب ذلك على الكافة في عموم الاوقات لعسر الوفاء به والقدر الذي
يقتضيه الاستصلاح لا ينضبط لقدر اقدام المكلفين فاذا عسر الضبط وتعذر الايجاب العام اثبت الشارع
وظائف تدعو الى مبلغ المقصود الواقع في حكم الغيب وان كان لا ينضبط في عينه لنا وتعهد ذلك في
غالب الامر بامور جلية حتى كان الشريعة شاهدة بموجب الجلية وتكل اليها قدرا وتثبت الوظائف قدرا الضرب
الرابع ما لا يستند الى حاجة ولا ضرورة وتحصيل المقصود منه مندوب اليه ابتداء تصريحا وذلك كالكتابة
والخامس ما لا يلوح لمستنبطه فيه معنى وذلك كالعبادات
البدنية المحضة فانه لا يتعلق بها اغراض دفعية ولا تلوح فيها حكمة جزئية تستمر في الكل وبه يتميز عن القسم المعلم الفضل التالي
ولكن لا يبعد ان يقال تواصل العبادات تديم مرور العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله تعالى
هذا ما ذكره الامام وهو كما قاله جليل وذكر ان الامام ان الحاق قطع الايدي باليد الواحدة يسهل النفس
بالعفو الواحد اذا اشتركوا جميعا واحدا في غاية الوضوح واما ما ذكره المصنف ان ايجاب قطع الايدي باليد
الواحدة يسد المسلك من وجه وذلك لا يفضي به الى اجتماع الظلمة على قطع اليد الواحدة واتحاد الاجتماع
على قطعه ذريعة الى ذلك لو لم يجب القصاص واما وجه علم التشبيه فلان العدول عن الحدود الى المثقل يسهل الاشتراك
على قتل الغير ولا كذلك الاجتماع على قطع الايدي **قال المصنف رضي الله عنه** القسم الثاني
الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشرع اعتبره او يعلم ان الشرع الغاه او لا يعلم شيئا منهما الى آخره **الشرح**
قال رضي الله عنه اعلم انه ليس المراد من العلم حقيقته بل ما يظن ويقوم الظن مقام العلم
في وجوب العمل بمقتضاه لان المسئلة ظنية علمية والمراد باعتبار الشرع اياه وروده بالحكم على وفق الوصف المناسب
لورود الشرع بايجاب الزكوة فانه يوافق دفع حاجة الفقير اليه ولذلك ورود الشرع بايجاب القصاص على وفق حفظ
الانفس فذلك يدل على ان الشرع اعتبر هذه المصلحة وهو حفظ الانفس اذ لا نعني باعتبار الشرع اياه سوى ذلك و
مثال ما الغاه الشارع ان حفظ النفس كما يحصل بالقصاص لذلك يحصل بالقصاص واحل الدية بمعنى الجمع فلما
وفق الغي الشرع هذه المصلحة ومنع من اعتبارها ولذلك حفظ المال بالضمان يحصل بتضعيف الماخوذ ضمانا والشرع
الغى ذلك ولم يوجب الى المثل والقيمة الاول في المثليات والثاني في ذوات القيم واما الذي لا يعلم ان الشرع
اعتبره او الغاه وهو الاخص من وصف كونه مصلحيا فسيأتي الكلام على امثلته وعلى القول به او المنع من القول به واذا

في تعريف الجنس والنوع

فالقسم الاول وهو الذي يعلم ان الشرع اعتبر فسمه المصنف بحسب اعتبار الشرع الى اربعة اقسام ولنقدم على
شرح هذه الاقسام مقدمتين الاولى في نقل مذاهب الناس في انواع المناسبات والثانية في تفسير الجنس
والنوع وتفسير الاعم بهذا الموضع اما المقدمة الاولى فمضمونها ان المؤثر والملائم والمناسب الغريب فان
الحاجة تدعو اليه في التقسيم الثاني فنذكرها لتمهيده فنقول قال الامام حجة الاسلام في شفاء العليل اطلق الفقهاء
المعنى المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والموزون بالحكم والمشعر به واسمهم على جماهير العلماء الافاضل
الاماثل في الله درك الفرق والفصل بين هذه الوجوه واعلا من علمهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها
وخواصها واتصل بادنى ذلك الشبه والطرد وهي المقاصد الكبرى فنقول الحاصل من هذه العبارات ثلاثة
انواع المؤثر والملائم والمناسب واما المشعر والموزون والمخيل ففي حكم العبارات المكررة عن المناسب اما المؤثر
فهو الذي دل النص او الاجماع على كونه علة في محل النص او في غير محل النص ومدار اسم المعنى بالمؤثر كتمييز الحلال
من الحرام فكل ما جعله علة اما جعل علة لان الشرع جعله علة وما جعله الشارع علة فقد عرف تأثيره اذ لا معنى
للتأثير الا حصول الحكم من اثره ونسميه مجازا تسمية المناسب بالمؤثر الا انه لما انقسمت المعاني الى اقسام احتاج
ان نعبر كل قسم بعبارة معرفة له واعلم ان جميع ما نص الشارع على علته من انواع الطاهر والكامات فهو امثلة المؤثر
وما دل الاجماع على علته فكثير جدا ومثال المناسب الاسكار جعله علة لتحريم الخمر لكن ظهر بالنص بأنه حيث نبه على
امارة العداوة والبغضاء فاذا انقطعت النظر عن هذه التنبيه صار مثالا للمناسب ومن امثلة المناسب ما نقول انه
نقل الجماعة بالواحد كيلا يتخذ الظلمة الاستعانة بالغير ذريعة القتل والحاصل ان شرط المناسب ان يكون علته بالمناسبة ثابتا مثبتة
لا بغير من غير نص ولا اجماع الدال على علته وما دل الاجماع على كونه علة فقد يناسب كالصغر فانه يناسب الولاية على الصغير
وقد لا يناسب كالنطفة الظاهرة جعلت سببا للغسل ولا تناسبه وكمس الذكر فانه بعد محل المناسبة فقد تفقد
تميز المناسب عن المؤثر واما تميزه عن الطرد كرائحة الخمر وطعمه ولونه فانه لا مناسبة لها في التحريم اذ لا يستدعي
شيء منها التحريم بخلاف الاسكار واما تميز المناسب عن الملائم فوجهه ان المناسب ينقسم الى ما يلائم معاني الشرع ومحاسن
تصرفات الشارع عليه السلام في ملاحظة المعاني والى ما يكون غريبا لا يلفى له جنس فالذي ذهب اليه الجماهير ان المناسب
الغريب ليس بحجة وذهب بعضهم الى انه حجة اكتفاء بمجرد المناسبة ولم يشترط الملائمة وكل مناسب يعهد جنسه في تصرفات
الشرع فهو الملائم وما لا يعهد فهو المناسب الغريب الذي لا يطرد في تصرفات الشرع واما الفرق بين المؤثر والملائم
ان المؤثر هو الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم المتنازع فيه بالاجماع او بالنص في محل النزاع او في غير محل النزاع كقول الحنفي
البنت الصغيرة تزوج لصغرها وبين ان عين الصغر ظهر تأثيره بالاجماع في الولاية في حق الابن الصغير في ولاية
المال فقد ظهر تأثير عين هذا المعنى في عين هذا الحكم في محل اخر غير محل النزاع فيتعدى ذلك الحكم معه وهو الولاية
بتلك العلة بعينها وهي الصغر الى محل النزاع وهي البنت الصغيرة والملائم تعني به انه يعهد جنسه مؤثرا في جنس ذلك
الحكم وان لم يعهد جنسه مؤثرا في عين ذلك الحكم في محل اخر ومثاله اذا علل سقوط قضاء الصلوة عن الحائض بعلة
تكررها المستلزم للحرج علم انه من جنس معاني الشرع وملائم له اذ ظهر على الجملة اسقاط الشرع حمله من التكاليف
بعلة الحرج كما في السفر والمرض فلم يظهر تأثير عين المعنى في عين الحكم واما وزان ذلك من المؤثر ان امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بقضاء الصوم دون الصلاة بعد ظهورها عنها من النساء بعد هذه العلة نص في جنس المؤثر ولكن
لو نص على اثر في اسقاط قضاء الصلاة دون الصوم بعلة الحرج الناشي من التكرر فتعدى الى الرفع بعين هذه
العلة فهو من جنس المؤثر او ظهر تأثير المعنى في العين واما اذا علل انقطاع الولاية عن الثيب البالغ الممارسة الحاصلة
لعلمها بمصالح الاحوال والاهتداء الى وجه المصلحة وعدناه الى الثيب الصغيرة كان هذا مناسبا غريبا اذ لم يعهد ذلك
من جنس الشرع في قطع الولايات واما ما لا يكون ملائما فهو غريب وما لا يعهد له شاهد من ملائم او في تصرفات الشرع لجنس
فهو وتمسك بقوله تعالى وابتلوا اليتامى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا الاية مثال اخر للغريب الطعم علة للرابي في

الاجنبيا الابعد لكونه مناسبا ووجه مناسبتها ايما اواث والعقل والنوع يقتضي ان يكون ما تمس اليه الحاجة الموثوقة
لم يقع حرمه ومنع العقد والشروط الثلاثة مما يظهر حرمتها وغيرها وذلك لان العزيز المصون يصعب طرق تحصيله
لحفظ المشتهات يسهل طرق تحصيله فناسب الطعم ان يكون علة للتعدد بالشروط وتحريم ان يعطل اظهار رشده وحرمته
امر مطلوب والعقد طريق صالح ولكنه مناسب غريب لم ما في شفاء العليل المعاني المناسبة ينقسم الى ما له اقسام
الى مؤثر وهي التي ظهر اعتبار اثرها في عين الحكم المطلوب فيه والى ملائمة لتشهد وهي التي ظهر اعتبار جنسها في
جنس ذلك الحكم والى غريبة وهي التي لم يظهر في الشرع اعتبار جنسها في حكمها في عينها ولا جنسها ولكنها مناسبة

تلخيص اعلم انه تحصل مما بسط ان المؤثر هو الذي دل النص او الاجماع على كونه علة ويشترط دلالة الاجماع والنص
على تأثيره في عين الحكم وقد يكون مناسبا كالصغر المناسب للولاية على الصغير وقد لا يكون مناسبا كالخروج
من السبيلين الطاهر لايجاب الغسل فاذن المؤثر اعم من المناسب وعلم ان قول المعنى المناسب ينقسم الى المؤثر والملائم والغريب
انه من باب المناسب اعم من المؤثر ومنه فلا ينبغي ان يفهم من لفظ الامام حجة الاسلام انقسام المناسب الى المؤثر وغيره انه
من باب الاعم وجميع افراده فان من افراده ما لا مناسبة له اصلا على ما صرح به كالنطفة ولانه صرح في شفاء العليل انه لا
يشترط في المؤثر المناسبة وقال صاحب الاحكام ان كان اعتبار الوصف بنص او اجماع فهو المؤثر او رتب الحكم على وفقه
فان اعتبره بخصوص وصفه او لعمومه او لهما فان اعتبر خصوصه فقط فلا بد ان يعتبر في عين الحكم او جنسه
او فيهما وان اعتبر عمومه فلا بد في عين الحكم او جنسه او فيهما فهذه اقسام تسعة هي المحكمة والواقع منهما خمسة
الاول ان يعتبر الشرع خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عموم الحكم في اصل اخر وذلك كالقتل بالمثقل فانه ظهر
تأثير القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو القصاص في محل المحدد وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل
المعصوم ومن المراحل وهذا هو المعبر عنه بالملائم وما ذكره فيه نظر وذلك لانا نقلنا عن شفاء العليل نص الغزالي
على ان المؤثر ما دل النص والاجماع على علته مع اعتبار عين الوصف في عين الحكم ولم يذكر صاحب الاحكام القيد بل اهمله
ولا بد منه واعتبر في الملائم تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو غير معتبر فيه بل الملائم هو الذي اعتبر جنس الوصف في جنس
الحكم في اصل اخر لا غير واعتبر صاحب الاحكام في الملائم اعتبار عين الوصف في عين الحكم وهو ما سبق القسم الثاني
ما لم يدل نص ولا اجماع على علته ولم يثبت ايضا اعتبار العين في العين ولا اعتبار الجنس في الجنس في اصل اخر
وذلك هو المناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القايسين واعلم ان المراد باعتبار العين في العين اعتبار نوع الوصف في
نوع الحكم ومثاله الاسكار علة للتحريم اعني تحريم نوع السكر ويكون مناسبا غريبا اذا فرض اسقاط دلالة النص
صريحا وايماء على كونه علة القسم الثالث ان يكون الشارع اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير ولم يعتبر عينه
في عينه ولا عينه في جنسه ولا جنسه في عينه ولا دل عليه نص ولا اجماع وهو ايضا من جنس المناسب الغريب الحلف
ومثاله من العبادات مسألة اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف فان مشقة الحائض
ثم اعتبر عن مشقة المسافر بل من جنسها والتخفيف عن الحائض باسقاط قضاء الكل وعن المسافر باسقاط ركعتين مثل
جنس التخفيف عن الحائض عن التخفيف عن المسافر القسم الرابع المصالح المرسلة القسم الخامس المناسب الملغى

المقدمة الثانية في الجنس والنوع وقد سبق في المنطق تفسيرهما وما يتعلق بهما والباحث على او صحابان
والذي يعنينا ههنا ان الجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو وقول المقول على كثيرين يخرج
الجزئي وقولنا مختلفين بالحقيقة يخرج النوع وقولنا في جواب ما هو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام والنوع الحقيقي
هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو وقولنا مختلفين بالعدد فقط يخرج الجنس وقولنا
في جواب ما هو يخرج الفصل والخاصة والعرض العام تنبيه اعلم ان الجنس والعرض العام يشتركان
في صدقهما على نوعين مختلفين فصاعدا ويفترقان في ان الجنس داخل في ماهية الانواع وهو جزء منها و
العرض العام ليس بداخل فيها ولا جزء منها تنبيه ثان الجنس انما يكون جنسا اذا صدق على نوعين فصاعدا وإذا

اصبحت هذه المقدمات فنقول جعل الحكم الشرعي جنسا للاحكام الخمسة وهي الايجاب والتحريم والاباحة والكراهة
والندب او السنة وخرج منها خطاب الوضع كجعل الشي مانعا وسببا وعلة وشرطا مشكل جدا لان الجنس لابد
وان يكون صادقا على نوعين فيلزم ان يكون الحكم الشرعي الذي هو الجنس صادقا على خمسة انواع او ستة انواع
والانواع مختلفة الحقائق جزما فيلزم ان يكون خطاب التحريم وخطاب الايجاب وخطاب الندب وخطاب
الاباحة وخطاب الايجاب وخطاب الندب وخطاب الاباحة وخطاب الكراهة مختلفات الحقائق متنوعة
وهي انواع الحكم الشرعي الذي هو الكلام النفساني فيلزم ان لا يكون الكلام النفساني الذي هو كلام الله تعالى
جنسه واحدة لم حقائق مختلفة وذلك باطل على اصل الاشاعرة وان قيل لا نجعل الحكم الشرعي جنسا الا
او السنة بل نجعلها عرضا عاما لها فهذا الكلام فاسد مع ايراده ولا يدفع الاشكال المذكور لان العرض العام
لا بد ان يكون صادقا على نوعين والا لكان خاصة فيعود الاشكال المذكور فتعين ان يراد بالحكم الجنس والنوع
ما ذكرناه ومعناه هو كلامه **خاتمة** اعلم ان الحكم الشرعي لا يجب اعتباره لعموم كونه حكما شرعيا والا لعام كل حكم
مقام كل حكم وهو محال بل لخصوص ذلك ولا يعتبر الوصف لعموم كونه وصفا بل لخصوص ذلك بعين ما ذكرناه في الحكم فعلم ان المعتبر
خصوص الاحكام وخصوص الاوصاف وكل ما كان اخص كان التفات الشارع اليه اكثر واعلم ان المصنف قسم الوصف المناسب
بحسب الاعتبار الشرعي اياه الى اربعة اقسام وبيانه ان الشارع اما ان يعتبر نوع الوصف كنوع الاسكار في نوع التحريم
فيتعدى التحريم الى النبيذ لجامع السكر فالاسكار وصف واحد صادق على كثيرين فيتناول صوره المختلفة
بالعدد فقط في جواب ما هو وكذا التحريم او يعتبر نوع الوصف في جنس الحكم مسالة ان الاخ من الاب والام يقدم
على الاخ من الاب في الميراث فيقدم في ولاية التزويج قياسا على التقدم في الميراث لجامع القرب الحاصل من
اخوة الاب والام او لجامع الاخوة من الاب والام جنسه واحد نوعه قطعا وهي العلة والتقدم في ولاية
التزويج والتقدم في الميراث مما مختلفان بالحقيقة جزما الا ان التقدم جنس واحد تحته نوعان احدهما التقدم
في الميراث وثانيهما التقدم في التزويج فيكون ذلك من باب اعتبار النوع في الجنس واما ان يعتبر الجنس في النوع
مسالة قولنا قضاء الصلاة ساقط عن الحائض قياسا على سقوط الركعتين عن المسافر فانه لا يجب عليه قضاء الركعتين
المتروكتين في السفر والجامع المشقة المشتركة بين قضاء صلاة الحائض وصلاة المسافر وقضاء الصلاة نوع واحد
والمشقتان المذكورتان من نوع القضاء في الحيض والسفر مختلفان بالحقيقة هكذا مثاله المصنف وفيه نظر لان
لقائل ان يمنع اختلاف المشقتين في النوع واما ان يعتبر جنس الوصف في جنس الحكم ومثاله ان نقول الخلوة تقرر
المهر فوجب ان يجب حد القذف في شرب الخمر لجامع الاشتراك في المظنة لان الخلوة مظنة الوطي الذي يقرر المهر
وكذلك شرب الخمر فانه مظنة القذف على ما قال علي رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فقد اشتركت
الصورتان في المظنة والمظنتان مختلفتان بالحقيقة الا ان جنس المظنة يعمهما والحكمان مختلفان بالنوع فان
احد الحكمين تقرير المهر والحكم الاخر وجوب حد القذف وهما مشتركان في جنس الحكم الشرعي هذا شرح ما قاله
المصنف واعلم ان المراد باختلاف المحلين الخمر والنبيذ والله اعلم واما مراتب اجناس الحكم والوصف فقد اتضح
بما سبق مع ما فيه من الاشكال **قال المصنف رحمه الله** القسم الثالث باعتبار الملايمة
الى اخره **قال رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى ان كلام الامام حجة الاسلام الغزالي في تعبير
الملائم والغريب وتعليل امثلتهما وكلامه هو المعتبر في نقل الاصطلاح وتلخيصه وشرحنا المؤثر وتعليلنا عادة
نعينهم وليس في كلام المصنف الاصطلاح على المؤثر وانما هو اصطلاح ابي زيد والغزالي واتضح ما ذكرناه في تفسير الملائم
على اصطلاح الغزالي رحمه الله ولكن المصنف تفرد عنه بشي فلنتكلم على نص كلامه فنقول المصنف قسم هذا القسم
في المناسب باعتبار الملائمة وحاصله ان الوصف المناسب اما ملائم او غير ملائم ثم قال فالملائم هو ما وقع الحكم اي
بوروده على وفق احكام اخر فهذا هو تعريف الملائم وهو واضح ثم اشار الى الطريق في شهادة الاصول للوصف المناسب

الحكم الشرعي لا يجب اعتباره لعموم كونه حكما شرعيا والا لعام كل حكم مقام كل حكم وهو محال

الملايم والغريب

ثم المطلق قد يخرج عن انقسام التقسيم في ذلك المناسب المطلق الملائم وغيره فقال شهادة الاصل على اربعة اقسام
احدها ملائم اي نوع الوصف في نوع الحكم وجنس الوصف في جنس الحكم مسالة قياس المثقل على المحدد فانه
ظهر باثر القتل العمد العدوان في خصوص القصاص وظهر باثر جنس الجناية في جنس المواخذة وهو النوع من القياس
القياس وثانيها مناسب لا ملائم ولا يشهد له اصل بالاعتبار لا معين ولا غير معين وهذا المناسب مردود بالاتفاق
الثالث هذا من باب المصالح المرسلة لان المصالح شهد لها الجنس وهذا المناسب لم يشهد له الجنس ولا النوع وهو
الغريب الملائم وبه يندفع وهم من التبس عليه بالمصالح المرسلة ومسالة حرمان الميراث المذكور في الاصل ورابعها مناسب اعتبر
في جنسه ولم يوجد فيه نوع يدل على اعتبار نوعه وهذا القسم هو المصلحة المرسلة المختلف في اعتبارها و
الغزالي شروط في اعتبارها ومذهب مالك اعتبارها وهو اعتبار طائفة ورابعها مناسب غير ملائم وهو يشهد
نوع الحكم لنوع الوصف ولم يشهد جنس الحكم لجنس الوصف في اصل اخر كالاسكار وهو المناسب الغريب وقد سبق
ان هذا القسم واقع في مطلق الوصف المناسب الاعم من الملائم وغيره وخرج نوعان من الملائم الاول مسالة المثقل والمحدد
الثاني المصلحة المرسلة وجعل هذا القسم من الملائم لا يطابق اصطلاح الغزالي وللمصنف ان يصطلح على ذلك
فلا مناقشة في الاصطلاحات واعلم ان السهروردي اورد على كلام الغزالي اشكالات يتعلق بهذا الموضع فلننقل
ما ذكره وننظر في صحته وفساده فنقول قال السهروردي في التنقيحات ولست اذا عرفت لاحد الغريب المناسب
في الشرعيات وهؤلاء لا ينبغي ان يحمل كلامهم في الجنس والنوع على الحقيقي فان من يطلق من هؤلاء من يعتقد ان كلامه
مضبوطا فانه اشكال فضلا عمن يشرك به اشتغال واذا لم يضبطوا الجنس بغير عموم ما يعين الاسكار يجعل مؤثرا
في عين عموم الشرب وجنس الدهن والخمر مؤثرا في جنس كما حرمت السموم المسمة الحرج المفسدة لا باد العقل
وثانيها في المطلقة ثلاثا في مرض الموت انها تورث معنى قصدها او ... لان الزوج قصد الفرار من ارثها فعورض
بنقيض قصدها قياسا على القاتل قالوا هذا مناسب غريب لانه لا يلائم جنس تصرفات الشرع وهذا انا يسلم لان
ذلك ان يجد ما اعم بانه الاعم ولئن لم يكن الاعم اعتبارا ودفعا ولابد ان يقع في جنس المصالح الشرعية الملائمة
تعرض في مسالة القصد بقضاء الصلاة فعال ... اسقط على خروج ... فاذا شهد اصول الجنس واصل اخر
للتعين فما دار ذلك يكسر للسطحي ولا يخل عدمه بالباقي واذا عرض لخصوص يحصل بأثر جنس المشقة في جنس التخفيف
في العبادات بل في جميع احكام الشرع وتناسب مشقة قضاء الصلاة خصوص اسقاط القضاء لخصوص المشقة في خصوص
المذكور ولذلك جميع ما يعملون فيه ليس الا المؤثر وكلما وجدت في عمومه مصلحة وجدت في خصوصه مصلحة خاصة
ولقد احسن ... القوم ومحصلهم ابو زيد القاضي حيث لم يعتبر الا المؤثر واذا انضبطت هذه الطريقة معتنهم عن
صحيح القسم وعليهم يعول على رضي الله عنه اذا سكر هذى الا ... اذ ليس فيه صورة قياسه وهي رد فرع الى اصل
بل هذا من المصالح المرسلة وليس لمن يقول بالقياس الا منع هذا او القول بالمصالح المرسلة واعلم ان حاصل كلامه
راجع الى منع المناسب الغريب ورد اسمه الى الملائم وقد نبه الغزالي على هذا البحث في شفاء العليل فقال
لما لو حكم الشرع اعتبار مصلحة خاصة الا وللشرع التفات الى جنسها وعلى الاصولي القسم وعلى الفقيه الامثلة
قال المصنف رضي الله عنه المسألة الثالثة ان المناسبة لا تبطل بالمعارضة الى اخرها الشرح
قال رضي الله عنه قال ابن الحاجب اختلف في انخرام المناسبة بمفسدة تلزم من الحكم مساوية
او راجحة والمختار انخرامها واختار الشريف صاحب الجدل عدم انخرامها وهو اختيار المصنف واعلم ان ذات الوصف
مغايرة لمناسبته قطعا فان كان المدعى ان ذات الوصف المصلحي يبطل اذا عارضتها مفسدة فليس كذلك
فان المصلحة امر حقيقي لا يبطل بالمعارض وان كان المدعى ان مناسبته تبطل ومعنى المناسبة اقتضاؤها
للحكم واستدعاؤها له فالحق انه تبطل وان بقيت ذات العلة بمقتضى المناسبة تستدعي سلامتها عن معارضة المفسدة
وذلك حق واما نفس سلامتها فلا تستدعي سلامتها عن المعارض والمعنى بالمناسبة على هذا التفسير كون الوصف مصلحيا

في مناسبة الوصف لا تبطل بالمعارضة

وإذا عرفت ذلك فنقول اما الوجه الاول من كلام المصنف فنقول الوصف انما يكون مشتملا على المصلحة اذا تضمن
جلب مصلحة او دفع مضرة اذ لا نعني بالوصف المصلحي الا هذا فاذا كان كذلك فلا يبطل بالمفسدة المعارضة
له وبيانه من وجوه الاول ان المناسبتين المتعارضتين والمعني بهما المصلحة والمفسدة اما ان يكون احديهما
راجحة على الاخرى او لا وايما كان لا يبطل المصلحة بمعارضتها المفسدة اما اذا لم يكن احديهما راجحة فلانه
ح يلزم تساويهما حينئذ فلا يبطل احديهما للاخرى لانه اما ان يبطل كل واحد منهما للاخرى او لا يبطل واحدة
منهما الاخرى او يبطل احديهما الاخرى من غير عكس الاول محال وذلك لان عدم كل واحد منهما علة وجود
الاخرى حينئذ والعلة مع المعلول فلو عدمتا لوجدتا فيلزم وجودهما على تقدير عدمهما وهو محال والثالث
والا يلزم الترجيح من غير مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب واما اذا كانت احديهما راجحة على الاخرى فلا تبطل
المصلحة لوجود المفسدة المعارضة لها وذلك لانها لو فسدت اما ان تفسد لما بينهما من المنافاة اذ لو لم يكن بينهما
منافاة يلزم تعاديهما حينئذ ولا منافاة بينهما بدليل اجتماعهما في القسم الاول هذا هو تقرير هذا الوجه وفيه نظر
وبيانه انه على تقدير رجحان المفسدة جاز اندفاع المصلحة وبطلانها لقوة المفسدة المعارضة ورجحانها فيتجه المنع
وهو ان نقول لا نسلم انه لو بطلت المصلحة بالمفسدة المعارضة لكان للمنافاة بل ذلك للمنافي الراجح لان يتكلم على
تقدير الرجحان واما الوجه الثاني فهو على ظاهره بعد ان المصلحة والمفسدة لا تتعارضان وليس هو المطلوب
ولهذا عدل صاحب المحصل عن تقريره على الوجه الذي ذكره المصنف وكذا صاحب الحاصل اما صاحب المحصل
فانه قال لابد وان يبقى من الراجح ما لا يقابل المرجوح ويبقى المساوي المعارض ويعود التقسيم المذكور واما صاحب
الحاصل فانه قال لو تساويا فلا يستلزم الى عدم كل واحد منهما الاخرى والا لو عدمتا لوجدتا ولا الى بطلان
احديهما للاخرى من غير عكس وان رجحت فلا يستلزم الى عدم الراجحة بالمرجوحة والا لما كانت راجحة وح
اما ان لا يعدم من الراجحة شيء وهو محال لمعارضة المرجوحة لما يعادلها من الراجحة وعدم اولوية البعض بالاندفاع
او ينعدم من الراجحة ما يساوي المرجوحة وهو ايضا محال لما مر هذا ما قاله صاحب الحاصل ولم يذكر الثاني
والثالث وكأنه جمع بين الوجه والثاني وجعلهما وجها واحدا واعلم ان على الوجه الثاني منعا ظاهرا وهو ان
نقول لا نسلم انه يلزم ان يكون المفسدة المعارضة لمصلحة مرجوحة كالمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة عن انه لا
يبقى من الراجح شيء لاجل المرجوح ودعوى البديهة ع بل ان كان المراد من كونها مثلها في نفي داعيهما فلا نسلم ان
ذلك باطل وان كان المراد كونها مثلها في العمل بمقتضاها فممنوع واما الوجه الثالث فضعيف جدا لانه غير
متناول لمحل النزاع وبيانه ان محل النزاع بطلان المصلحة بالمفسدة المعارضة اذا نشأتا من حكم واحد من جهة
واحدة واما اذا نشأت المصلحة من حيث يختلف كالصلاة والغصب فليس ذلك مختلف فيه واعلم ان صاحب التنقيح اورد كلا
معارضات في حكم المسئلة تركنا ذكرها طلبا للايجاز واذا سبقت لبيان المسئلة فنقول ان الكلام في بطلان ذات
المصلحة المعارضة بالمفسدة الراجحة او المساوية او في بطلان مناسبتها فيطيب الكلام مع المثبت والثاني في كلام المصنف
يدل على ان ذات المصلحة المعارضة بالمفسدة الراجحة او المساوية واورد صاحب التنقيح نقضا على الوجه الاول
وهو الامتزاج واصطكاك الاجرام ومقصوده من الامتزاج انه اذا امتزج الحار حسا بالبارد حسا والرطب باليابس فلابد
ان يكسر الحار سورة البارد والبارد سورة الحار ويكسر الرطب اليابس واليابس الرطب فيحدث من المجموع كيفية متوسطة
بين المزاج ووجه الاستشهاد ان نقول اما ان يكسر كل واحد منهما سورة الاخرى ولا يكسر واحد منهما سورة الاخرى
او يكسر احدهما احديهما والثلاثة باطلة بعين ما ذكرت وكذا الكلام في تصادم جرمين يتحرك كل واحد منهما الى الاخر
واعلم ان صاحب المحصول اورد هذا السؤال على المزاج في رد الكلام ب العانون واجاب عنه بان صورة احديهما
يتعلق بمادة الاخرى فيتعلق كل واحد منهما بصورة ويتعلق بمادته فلا اشكال فيه بخلاف نقضا واما
اصطكاك الاجرام فالتاثير للقوي دون الضعيف والله قال المصنف رضي الله عنه الشرط الثاني

المناسبة دالة على العلة

من هذا الفصل الدلالة على ان المناسبة دالة على العلية الى اخرها قال رضي الله عنه لما فرغ المصنف من الدلالة
المناسبة ذهب اكثر القائسين الى ان المناسبة مع الاقتران دليل العلية واحتجوا عليه بانه يفيد الظن فوجب ان يكون
حجة اما المقام الاول فلا اشكال فيه واما الثاني فلانه نقل ان الصحابة كانوا يتمسكون بما يفيد الظن ثم قال وهذه الطريقة
ضعيفة لانهم ما نقل الينا انهم كانوا يتمسكون بكل طريق غلب الظن بل غايته ان يعتقد نوع من الظن الغالب ونحن لا نعلم
ذلك النوع ثم قال والاولى الاعتماد على العمومات كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقول معاذ اجتهد رأيي وقول
امام الحرمين على اجماع الصحابة فقال انهم كانوا لا يحتفون عن الخصوص بالمنصوص اذا غلب على ظنهم انه يضاهيه
اعني او لشبهه واما الطريقة المذكورة ههنا فهي صحيح وضعيفة وبيان ضعفها اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فانه
يستحيل ان يستقر القول بان الله تعالى يراعي مصالح العباد في افعاله واحكامه مع القول بان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى ذاتا ووصفا واما القول بالكسب فلا اتجاه له على رأي الاشعري ضرورة ان ذات الفعل وصفته
مخلوقتان لله تعالى على رأيه واذا كان الكفر والفسق بخلق الله وايجاده فلا معنى له غاية مصالح العباد وان قال
الاشعري بمراعاة مصالح العباد مطلقا في افعال الله واحكامه بل يدعي ذلك في احكامه التي شرعها الله لعباده
فيتجه هذا القول ايضا بعد ان نقرر ايضا على رأي الاشعري لو سلمنا ان ايجاب الزكوة اذا شرع لافضائه الى دفع حاجة
الفقير بان المالك للنصاب اذا كان مجبورا على الاخراج من اداء الزكوة مقهورا عليه فلا يحصل المصلحة المناسبة من
دفع حاجة الفقير لا للمالك ولا للفقير نعم اذا فرعنا رعاية مصالح العباد على اصل المعتزلة من التفويض وان
كان الاصل فاسدا هذا من حيث الاجمال واما التفصيل فهو انا نتكلم على مقدمات الدليل المذكور فنقول لم لا يجوز
ان يكون اختصاص الوقائع المعينة بالحكم المعين لا لمرجح اصلا لكونه فاعلا مختارا يفعل ما يشاء فيخصص
تعلق الارادة به واما الحكيم فهو الذي يكون افعاله محكمة واما انه يدخل مراعاة مصالح العباد فممنوع واما
اطلاق العبث والايات المستشهد بها فلا نسلم ان شيئا منها يدل على نفي حكم شرعي لا مصلحة فيه للعباد واذا تاملت
الايات وجدتها لا تدل على ما ذكرنا وهو المدعى واما الاجماع فهو يدل على انه لا يطلق على الله انه عابث [illegible] توهم
النقص واذا اوضحت معنى العبث في احكامه وادعى الحكم الشرعي الذي لا مصلحة فيه للعباد لا اجماع على ذلك مع [illegible]
كونه شرعا مكرما [illegible] ان يكون المراد منه انه خصه بالعقل النافع في تحصيل معرفة الله تعالى ومعرفة وحدانيته
ولا يلزم من ذلك مراعاة مصلحته وان راعى مصلحته فيكفي في ذلك اعطاؤه الحواس الظاهرة والباطنة
وتمكينه من جلب الملائم ودفع المنافي بقوة عقله وتسخير جملة من المخلوقات له واما انه يدل على انه لا بد وان
يراعي مصلحته في احكامه المشروعة فممنوع وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون يدل على انه
خلقهم للتكليف بالعبادة وكذلك بقية الايات فلا دلالة لشيء منها على المطلوب بل هي دالة على امور ليست مطلوبة
ولا ملزومة فيظهر ذلك بادنى تامل فلا حاجة الى التطويل واما قوله في المقدمة الثانية ان وجود غير هذه المصلحة
في الازل يقتضي وجود التكليف في الازل ولا تكليف فهو كلام فاسد على رأي الاشعري القائل بكون الاحكام قديمة
وقد سبق الكلام في هذه المسئلة اما الوجه الثاني فهو الذي يمكن تقريره على رأي الاشعري وقد سبق تقريره في الدلالة
على كون القياس حجة فلا نعيده واعلم ان الدليل مركب من مقدمتين احديهما وهي الصغرى ان المناسبة تفيد ظن العلية والثانية ان
العمل بالظن واجب اما المقدمة الاولى فقررها المصنف بثلاث مقدمات الاولى انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد
الثانية ان هذه مصلحة الثالثة قوله فيحصل ظن انه انما شرع لهذه المصلحة وهذه الثالثة لازمة من الاولى والثانية
طريق ردها الى صورة القياسات الكاملة ان يقول هذا حكم من احكام الله او يقول هذا حكم شرعي وكل حكم شرعي
فهو مشروع لمصالح العباد فهذا الحكم مشروع لمصالح العباد ثم اذا اردنا تعيين تلك المصلحة فنقول تلك المصلحة
اما هذه او غيرها [illegible] فقطعا [illegible] بالاستصحاب فيتعين الاول ويحتاج في تقرير المقدمة الاولى من الدلائل الى
[illegible] الاول اقتراني والثاني استثنائي وقد تقررت المقدمة الاولى وهي قولنا المناسبة تفيد ظن العلية واما المقدمة

الدنيه وبين ان العمل بالظن واجب وبعد فررها المصنف بقوله انه يدفع الضرر المظنون وقد سبق تقريره وعلى كل التقديرات اذا ثبت ورادت على مقدمتين **تنبيه** قال الغزالي في شفاء العليل نحن وان كنا لا نقول بتحسين العقل وتقبيحه ونقول ان الله يفعل ما يشا بعباده ولا يجب عليه شي فلا ننكر التفات العقول الى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها المهالك وترغيبها في جلب المنافع ولا ننكر ان الرسل بعثوا لمصالح الخلق رحمة من الله تعالى وفضلا لا حتما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وانما نبهنا على هذا القدر كيلا يسبق الى اعتقاد الاغمار وضعيف طبع المستر شد عن النصح تعقيده بمحذوره سريح في العقول بحسنها وعلى هذا الاشكال اشار الى الرجز عن العمل لهذا التحقق القضاحر بالمتقل وعلمنا تقطع الايدي للمدار الواحدة **تنبيه ثان** اعلم ان الائمة الشطوط يقد احتوى في اثبات دلالة المناسبة على العلية وبيان بقول دار طن العلية مع المناسبة وجودا وعدما اما وجودا ففي بطاريكين منها ان علة البحارة بحصل الربح باتفاق العقلا وكذلك علة الزراعة الفايدة الحاصلة من الزراعة عند النبات وكذلك علة بعث الجند فهو العدو الى غير ذلك من النظاير فاذا دارت العلية مع المباشرة وجودا وعدما اما وجودا ففي هذه النظاير وغيرها واما عدما فظاهر والدوران يدل على علية المدار فلزم ان يكون المناسبة علة لعلية المعنى المناسب فان قيل هي كما دارت معه ما ذكرتم فلذلك دارت مع كونه فعلا للعبد وعلى هذا لا يتاتى عليه التمسك في افعال الله تعالى قلنا ذكر النظاير من افعال الله تعالى وذلك لقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والفلك لتركبوها الى غير ها من الايات الدالة على هذا فيندفع بدفع المزاحم والله اعلم

قال المصنف رضي الله عنه فان قيل لا نسلم انه تعالى شرع الحكم لمصالح العباد الى قوله ثم نقول ما ذكرتم وان دل على تعليل احكام الله تعالى وافعاله بمصالح العباد ولكن معنى ادلة قاطعة مانعة من ذلك قال رضي الله عنه اعلم ان مادة هذا الدليل مكررة في هذا الكتاب ذكرها المصنف في ابطال التحسين والتقبيح العقليين وذكرها ايضا في تكليف ما لا يطاق وقد شرحناها على سبيل التحقيق ثم قال فلا نعيدها وقوله عند حصول المرجح يصير الترجيح اولى بالوقوع مع الجواب عنه كلام كلام ملتو ولا بد من ايضاحه فنقول ان عند وجود المرجح التام يصير المعلول اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب وتوجيهه في ---- مرجح من الله تعالى لم قلتم انه يجب المعلول عند ذلك بل يصير اولى بالوقوع وعلى التحقيق لا يرد هذا السوال لانه ما جزم المصنف بالوجوب عند المرجح بل ردد الكلام فقال اما ان يجب مع وجود المرجح او لا يجب فلا يرد السوال اصلا ولا يتوجه له باسا وما ذكر جوابا ما ذكره في متن الدليل يظهر ذلك بادنى تامل واعترض صاحب التحصيل على هذا الدليل بان قال لا نسلم الحصر بل يجوز ان يكون الفعل واقعا بالله تعالى وبالعبد ويجوز ان يكون سنده منعه مذهب القاضي حيث قال وصف الطاعة والمعصية من العبد وذات الفعل من الله تعالى ويجوز ان يكون سنده منعه مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه يذهب الى تجويز وقوع الفعل الواحد بفاعلين ويستند كان في انفراده بجعله حسنة واحدة ويكون الحامل اسن واعترض بعضهم بانه لا يمتنع ان يكون الجبر واقعا على المصلحة فانه لا ياتي من مراعاة المصالح مع الجبر على الافعال المتضمنة لها والجواب عن الاول فقد سبق ويلوح الينا هاهنا ايضا وهو انه لا يجوز ان يكون للعبد شي من الافعال ذواتها وصفاتها بشركة غيره او لا بشركة غيره بمعنى انه ان استقل وان شارك وذلك لانه ان لم يمكن من الترك لزم الاضطرار وان يمكن فلا بد وان يكون في ذلك الفعل لمرجح هو صادر منه حقيقة ذاتا او وصفا فلا كان اوجد فعلا والا لزم التسلسل في المرجحات وهو محال فاندفع ما ذكره صاحب التحصيل واما اعتراض الاخر فمندفع وذلك لان الجبر على فعل المعصية كيف يتصور ان يقال انما شرع القصاص مثلا لحفظ الانفس ثم انه حصل الجبر على القتل الموجب للقصاص نعم يمكن ان يجبر بعضهم على فعل الخير فيحصل له المصلحة التي في ضمنه ولكن الجبر على فعل الخير ليس بعام والقول بمراعاة مصالح العباد في الاحكام الشرعية عام وان لم يقل بمراعاة مصالح العباد في جملة افعال الله تعالى بل لا يقول به الا في الاحكام الشرعية ويجيء على هذا الدليل من الاعتراض ما اوردناه في مسالة التحسين والتقبيح فلا نعيده اما قوله

ما ذكرناه اعترض على ما ذكر بقوله لانا قاطعه معارضه في حكم المسئلة وذلك لان من يقول بما ذكرنا من اصل الدليل مراعاة مصالح العباد وما ذكر يصلح ان يكون معارضا لهذه المقدمة ويصلح ان يكون معارضه في حكم المسئلة وبيانه ان نقول ما ذكرت وان دل ان هذا الحكم شرع لهذه ولكن معنا ما ينفيه وذلك بان نقول القول بمراعاة مصالح العباد في افعال الله تعالى واحكامه باطل لما ذكرنا وما يلزم من هذا ان لا يكون شرعه هذا الحكم لهذه المصلحة اما بطريق عكس النقيض او بقول لو شرع لها لكان بنا على مصالح العباد ومراعاتهم لما ادعيتم وسلمناه صح واللازم منتف واما الوجه الاول من وجوه الدالة على ان العبد غير موجد لافعال نفسه هو ان نقول لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل بيان الملازمة هو ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه مختارا في ايجاده لكان عالما بتفاصيلها ضرورة انه يوجد لافعاله على سبيل الاختيار جملة وتفصيلا فلزم ان يكون عالما بجملته وتفصيله لان الفعل على سبيل الاختيار لا بد من القصد الى ايجاده بحال والقصد الى ايجاد الشي بدون العلم به محال فظهر صحة الملازمة واللازم باطل وذلك لان من افعال العبد الحركة السريعة والبطيئة والبطو والسرعة ليسا نوعان عارضان للحركة عند الفلاسفة وبل عندهم الحركة البطيئة هي التي تخللها سكنات والسريعة لم تتخللها سكنات وهذا المذهب مبني على وجود الجوهر الفرد وهو موجود عند المتكلمين فالجسم مركب من الجواهر الفردة وكذا الزمان من الانات والحركة من اجزاء فردة واذا عرفت ذلك فنقول لا نعلم بتفصيل حركته التي هي فعله وذلك لانه ان كانت الحركة البطيئة عبارة عن تخلل السكنات فنقول لا نعلم تلك السكنات وتفصيلها وان كانت عبارة عن كيفية البطو العارض للحركة فنقول لا نعلم انه يفعل عرض في عرض هو الحركة ولم نعمل في غيرها بمعنى انه لا يعلم هذا التفصيل فقد ظهر انتفاء اللازم وفيه نظر وذلك ان الفعل يشعر به عند ايجاده لكن لا يبقى في حال وكله يستعمه اما قوله فصحيح ان عني به انه شرط تعلق القدرة فذلك صحيح والدليل عليه انه لولا الامكان يعني الوجوب او الامتناع وكل واحد منهما يمنع تعلق القدرة بايجاده بالضرورة وان اراد بالمصحح العلة فمع والفرق بين الشرط والعلة واضح وبه يظهر ضعف هذا الوجه وقال بعضهم لو كان مشروطا لكان عدم السبب وعدم اما الايجاب والامتناع وكلاهما مانع يمنع العلة ولا يكون احدهما سببا وهذا فاسد لان السبب هي القدرة واما الوجه الثالث فضعيف وبيانه ان الايجاد الله ملزومه لارادة العبد ما شاء الله تعالى وما تشاوون الا ان يشاء الله فلزم ان يكون الغرض المذكور محالا واذا ظهر ذلك فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء نفس الملزوم بل يلزم انتفاء مجموع الارادتين الملزومين وذلك صحيح الانتفاء والكلام في الكلام ظاهر واما الوجوه المتمسك بها بان التكليف بالمحال واقع فهي مكررة في هذا الكتاب وقد شرحناها وبحثنا ضعف جميعها فلا نعيده واما قوله ثم ان ما ذكرتم يدل على قولكم ولكن معنا ما ينفيه فهي معارضات في حكم الاصل وبيانه هو ان ما ذكرتم وان دل على ان المناسبة دليل على العلة ولكن معنا ما ينفي ذلك وبيانه من وجوه منها لو كان هو ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت لمصالح العباد وحاجاتهم لكان الحاجات باسرها مندفعة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة هو انه لو تعلل لمصالح العباد وشرع الاحكام لدفع حاجاتهم وتحصيلا لمصلحتهم يلزم ما ذكرنا وذلك لانه لما شرع احكاما مخصوصة لدفع حاجات مخصوصة والحاجات ... في كونها حاجة بيان ذلك ان حاجة الى الاكل هي دفع الجوع لا دفع هذا الجوع ولذلك الكلام في الملبس والخصوصيات التي هي المشخصات ليست حاجة لكونها من العوارض المشخصة فلزم ان يكون مطلق الحاجة يدعو الى الدفع فلزم اندفاع مطلق الحاجات على تقدير انه تعالى فاعلا لدفع حاجات العباد مراعيا لمصالحهم واللازم باطل لان كثيرا من حاجات العباد الدنيوية والاخروية لم يندفع الوجه الثالث هو ان كثيرا من الاحكام في شرايع من تقدم لم يشرع في شريعتنا فلو كانت الاحكام مشروعة لمصالح العباد لزم اشتمال تلك الاحكام على المصالح اذ ذاك ولما لم يشرع في شريعتنا يلزم ان يكون في ذلك لوجود مانع او لفقدان شرط اذ لولا ذلك لما شرعت تلك الاحكام تحصيلا لتلك المصالح ولم يشرع فلزم وجود احد الامرين وكل واحد منهما خلاف الاصل اما الاول فلما يلزم من تخلف المقتضي على وجود الشرط وهو باطل اما لا ستصحاب او نظرا الى ذات

واما الثاني فلما فيه من التعارض من المعنى والمكان ولا دور الركن باحدهما واما الوجه الثالث فظاهر ومساله ان النفس
في السفوان على ان الحكمة التي هي المشقة فهي غير مضبوطة وتعليل الاحكام الشرعية بما لا ينضبط لا وجه له وان
علل بنفس السفر وذلك لتضمنه الحكمة التي هي الاصل فاذا بطل الاصل بطل الفرع **قال المصنف رضي الله عنه**
الجواب الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف اجاب عن الوجوه العقلية بالنقض باصل التكليف
وهو واضح والتكليف واقع باعتبار معناه القياس والتاويل به واما اذا تاملت ما ذكرنا في المواضع المتقدمة
وجدت لها اجوبة مفصلة بل هي مغالطات [illegible] لا نعيده واما الفرقان فلا يقدح ذلك الا على قول من يقول بشرع
الاحكام لمصالح وجوبا واما من قال بشرعية المصالح تفضيلا لا وجوبا فلا يصح الفرقان بيانه ان [illegible] التمسك
وهو انه دل على تلازم المصالح والاحكام الشرعية والبرهان دل على انه ليس ذلك بطريق الوجوب على ما سبق في هذا
الكلام فيلزم ان يكون ذلك بطريق التفضل ولا يقدح العرف فيما صح مما ذكرنا من الاستقراء والبرهان واما على قول
من يقول بالوجوب فمقدوح بالطريق المذكور في الاصل واعلم ان الوجه الاول له بسط اخر وان كان قريبا مما ذكرناه وهو
ان نقول المصالح المشتركة مشتركة في كونها مصالح ومخالفة في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالخصوصية
خصوصية كل واحدة من المصالح زائد على كونه مصلحة ومغاير لها فلا يكون تلك الخصوصيات في انفسها مشتملة على المصالح
والا لكانت مغايرة لها واذا كان كذلك فالوصف الذي لا يكون مناسبا ان جاز ربط الحكم به لم يكن المناسبة معتبرة وان
لم يجز ذلك استحال ان يجعل جزءا من الوصف المعتبر فيستحيل ان يكون تلك الخصوصية معتبرة والذي يحقق ذلك انا اذا نظرنا الى
المصلحة الحاصلة من المنع والمفسدة الحاصلة من القتل العمد العدوان فلو نظرنا الى خصوص تلك المصلحة مع الالتفات
الى ماهية كونه مصلحة لم نجد لتلك الخصوصية مناسبة البتة ما لم يلتفت الذهن الى مطلق كونه مصلحة فاذن ما امكن الالتفات
وهو المصلحة المخصوصة غير مناسب وما هو مناسب وهو مطلق المصلحة مما اعتبره الشرع بدليل [illegible] حمله من المصالح المطلقة
وذلك لانا نعلم قطعا ان الاصلح للكفار ان لا يحلفوا واذا حلفوا ان لا يحلفوا فعلم ان المصلحة المخصوصة لا يمكن اعتبارها
والمصلحة المطلقة لا يمكن اعتبارها والمناسب اما المصلحة او المفسدة فالمناسبة لا تعتبر اصلا والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة
انها منقوضة بافعال الناس فانه ان العقلاء يقدمون على افعال تحصيلا لمصالح مناسبة لها ويحجمون على افعال مخصوصة
هربا عن مفاسدها الملائمة مثال الاول مباشرة التجارة تحصيلا للارباح وهي مصلحة مناسبة ولذلك الكلام في الزراعة
وجمع العسكر لقهر العدو الى غير ذلك فهذه مناسبات معتبرة في الشاهد مع ان الوجوه الثلاثة تقدح في اعتبارها
هذا معنى قول المصنف الوجوه الثلاثة منقوضة بكون افعالنا معللة بالدواعي والاغراض **خاتمة** اعلم ان
صاحب التحصيل قال [illegible] ذكره للمصنف [illegible] ان هذه المصلحة معارض بالمثل ودفعه سهل معناه ان يقول هذه المصلحة
بعين ما ذكرت [illegible] المكلف في الارث وهو محال وجوابه توجيهه على الوجه الذي ذكرناه فلا يتعارض
واعلم ان صاحب التنقيح جعل الخلاف في هذه المسألة في المناسب الغريب وليس كذلك في اصل المناسبة واذا تمهد
ان المناسبة حجة [illegible] الخلاف في المناسب الغريب واعلم انا ندعي تعليل الاحكام لمصالح العباد فلا ندعي ان جميع
افعال الله لمصالح العباد وذلك لما [illegible] على اصول الدين الذي لا يختلفه على علم اصول الفقه وندعي اجماع علماء
الامة على ذلك ولو ادعى مدع اجماع الاسلام على ذلك بمعنى انا نعلم قطعا ان الانبياء صلوات الله عليهم بعثوا
الاحكام على وجه يظهر فيها غاية الظهور مطابقتها العادة في المعاش والمعاد فان الناس انقسموا الى مومن
وغير مومن فالمومن طابق فعله [illegible] الاحكام الشرعية ففاز بالسعادة في الدارين والمخذول بالضد
من ذلك والامر في الاسعاد والاشقاء [illegible] الى الحاكم العادل **قال المصنف رضي الله عنه**

الفصل الثالث في المؤثر وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصول الى اخره **الشرح** **في المؤثر**
قال رضي الله عنه اعلم ان ذكرنا تفسير المؤثر هو ما يعرف تاثيره في عين الحكم بنص او اجماع هكذا
قاله الغزالي في شفاء الغليل وقال في المستصفى او نعمم [illegible] الملائم هو الذي ظهر تاثير جنسه في جنس الحكم

مداخل نفيد اعتبار النص او الاجماع والقسم الخاص على علته وما ذكره يصلح ان يكون هذا لنفس الملائم وقد
سبق بيان الملائم وتفسيره من غير ايضاح شاف واما قول المصنف لم يعلم ان الاخ من الاب والام اذا تقدم على
الاخ من الاب والام في الميراث [illegible] عليه في ولاية التزويج فهذا سؤال اورده الغزالي في المستصفى واجاب
عنه بعد ان قال اذا كانت العلة موثرة بالاتفاق سقطت المطالبة عن المعلل باثبات علة الاصل لانهم اتفقوا [illegible]
ثم لما اورد هذا السؤال اجاب عنه بان هذا السؤال اما ان يوجهه المجتهد على نفسه او المناظر فان وجهه المجتهد
على نفسه فالجواب عنه من وجهين الاول ان [illegible] مناسبة المؤثر مثاله قول القائل البنت الصغيرة تزوج على الحكم
[illegible] والصغر علة اجماعا فاذا وجه السؤال [illegible] عليه [illegible] مناسبته [illegible] مناسبة الصغر كون الصغر
[illegible] عليه بسبب عجز عن التصرفات بنفسه واما اذا وجه السؤال المذكور المناظر فلا ينبغي ان يلتزم الجواب عنه
فان حاصله يؤول الى [illegible] العلة القياس فانا اذا سمعنا هذا السؤال من المناظر يوجهه على كل [illegible] وبيانه
انه يقول في جميع انواع [illegible] انه علة في الاصل لم قلت انه علة في الفرع فلا يلزم بيان المناسبة هذا
ما قاله الغزالي في المستصفى وبه ظهر ما قاله المصنف ان هذه الطريقة لا تثبت الا بالرجوع الى المناسبة او
الى الفارق مثاله قوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ وقسنا عليه [illegible] فان الفارق [illegible]
[illegible] لا ركن في الحكم **قال المصنف رضي الله عنه الفصل الرابع** في الشبه الى اخره **قال** **في الشبه**
رضي الله عنه اعلم انه اختلف عبارات الاصوليين في تعريف الشبه اختلافا عظيما وتحت ذلك الاختلاف
اختلاف معانيه فلنذكر اقاويل الاصوليين في تعريفه اولا ثم نقول قال الامام في البرهان وعندي ان الاشباه العلية
بالظن وان كانت لا تناسب الاحكام فهي تناسب اخص [illegible] الفرع والاصل في الحكم وهذا هو السر في الباب
وقال الغزالي في المستصفى الشبه لا بد ان يزيد على الاطراد [illegible] العلة [illegible] مناسبة الوصف
الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب الحكم بيانه انا نعلم ان لله تعالى في كل حكم سرا وهي مصلحة مناسبة للحكم لم يطلع
على عين تلك المصلحة ولكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة ونظن انه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها
وان كنا لا نطلع على عين ذلك السر فالاشتمال على ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم
توجب الاجتماع في الحكم ويميز عن المناسب بان مناسبته نفسه [illegible] ويتميز عن الطرد بانه يعلم انه ليس
لمناسب ولا يتضمن المصلحة [illegible] الموجبة للحكم بل يعلم ان ذلك الوصف ليس مظنة المصلحة وقالبها الذي يتضمنها
قال الغزالي ان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست ادري ما ذا ارادوا وبما ذا فصلوه عن الطرد المحض
[illegible] قولهم الخل مائع لا يبنى على جنسه القنطرة فلا تزال النجاسة به كالدهن فان [illegible] عدم بناء القنطرة وصف
طردي نعلم قطعا انه ليس مظنة المصلحة ولا قالبها [illegible] ولعل اكثر اقيسة الفقهاء قياس الشبه مثال الاول
قول الشافعي رضي الله عنه طهارتان فانى يفترقان وهذا يوهم الاجتماع في مناسب [illegible] وان لم يطلع على ذلك
المناسب المثال الثاني قول ابي حنيفة مسح الراس لا يتكرر قياسا على المسح على الخف المثال الثالث قولنا [illegible] ربويان
قياسا على التمر بجامع الطعم او القوت وهذا لانا نعلم ان الله تعالى حرم الربا لسر المصلحة والطعم او القوت
يتضمنها لكون الطعم او القوت [illegible] المثال الرابع المستعير اخذ المال لغرض نفسه من غير استحقاق فيضمنه
قياسا على المسوم واما الطريق كونه حجة فاما ان يتمسك الناظر وهو المجتهد او المناظر فان تمسك به الناظر
فيجوز ان حصل عليه الظن به لان [illegible] الشبه علة الظن له فلا يتمسك به واما المناظر فينبغي
ان يصطلح على عدم [illegible] هذه المطالبة فانه ان فتح هذا الباب [illegible] قوله لا نسلم انه يوهم الاجتماع في علة الحكم
او يعلل بظن ذلك فانه [illegible] على ظني فلا [illegible] الى الخصم فالصواب الاصطلاح على عدم سماع هذه المطالبة هذا
ما قاله في المستصفى واما امام الحرمين فقد ادعى حصول غلبة الظن بقياس الشبه وادعى الضرورة واما انه حجة
[illegible] بعد ذلك باجماع الصحابة قال حجة الاسلام في شفاء العليل الشبه هو الوصف الذي لا يناسب [illegible] ويظن

انه علامة متضمنة للعلة التي عاينتها تحكمنا بالاشتراك في الحكم عند الاشتراك في ذلك الوصف ثم فرق بين الشبه والطرد في شفاء
الغليل بان قال لا فرق بين الشبه والطرد من حيث الذات وانما الفرق بينهما من حيث الاضافة وبيانه ان الوصف
الذي لا يناسب ينقسم الى قسمين فمنه ما سلم عن مفسدات العلة وذلك الوصف الشبهي
ومنه ما لا يسلم عن المفسدات وذلك هو الطرد ومفسدات العلة مفصلة في موضعها ومنها النقض ومنها المعارضة بوصف
آخر هو اولى منه ثم قد يعلم صحته وكونه اولى به بالبديهة كقولهم لا يبنى القنطرة على جنسه وكقولهم طويل مشقوق ابو حنيفة
فلا يبعض الطهارة به قياسا على الخف فهذا طرد فاسد لا يمكن ان يعول عليه احد من المجتهدين ومنه ما يعلم فساده بالتأمل
والنظر كقول اصحاب ابي حنيفة الكيل علة الربا فانه يعارضه الطعم وهو اولى بالعلية فاذا ثبت المعارض الاولى
او المثل او ظهر بعض المفسدات للعلة لاحد الوصفين دون الآخر صار السالم عن المعارض شبها معتبرا والآخر
طردا ليس معتبرا واعلم ان الامام نقل في الرسالة البهائية هذا الكلام بعينه عن الغزالي وقال هو حسن لمن يعتبر
الفرق بين الشبه والطرد الذي يمكن ان يكون حجة واما من لم يعتبره فلا ثم اعلم ان هذا الكلام لا يرد على الغزالي
فان الوصف لو لم يمكن جعله علة لوجود مفسدات العلة فهو الطرد والطرد بهذا التفسير لا يقول احد بعليته والامام
الامام في الرسالة البهائية ان الشبه هو الوصف الذي ليس بمناسب ولكن عرف تأثير جنسه في جنس الحكم وذلك لانه
يظن انه لا يعتبر في ذلك الحكم ورد الامام تعريف القاضي في الشبه وهو قوله الوصف الذي لا يناسب بنفسه
ولكن يغلب على الظن ان الفرع والاصل لما اشتركا فيه فيشتركان في المعنى المناسب وفي الطرد هو الذي لا يكون مناسبا
ولا ملازم المناسب وقال الوصف الذي لا يكون مناسبا اذا علم كونه ملزوما للمعنى المناسب فلا بد وان يعلم الوصف
المناسب ثم ذلك المناسب اما ان يعلم خلوه عن المفسدات او لا يعلم فان علم وجب التعليل به لا بالوصف الشبهي
وان لم يعلم ذلك لم يجز التعليل به واذا لم يجز ذلك فلان لا يجوز التعليل بالوصف الملزوم للمناسب اولى وهذا لما
ذكره وفيه نظر لانا لا نسلم انه لا بد وان يعلم الوصف المناسب او نقول لا بد وان يعلم الوصف المناسب اجمالا
واما تفصيلا فممنوع وسند المنع ما ذكرناه من تعريف الوصف الشبهي على رأي القاضي والغزالي والبيضاوي
امام الحرمين وحاصله الوصف الغير المناسب بانه الملزوم المناسب فانه يعلم استلزامه على المناسب وان لم
يعلم عين المناسب واعلم ان امام الحرمين قال في كتاب البرهان انه يتعذر ذكر حد للشبه بل نقول يقرب الفرع من
الاصل ويمتاز عن الطرد بانه يغلب على الظن الاشتراك في الحكم والطرد لا يغلب على الظن ومن خواص الحنفي
الطرد انه يعلم بعض الحكم علته كقول الحنفي طهارة بالماء لا يفتقر الى النية كازالة النجاسة فيقال له طهارة
بالماء فافتقرت الى النية وفيه نظر لانه لا بد من معيار ومعيار عليه وهو التيمم وقوله طهارة بالماء ليس كذلك
من الفرع والاصل قال صاحب الاحكام الحكم ان كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيها بالاصل بجامع مشترك بينهما
الا ان الاصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع معين من الاقيسة وقال بعضهم اذا وجد في الفرع مناطان
لكن شبه احد الاصلين في اوصاف اكثر فيكون الحاقه به اولى كالعبد فانه في مسألة العبد المقتول خطأ هو دائر بين
الحر لكونه آدميا وبين سائر المملوكات لكونه مالا متقوما بالعوض الا ان الحاقه بالحر اولى لانه يشبهه في كونه آدميا
مثابا ولا يشبه المملوكات الا في كونه مالا وقال صاحب الاحكام ليس هذا شبها فان كل واحد منهما مناسب ومنهم
من فسره بما اذا اجتمع فيه مناطان لا على الكمال الا ان احدهما اغلب من الآخر وذلك كاللعان فانه وجدنا فيه لفظ
الشهادة واليمين ولما تخصص بان الملاعن مدع والمدعي لا يقبل شهادته لنفسه ولا يمينه وذهب القاضي
ابو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب ولكن يستلزم المناسب هذا ما يتعلق
بتعريف الشبه المختلف فيه واما مذاهب الناس فقد نقل امام الحرمين عن القاضي وطوائف منع القول به فانه لا يدل على العلة
كالطرد ونقل الغزالي في شفاء الغليل عن الشافعي وابي حنيفة ومالك القول به لانه لا يدل على العلة كالطرد ونقل
الغزالي في شفاء الغليل [illegible] من كلام امام الحرمين ان احمد يقول به ونقل المصنف

ويعني ان علته يعني السبب الخلقي والمانع الحكمي واما ما احتج به المصنف فالوجهان ضعيفان اما الاول فلانا
نمنع كون الوصف مستلزم العلة ولا يحتاج بل يفعل بتفسير الشبه بهذا فانه اذا دنا تصور الشبه ولا يعلم انا نحقق الشبه
في الوصف المعين كفى ولما طهارتان او غير ذلك فلا بد من الدلالة على تحققه لتكون الدليل على علية الوصف الشبهي
موجودا ثم يثبت عليته وهذا كما نقول في معنى المناسب لا بد من تحقق المناسبة ووجودها ثم نبين بعد وجودها كونها
دليلا على العلية ولا ينفعه الاصطلاح الذي ذكره الغزالي فانه يعارضه بوصف طردي لا يتضمن معنى مناسبا اصلا
ثم يدعي انه من باب الشبه الذي يتمسك به القائلون فان منع لا يسمع منعه للاصطلاح المذكور ثم نقول اما ان يكون الوصف
الذي يكون شبها بالتفسير المذكور او لا فان لم يكن شبها بطل كلامك وفسدت حجتك وان كان شبها على التفسير المذكور
فيكون متضمنا للمعنى المناسب تحقق وجود المعنى المناسب ومع تحقق المعنى المناسب لا يجوز التمسك بالشبه بل يجب
الشبه وبالمطالبة يضطر الى ابداء المناسبة التي في ضمن الشبه فلا يبقى للشبه معنى واما الوجه الثاني فضعيف
ايضا وهذا لانه اذا اعتبر الشارع جنس الوصف المذكور في جنس الحكم يلزم من ذلك غلبة الظن باعتبار هذا الحكم
ذلك من باب الدعاوى المجردة والذي يشار اليه لا يدعي تضمن الوصف الشبهي للمعنى المناسب بل يدعي انه لا يخلو
عن تضمنه لمعنى مناسب والنقيضة ضرورية ثم نقول لنا مادة ليس فيهما الحكم المطلوب ولنا مادة فيهما الحكم المطلوب
فيهما بالاجماع مثال الاول الحيوان والنبات لا ربا فيهما اجماعا ومثال الثاني الاشياء الستة المذكورة في
الحديث وهو الذهب والورق والتمر والشعير والبر والملح فافترق الاشياء الستة والحيوان والنبات في الحكم اجماعا و
والافتراق في الحكم فيلزم الافتراق في علة الحكم والا يلزم الاشتراك في العلة مع الافتراق في الحكم فيلزم التخلف
بالعلة وهو باطل واذا تحقق الافتراق في العلة فنقول لا فارق بينهما الا الطعم لان غيره معدوم بالاصالة
فيلزم كون الطعم علة للربا وهو موجود في الربويات [illegible] وان ابدى الخصم معارضا فارقا
مثل الكيل او الكيل مع الجنس فلا بد من بيان افساد هذا الفارق المعارض بالطرق المفسدة للعلة او بترجيح
مناطه على مناط الخصم وبالجملة يتقرر ما ذكرنا بسقوط سلامة الوصف الذي للمعلل عن مفسدات العلة وعن معارض
يرجح ولا يكون الوصف الشبهي الذي للخصم سالما اما عن مفسدات العلية او عن المعارض الراجح فما دام لم يسلم صار طردا
محضا واعلم انه يمكن سلوك هذه الطريقة في جميع امثلة الشبه ولنذكر ههنا مثالا آخر فنقول العارية مضمونة لانا
اجمعنا على ان المأخوذ على سبيل السوم مضمون وان الوديعة غير مضمونة اذا تلفت بغير تفريط فافترق الوديعة والسوم
في الحكم فيفترقان في العلة لما سبق تقريره ولا فارق بينهما الا انه اخذ مال الغير لغرض نفسه من غير استحقاق
وهو موجود في فصل العارية فيكون مضمونة واعلم ان بعضهم توهم ان قول القائل لا يبنى على جنسه القنطرة
مثال للوصف الشبهي المتضمن للمعنى المناسب وليس الامر كذلك بل هو مثال للوصف الطردي وذلك ظاهر
لمتأمله الطهر والله اعلم

قال المصنف رحمه الله الفصل السادس في الدوران الى آخره

قال الشارح رحمه الله اعلم وفقك الله ان هذه ما عرفه اعني بها المتقدمون والمتأخرون واختلفوا في
الدلالة على انها تفيد العلية وعرضوا [illegible] طرق المتأخرين والمتقدمين تصحيح ما يمكن تصويره [illegible]
[illegible] واسم المعتزلة وتقول قال امام الحرمين في البرهان وحاصل ما ذكره الجدليون [illegible]
الطرد والعكس وذهب كل [illegible] الى الجدل الى انه اقوى ما يثبت به العلل وذكر القاضي ابو الطيب
ان هذا المسلك من اقوى المسالك وكان [illegible] الى القطع واما [illegible] هذا [illegible] القاضي [illegible]
واعلام [illegible] كلامه ومن [illegible] حاله واستدل [illegible] بان العرض الاقصى من الطرد والحاجة [illegible] العلل
على الظن وهذا العرض حاصل [illegible] الحكم مساوية اذا [illegible]
اذا [illegible] على الظن [illegible] الحكم المتفق عليه في الاصل [illegible] المسالك [illegible]
حصول العزم [illegible] وللقياس [illegible] الى ذلك [illegible]

على ذي صح ان الطرد والعكس يغلب على الظن اصحاب الجاري بهما عليا انى وضع السوح في
الظنون فقد عاند ومن ادعى ان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا لا يثبتون العلل بطرق بغ
السابع وكانوا يخصون نظرهم بمغلب دون مغلب فقد ادعى بدعا من قال وانا اقول لو عرف
حكم عند انتفاء علة وثبوت عند ثبوته لا يبادروا اليه اسارتهم الى الاخبار ثم نقول للقائل
والعكس هل يغلب على الظن كون ما اطرد وانعكس علما على الحكم المطرد اولا فان قال نعم فقد
قال لا فقد عاند وقال في موضع آخر فهو اجل من ان يقول لا واعلم ان حاصل كلام امام الحرمين رحمه
تفسير الطرد والعكس بوجود الحكم عند وجود الوصف العلاني وعدمه عند عدمه وان مجموع الوجود عند الوجود
عند العدم يغلب على الظن كون المطرد المنعكس اسبب علما وادعى ان الطرد والعكس يغلب على الظن بانه
المطرد والمنعكس علما وان ذلك بالضرورة يكون مفيدا غلبة الظن بالضرورة ثم يقول ان كلما اذا دعله الظن
وجوب العلية او جواز العلية لما اشتهر من احوال الصحابة رضوان الله عليهم انهم كانوا يتبعون نصوص الشي
ولا يلحقون بالمنصوص ما غلب على ظنهم انه في معنى المنصوص هذا ملخص كلامه وهذه طريقة وهي حسنة ولم يثبت عليها
سوال المزاحمة بالتعين وهو سوال وارد مشهور سنذكره مع الجواب عنه ان شاء الله تعالى واجاب الغزالي
ان الطرد والعكس بمعنى ثبوت حكم عند ثبوت وصف وعدمه عند عدمه لا يفيد علية الوصف ويفيد بمعنى
فكيف اذا انضم اليه زواله بزواله واما الثبوت عند الثبوت والزوال عند الزوال فلا يفيد ظن الـ
يزول بزوال علته ويزول بزوال جزء علته ويزوال الشرط عليه نعم اذا انضم الى الطرد والعكس السبر المعـ
العلية كما اذا قيل هذا حكم حادث فلا بد له من علة حادثة ولا شيء يمكن ان يعلل به الا كذا وكذا وا
الوصف العلاني فيلزم كونه علة وذكر في شفاء العليل ان الطرد والعكس ينقسم الى فاسد وهو الثبوت
الثبوت والى صحيح وهو الثبوت بثبوته وعدمه [illegible] عن العدم بانعدامه وقال الامام في البرهان
ما ذكره حجة الاسلام فيه نظر وذلك ان ثبوت الحكم بثبوته نفس كونه علة فكيف يستدل على علية الوصف بثبوت الحكم
بثبوته واعلم انه يعتذر عنه بما ذكره الغزالي وذلك لانه لا بد وان يقول على رأيه يثبت الحكم بثبوت الوصف
والعدم بانعدامه وذلك يدل على علية الوصف فيقول المعترض الاولى ان يستدل لم يحتج الى المناسبة اصلا اذ
للعلة الا ذلك وان لم يثبت بطلت احدى المقدمتين فلا يستقر اصلا وهذا بسط كلام الامام ومما ورد على التمسك
العليل هذا السوال وهو انه ما لم يرجع حاصل الاستدلال الى الثبوت بثبوت الوصف ومن سلم لكم ذلك
الثبوت مع الثبوت او الثبوت عند الثبوت واجاب عنه بان قال عمدة الدليل السابق مقدمتين احداهما
فلا بد من علة حادثة ولا حادث الا الوصف العلاني فيلزم اضافة الحكم اليه وهذا لا يدفع السوال المذكور
ان الدوران هو الثبوت عند الثبوت والعدم عند العدم ولا بد من حكم حادث اي يعلقه وصف حادث وهو ثبوت
الحكم عند وجود ذلك الوصف وتعدم عند عدمه مما اورد على نفسه في شفاء العليل سوالا فقال لم قلتم انه لا حادث
الا هذا الوصف واجاب عنه بانه يجب على المعترض اظهار حادث اخر صالح للعلة ونحن نحتاج ان النظر الى ما ذكره
يقتضي تعليله به فمن ادعى ان له معارضا فعليه البيان واعلم انه لا يشترط في المدار كونه مناسبا
في شفاء العليل مما اورد على نفسه سوال المزاحم بالتعين وصورته انه دار الحكم مع الوصف المعين بكونه في هذا المحل
فلا يتعدى دعوى هذا السوال بعدم اشتراط المناسبة في المدار وتضعف هذا السوال في المناسبات لعدم
خصوص المحل وهذا السوال اورده المصنف في المحصول واجاب عنه بجواب يذكره بعد ذلك مع جواب الغزالي
وسائر اجوبة الائمة فان هذا السوال اورده اكثر الائمة واختلفت اجوبتهم واختار صاحب الاحكام انه
يفيد ظن العلية وتبعه ابن الحاجب قال المصنف رضي الله عنه الدليل على انه يفيد ظن العلية وجهان
الـ... رضي الله عنه اعلم انه لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الدوران عبارة عن وجود شيء عند وجود امر اخر وعدمه

الدوران

عند عدمه والدوران يستلزم المدار والداير فالمدار هو المدعى علته والداير هو المدعى معلوليته ولا بد من ترتب
الوجود والعدم على العدم وان لا ينقطع بعدم العلية ولا براجح صالح للعلية ولا بالتخلف عنه وسلامته عن
المعارض والمذكور لا بد منه وكلما كان اكثر كان الظن بكونه علة اقوى فيحصل على المقصود لان الدوران والمدار
مسالة ما ندعي ان القتل العمد العدوان الموصوف وجودا وعدما اما وجودا ففي فصل المحدد واما عدما
فيوجد المجموع اما بانتفائه بكل اجزائه او بعض اجزائه والدوران يدل على علية المدار وهو القتل الموصوف
لوجوب القصاص وهو الداير والشروط المذكورة موجودة ههنا بالغرض والمذكور موجود لانه يجب القصاص
بالمحدد وهو كلي له افراد كثيرة وكلما وجد فرد منه وجب القصاص وكلما انتفى المجموع بجميع اجزائه او بعض اجزائه
لم يجب القصاص والدوران على هذا التفسير موجب للعلية لوجوه الاول ما ذكره المصنف في الوجه الاول وهو ان
هذا حكم وكل حكم لا بد له من علة وذلك اما بالاجماع او لانه لو لم يكن له كذلك يلزم التكليف بالمحال اذ المراد بالعلة المعرف
والعلة اما ان يكون هو المدار او غيره والثاني باطل فتعين الاول واما قلنا ان الثاني باطل وذلك لان ذلك
الغير اذا وجد قبل هذا الحكم يلزم ان لا يكون علة بالتخلف وان لم يوجد قبل الحكم يلزم عدمه قبل الحكم ويلزم من ذلك
بقاؤه على العدم عملا بالاستصحاب ثبت ان القتل الموصوف موجب لوجوب القصاص وهو موجود في فصل
المثقل فيلزم وجوب القصاص في فصل المثقل عملا بالعلة وهو المطلوب فان قلت ما ذكرتم من الوصف المشترك بين المحدد
والمثقل ليس بعلة لوجوب القصاص لان الوصف الذي ليس بمشترك علة لوجوب القصاص بعين ما ذكرتم من الدوران وبيانه



انه دار وجوب القصاص مع التعين وجودا وعدما وذلك لان القتل الموصوف بالمحدد مع القتل الموصوف بالمثقل يشتركان
في القتل الموصوف ويتميزان بخصوصية كل واحد منهما قطعا وهو المراد بالتعين وقد وجد في فصل المحدد
المشترك بخصوصه فيكون الحكم دائرا معه وجودا وعدما والدوران دليل علية المراد بعين ما ذكرتم ويلزم من ذلك انتفاء
العلة عن المشترك فلا يتعدى وكذلك دار مع حدوث الوصف في ذلك المحل وحدوث ذلك الوصف في ذلك
المحل غير نفس الوصف المذكور وهو غير مشترك فلا يتعدى اعلم ان هذا السوال اورده الغزالي في شفاء العليل
وذكر انه لا يشترط في الدوران الذي دل الدليل على علته المناسبة واجاب عنه بجواب اعرض عما ذكره المصنف وايضا
اورد هذا السوال جميع ائمة النظر ولهم اجوبة مختلفة سنعددها ان شاء الله تعالى نعم وجهه على الوجه الثاني
من الوجهين اللذين ذكرهما المصنف وتوجيهه انا لا نسلم ان مطلق الدوران دليل على علية مطلق المدار بل هذا الدوران
الخاص دليل على علية هذا المدار واجاب المصنف عن هذا السوال بان قال التعين معناه انه ليس غيره وهو امر عدمي
اذ لو كان امرا وجوديا لشارك سائر التعينات في الوجود وامتاز عنها بتعينه فيلزم ان يكون التعين بمعنى اخر
ويلزم التسلسل وهو محال وكذلك حصول الوصف في المحال امر وجودي والا لكان لحصوله في المحل حصول ويلزم التسلسل
وهو محال واذا ثبت كون كل واحد منهما عدميا فلا يكون شيء منهما علة ولا جزء علة ولا شرط علة لكون كل واحد
من الثلاثة امرا وجوديا لان نقائضها امور عدمية فان اللاعلة امر عدمي لحملها محمول على المعدوم والمحمول على
المعدوم معدوم والا يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي وهو محال وكذلك يقول في جزء العلة وشرط
العلة يلزم ان لا يكون واحد منهما عدميا لكون نقيض كل واحد منهما عدميا بعين ما مر فيلزم ان يكون كل واحد
منهما وجوديا واذا ثبت كون التعين والحصول في المحل من الامور العدمية وكون الشيء علة او جزء علة او شرط
علة يلزم ان يكون الوصف المشترك علة وهو موجود في الفرع فيلزم التعدية فيثبت الحكم المدعى هذا تقرير كلام
المصنف وهو ضعيف وبيانه من وجوه الاول انا نمنع كون التعين عدميا واما قوله لو كان وجوديا لشارك سائر
التعينات في الوجود وامتاز عنه بتعين آخر قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو لم يكن نوع كل تعين منحصرا في شخصه
ويكون الاشتراك لفظيا لا معنويا ولم قلتم انه ليس كذلك سلمنا ذلك ولكن لا نسلم فساد هذا التسلسل
وذلك لان البرهان قائم على بطلان التسلسل في المؤثر واما على بطلان مثل هذا التسلسل فلا وبه بطل الوجه الثاني

من قول المعين من حيث هو معين موجود والمعين جزء من المعين وجزء الموجود موجود وقد بين ان جواب المعتمد
عن هذا السؤال فاسد فلا بد له من جواب صحيح يعتمد عليه في مثل هذه المواضع فنقول هذا السؤال أورده
الغزالي في شفاء العليل وقوى بانه لا يشترط في المدار المدعى عليته بالطرد والعكس الذي هو الدوران
مناسبة المدار فانه متى ثبت حدوث حكم عقيب وصف وثبت عدمه عند عدمه دل ذلك على عليته ناسب او لم
يناسب واذا ثبت ذلك فلا يمكن ابطال الاضافة الى الوصف المعين بخصوص المناسبة المحل بعدم مناسبة
الخصوص فاذن لا بد له من جواب آخر فاجاب عنه بجواب خاص وآخر عام اما الخاص فانه اذا احال المعلل سبب التبييت
في صوم رمضان وذلك لانه صوم مفروض فيشترط فيه التبييت فقاس عليه القضاء فاذا احال المعترض انما اشترط التبييت
في القضاء لخصوص فرض القضاء فلا يتعدى فيجيب المعلل بان الخصوص المذكور غير معتبر في اشتراط التبييت بدليل اشتراط
التبييت في النذور والكفارات وهذا هو الجواب الخاص وهو سائغ في بعض المواد واما العام وهو الذي لا يختص
بمادة دون اخرى فهو انه قال اذا حدث عقيب وصف وانعدم عقيب انعدامه فان العقول تسارع الى اضافة الحكم الى الوصف
الحادث من غير اعتبار خصوص المحل واحد من ذلك بالامثلة منها اذا سأل السائل عن سبب ما به ويسأل المحل يعني
يقال لا يقبل قبل الموت كان بيعها جائزا وبعد الموت لم لا يجوز فلم يحدث سوى الموت فيقول عليه المنع الموت
يتعدى الى الامام والبقر بعد الموت هذا انما اعتمد عليه الغزالي في شفاء العليل وذلك ليس منشأ في العليل بل انما
يسع سلوك هذا الطريق الناظر دون المناظر ووجهه ظاهر للذكي المتأمل قال المصنف رحمه
الله الوجه الثاني في بيان ان الدوران يفيد ظن العلية الى آخره قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان هذا الوجه
ضعيف وبيان ضعفه ان التمسك بالآية يفيد تقريره وبيانه ان مطلق التسوية يقتضي التسوية في امور لا تكاد
الى ما لا يجوز التسوية فيها ولقد طول صاحب التنقيح نفسه في ذلك فقال يلزم منه الحكم بحل كل انسان وجماده وكل
حيوان وامكان كل معلوم ووقوع كل ممكن وصدق كل وكذب كل صدق وحل كل مأكول واباحة كل
وبطلان كل دين وحسن كل صانع وقدم كل موجود الى غير ذلك مما لا يحصى مما يؤدي الى التناقض لان جواز
مطلق الاختيار يتناقض الاحكام ونؤمن ان هذا دليل تخصيص العموم من انواع العبارات ثم هو معارض
بان العدل عبارة عن اقامة الحق والعمل بالواجب وهو اولى من التسوية بين الحق والباطل والمسي والمحسن في الجزاء
والعالم والجاهل والحق ان التمسك بهذه الاية في هذه القاعدة ضعيف لا يكاد يعول المجتهد عليه ولا المناظر واعلم
ان هذا المنع يسمى بالمنع المشكل وهو المانع دلالة تلك الدورانات الخاصة ويمنع دلالة هذا الدوران او سلم علية المدار
في موضع الاجماع ويمنع عليته في صحيح الاحكام العسار الخصوص على ما نقلناه عن الامام الغزالي في شفاء العليل واختلف
الائمة عن هذا المنع فالذي ارتضاه الامام العلامة رضي الدين النيسابوري صاحب الطريقة رحمه الله انه قال
الدوران الدال على علية المدار كثير جدا يفوت الاحصاء وذلك لان جملة كثيرة من قواعد علم الطب انما ثبتت بالتجربة و
الدوران بعينه وذلك كالاسهال الدائر مع استعمال بعض الادوية وجودا وعدما وكالعطش الدائر مع حمل الادوية
والاغذية وكالسخونة الدائرة مع بعض الادوية والاغذية ولذلك الكلام في الملحم والاكال والمسهل
للحصاة والمدر والمروق للدم والمغلظ والمنضج للصفراء والمسهل للكيلوس الجالب
لامراض هذه الدورانات وعلية هذه المدارات واذا ثبت هذه ووجدنا دورانا ومدارا موصوفا بالقيود التي ذكرناها
يحصل على الظن كونه فردا من تلك الدورانات وكون ذلك المدار من تلك المدارات فيحصل عليه الظن بعليته الحاقا للفرد
بالاعم الاغلب وذلك لانه لما علمنا كون اهل الحبشة سودا والصقالبة بيضا غلب على الظن كون الحبشي اسود وكون
الصقلابي المذكور ابيض هذه هي الطريقة المرضية وعليها اعتماده واجاب عن هذا المنع ركن الدين الطاوسي صاحب
الطريقة الموسومة بالطاوسية بجواب حسن وهو انه اذا ثبت ان بعض الدورانات دليل على علية المدار او بعض المدارات علة
وجب ان يكون الكل كذلك والا لانقسم الدوران الى ما هو دليل والى ما ليس بدليل فيحتاج المجتهد الى التمييز وذلك حرج

الدوران يفيد ظن العلية

وذلك منفي بالنافي للحرج والعسر والضرر والجواب انهما ضعيفان اما الاول فلان المنع المشكل يرد الى قاعدة الالحاق
وانهم اثبتوا قاعدة الالحاق بالدوران وهذا مما لا يخفى فساده واما العميدي فلم يدع دلالة مطلق الدوران ولا
علية مطلق المدار بل ادعى دلالة هذا الدوران وعلية هذا المدار واستدل عليه بالبرهان ولعمري يخلص عن
المنع المشكل ولكن البرهان المنسوب اليه فاسد وقد بينا عليه بالبرهان فساده في المنطق الموضوع في اول الكتاب
واما الحصيري صاحب الطريقة الحسنة الجامعة محاسن علم النظر والفقه فانه سلك مسلك المرد وهو الفاضل ركن الدين
في الدعوى دون الدليل اما صورة البرهان في هذه المادة فهي ان يقول هذا المدار اما كان المشترك بين الجرح والقتل علة
لوجوب القصاص او هذه الدوران دليل على علية هذا المدار وذلك لانه لو ثبت احدهما منضما الى جميع الامور الواقعة
ثبت اجتماعهما لان معنى الانضمام الثبوت مع جميع الامور الواقعة ولو ثبت احدهما مع جميع الامور الواقعة لثبت احدهما
في الضرورة ولو ثبت احدهما اجتماعا لثبت احدهما في الواقع لان الثابت في الواقع ليس بعضهما وذلك لانه لو كان الواقع بعضهما وكلها
ثابتة في الواقع فهو ثابت ضرورة الانضمام الى جميع الامور الواقعة ولو ثبت ذلك يلزم اجتماع النقيضين وهو محال واذا
لم يكن في الواقع بعضهما كان الواقع احدهما وهو المدعى وهو فاسد لانه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير ثبوت احدهما
ملازمة محال ان يكون صادقا ويرلت من ملزوم محال ولا نزم وقد تقرر في المنطق ذلك والحاصل ان اجتماع النقيضين
في الواقع محال واما على التقدير فمع واما طريقة الحصيري وصورتها ان يقال لو لم يكن هذا المدار علة فالدوران لا يخلو اما
ان يكون دليلا على علية مدار يكون المنافي لعليته موجودا او لا فان لم يكن يلزم علية هذا المدار اذ لو ثبت عدم
علية هذا المدار يلزم الترك بالمنافي السالم عن معارضة دلالة الدوران وهو منتف بالاصل فيلزم علية هذا المدار لانتفاء
لازمه وهو احد الامرين واما اذا كان الدوران دليلا على علية المدار الذي وجد المنافي لعليته يلزم عدم علية مدار يكون
المنافي لعليته موجودا عملا بالمنافي ثم نقول احد الامرين لازم في نفس الامر وهو اما دلالة هذا الدوران او ملازمة
علية غير هذا المدار لدلالة الدوران عملا بالدليل وذلك لان الدليل على الثاني وهو صدق قولنا لو كان الدوران
دليلا على علية المدار في غير صحيح لثبت علية تلك المدارات عملا بالدليل واذا ثبت هذه المقدمة فنقول هذا المدار اما
ان كان علة اولا فان كان علة فهو احد الامرين وان لم يكن علة وعدم عليته ملزوم لعدم علية مدار دل الدوران على
عليته فيلزم عدم علية مدار دل الدوران على عليته لتحقق ملزومه ثم نقول الواقع من احد الامرين اللذين ثبوت
احدهما في الواقع اما دلالة هذا الدوران او ملازمة علية غير هذا المدار لدلالة الدوران جزما وقد ثبت عدم علية
ما دل الدوران على عليته لما ذكرنا من ملزومه فذلك المدار اما ان يكون المنازع في عينه او غير المدار والثاني
محال لان الملازمة ثابتة بين علية غير هذا المدار ودلالة الدوران في غير صحيح فتعين ان يكون ذلك المدار هو المتنازع
في عليته فيلزم دلالة الدوران على عليته جزما وهو المدعى وهذه طريقة حسنة دقيقة لطيفة غير انها يصعب فهمها
على غير عارف بعلم المنطق وفيها نظر وذلك لانا نقول لا نسلم ان عدم عليته مستلزم للترك بالمنافي السالم وانما يلزم
ان لو كان عدم دلالة الدوران لازما لهذا التقدير فان دلالة احدهما وهو اما الدلالة او عدمها لازم لذلك التقدير
وهو ممنوع وهذا الجواز ان لا يكون الشيء مستلزما لشيء او لنقيضه وان دلالة الدلالة اما ان كانت لازمة له اولا فان كانت
لازمة له حصل الغرض واما اذا لم يكن لازمة له يلزم ان يكون عدم الدلالة لازما له فلنا منع فانه لا يلزم من سلب
ملازمة شيء لشيء ملازمة نقيضه له وان ادعى مجامعة احد النقيضين له فهو مسلم ويحتاج الى تغيير صورة الدليل وقال
الفاضل صاحب تهذيب النكت لو لم يكن مطلق الدوران لما ثبت علية المدار الذي وجد المنافي لعليته وهو التخلف عملا بالمنافي
السالم عن المعارض واللازم منتف صورة اخرى وهي ان يقول عدم علية هذا المدار مع علية مدار وجد المنافي لعليته لا
يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع فيلزم انتفاء الاول وانما قلنا انهما لا يجتمعان لان الدوران اما ان يكون دليلا على علية المدار
اولا فان كان دليلا يلزم علية هذا المدار عملا بالدليل وان لم يكن دليلا يلزم عدم علية تلك المدارات التي وجد المنافي
لعليتها عملا بالمنافي السالم عن معارضة دلالة الدوران فثبت انهما لا يجتمعان والثاني ثابت اجماعا فيلزم انتفاء الاول وهو

حل طرق الاصولية والجدلية وقد جمعنا من حفظه الله تعالى العلم والله المجازي بالصواب قال صاحب التلخيص
ما ذكره المصنف مدخول من وجوه الاول ان ما ذكره ما يختص بالدوران بل لو لم يذكر الدوران اصلا استقام دليله
وبيانه ان يقول هذا الحكم لا بد له من علة حادثة وما كان موجودا ازلا فهذا الحكم لا يصلح ان يكون علة للتخلف
بمعنى كون العلة هو الوصف المذكور الثاني ان ما ذكره يقتضي كون الحكم الشرعي حادثا وهو باطل على اصلنا على
ما قرره في اول الكتاب الثالث ان الخصم يعارضه بالاستصحاب فيقول ما ذكرتم ليس بعلة لانها لم يكن علة لان
مسلوب حدوث هذا الحكم بعين ما ذكرتم من التخلف فلا يكون علة مطلقا على ان الاستصحاب الواقع ان الدوران يتوقف
دلالته على الاستصحاب فاما ان يتوقف دلالة الاستصحاب على الدوران ام لا فان توقف يلزم الدور وهو [illegible]
وان لم يتوقف يلزم رجحان الاستصحاب على الدوران فلا يكون الاستصحاب مرجوحا بالنسبة الى القياس فيمتنع
العمل بالقياس مطلقا لان القياس لا بد وان يخ[illegible] يقتضي البراءة الاصلية وهو الاستصحاب فيلزم رجحانه عليه فيكون
الاستصحاب مرجوحا بالنسبة الى القياس والمقدر خلافه واعلم انه اسوله حيث لا باس بها وعن بحث عنها
فنقول لا نسلم انه لا اختصاص للدليل بالدوران بل له اختصاص وبيانه انا نقول هذا حكم حادث فلا بد له من
له علة حادثة لانه لو لم يكن له علة حادثة يلزم احد الامرين وهو اما ان لا يكون له علة اصلا او له علة
غير حادثة قطعا وكل واحد منهما منتف اما الاول فلان الاصل في الاحكام الشرعية ان يكون
لها ادلة بمعنى المعرفات او لزوم التكليف بالمحال واما الثاني فلا سبيل اليه للتخلف وهو باطل واذا ثبت
هذه المقدمة فنقول تلك العلة الحادثة اما ان يكون هذا الوصف الذي دار الحكم معه وجودا او عدما بمعنى انه
حدث الحكم بحدوثه وانعدام الحكم بانعدامه او غيره والثاني باطل لما تقدم فتعين ان يكون العلة هذا الوصف
الذي حادث مع حدوث الحكم بدليل وجود الحكم مع وجود هذا الوصف وعدمه مع عدمه واذا ظهر ذلك
فاعلم ان هذه الطريقة بعينها يمكن سلوكها في غير صورة الدوران فلهذا اختصاص بهذا التقرير نعم اذا اورد
الصورة التي ذكرها المعترض في صورة صحيحة ايضا علامة الدلالة على علية الوصف الحادث سواء علم حدوثه
كما ذكرناه في صورة الدوران او بنوع من الطرق ولا اشكال في ذلك فان غايته التمسك بدليل صحيح نعم دلالة
الدوران وغيره الا انه يقويه في هذه الطريقة قوة علية الظن الناشئة من تحقق دوران الوجود مع الوجود والعدم
مع العدم وعن الثاني انا نقول الفعل حادث وذات الخطاب قديم وبه يندفع الاشكال وعن الثالث ان الاستصحاب
مرجوح بالنسبة الى ما يقتضي العلية وذلك بدليل يعارض الاستصحاب وما يقتضي العلية من النصوص وانواع
الايماء والمناسبة مع ثبوت موجب ما يقتضي العلية وثبوت موجب احد الدليلين دليل رجحانه على معارضه ثم
نقول الاستصحاب الذي رجحه الخصم يقتضي عدم وجود ما ذكرنا من الوصف وعدم عليته واحد موجبه
ثابت جزما لتحقق الوصف الذي ذكرناه والاستصحاب الذي من جانب العلل انضاله مرجحان ويمكن ان يثبت له
كلية احد من الوجهين فما ذكرناه واضح واما الرابع فجوابه انا نختار عدم توقف الاستصحاب على الدوران ومنع
رجحانه فانه لا يلزم من مجرد عدم التوقف الرجحان واعترض على الوجه الثاني بان الامر التشويه امر بالمفقود ولا [illegible]
للمكلف على ذلك بل ان المعدوم ما يتعلق بفعله واحداثه وكون الدوران يفيد الظن او العلم لا يتعلق بفعله واحداث
وجوابه انا نقول بعض الدورانات يفيد ظن علية المدار وعلية المدار يقتضي حكما من الاحكام المتعلقة بفعل
المكلف المقدور وفعله كاعطاء المجهود للمريض لا سيما الصفراء اذ الكلام في نظائر وذلك يدخل تحت
المكلف واندفع ما ذكره واعترض صاحب التنقيح على المصنف في جواب الوجه الاول ان المصنف انما اثبت
[illegible] بواسطة النص والدوران طريقة مستقلة ثم النظر فيه هل هو بمفرده يفيد الظن العلية ام لا ولو
سلك الطريقة الثابتة ان التخلف المذكور اما [illegible] لانه جزء علة ولا شرط علة الثالث المعارضة
بالعين بصورة الحل والجواب عما ذكره اما الاول فنقول هذا الوصف محقق الوجود وعدم هذا الوصف عن محل الوجود

وعدم هذا الوصف عن محل الوجود بل هو محقق العدم والاصل بقاؤه على العدم ولا حاجة الى ذكر الحصر ولم يبق الا
التمسك بالاستصحاب في ما عدا الدوران وقد سبق اسقاط التمسك بالقياس الى الاستصحاب بالنصوص وسائر الطرق
ولا اشكال في ذلك وعن الثاني ان عدم هذا الوصف معدوم للامر فلا يكون علة ولا جزء علة ولا شرط علة واما الثالث
فهو سؤال اورده المصنف وغيره وقد تكلمنا عليه قال بعضهم قول المصنف ان هذا الوصف اما ان كان موجودا قبل
او لا ممنوع للوصف المدعى عليته قال التعين قد يكون بالثبوت كالطول واللون وغيرهما وقد يكون بالعدم كتعين الجزء
بالنسبة الى الكل فان معناه انه ليس معه غيره وقد يكون بهما كالحيوان الابيض فان امتيازه عن الاسود بانه ليس
بالسواد وبالبياض فقوله يلزم ان يكون للتعين تعين ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم فان الحقائق المختلفة لا يجب اختلافها
في اللوازم ولا ايضا فيهما وتعين التعين يخالف تعين الجسم واذا كانا مختلفين جاز ان يكون للجسم تعين ولا يكون
للتعين تعين هذا كلامه اما السؤال الاول فقد ذكره صاحب التلخيص وقد اوردناه واجبنا عنه واما كلامه في
التعين فهو كلام بحث ولنوضح معنى التعين وبه يظهر فساد كلامه فنقول الشيئان لا بد وان يمتاز احدهما عن الاخر في
الا يلزم وحدة الاثنين بلا امتياز وهو محال فاما ان يكونا افراد نوعين او افراد نوع واحد فان كان الاول
فالاختلاف بتمام الماهية فلا حاجة الى الاختلاف بالعوارض وان كان الثاني فلا بد من الاختلاف بالعوارض
مثال الاول فرد معين من نوع الخيل وفرد معين من نوع اخر مثال الثاني زيد وعمرو والدليل على انه يجب اختلافهما
بالعوارض المفارقة اذ لو لم يختلفا بالعوارض المفارقة يلزم ان يكون في الخارج افراد نوع واحد ولا امتياز لاحدهما
عن الاخر في الوجود في الخارج فليس في الخارج الا حصص من الماهية المشتركة وليس معها في الخارج شيء وجودي
اصلا فيلزم عدم امتياز احدهما عن الاخر بالضرورة وهو محال ويلزم ان يكون الامتياز بالعوارض المفارقة
الوجودية وهو المطلوب واذا ثبت ذلك تبين ان امتياز افراد نوع واحد لا يكون بمجرد الكون ولا الوصف
عدمي واما ما ذكره التسلسل ففاسد واضح الفساد فانه لا يتصور ان يكون التعين وجوديا ولا تعين له نعم يجوز
ان يكون التعين ممتازا بنفسه عن غيره فلا يفتقر الى تعين اخر لما بيناه والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه**
احتج المنكرون بوجهين الى اخره **قال رضي الله عنه** اعلم ان المصنف عارض في الحكم بوجهين الاول
التمسك بصورة وجد فيها الدوران مع عدم علية المدار ونقول هي مدار ما سبكه عن العلية وهي واضحة عنه عن
التبرع ولا بد من تنبيه من الاول هو ان الفصل يجب ان يكون مساويا للنوع لانه لو لم يكن مساويا له يلزم ان
يكون اعم او اخص او مساويا له وكل واحد منهما مانع من كونه مميزا لاستحالة حصول التمييز بالاعم او الاخص او
المباين والفصل لا بد وان يكون مساويا مميزا واذا كان مساويا للنوع فكلما دار مع النوع وجودا وعدما دار
مع فصل ذلك النوع فانه اذا انعدم النوع انعدم فصله واذا وجد النوع وجد فصله فالدائر مع النوع وجودا
وعدما دائر مع فصله وجودا وعدما مع ان فصل النوع ليس بعلة للدائر لانا نفرض ذلك فعلا بوجه التعصب
الثاني ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم على راي القدماء فلا ينفك الزمان عن الحركة والحركة عن الزمان
بمعنى [illegible] الزمان وجودا وعدما فيتحقق الدوران فيهما مع عدم علية المدار وبعد النقوض واضحة واعلم ان الجواب
عن الجميع انا لا ندعي دلالة مطلق الدوران على علية مطلق المدار وانما ندعي علية المدار بالشروط المذكورة
وهي تحقق الريب فيصح ان يقال وجد هذا فوجد ذاك وعدم القطع بعدم علية المدار ولا يوجد مزاحم صالح
للعلية ولا بالتخلف عنه واذا وجدت المدار المعارض وما ذكرنا من النقوض انما تنقض النقوض بانتفاء بعض شروط
الريب معدوم في اكثرها وعدم القطع بعدم العلية معدوم في جميعها واعلم ان مذهب اهل الحق ان الله يجوز
ان يصدر عن الواحد المطلق اكثر من الواحد دفعة واحدة من غير توسط الالات او قوابل ومذهب الفلاسفة
انه لا يصدر من الواحد المطلق من غير توسط الالات والقوابل الا شيء واحد وعلى هذه القاعدة بنوا ترتيب
الموجودات ولهذا قال المصنف العلة قد يكون لها معلولات اما معا او على الترتيب ومعناه ان يصدر عن العلة [illegible]

من غير توسط الالات او توابل او تصور عنه سابق على التوسط بدون الربع في الاول وبالربت في الثاني والله اعلم بالصواب

قال المصنف رحمه الله الفصل السابع في السبر والتقسيم الى آخره **قال الشارح رحمه الله**

اعلم ان السبر والتقسيم من الطرق المعترضة الداله على علية الوصف فالسبر هو الاختبار ومنه المسبار والتقسيم هو قوله اما ان يكون هذا الحكم معللا اولا وعلى قوله العلة اما كذا او كذا وهو يعود الى قياس استثنائي مركب من منفصله وحمليه ولا بد من التنبيه على ابحاث الاول ان الاستصحاب يقتضي عدم العلية ذاتا ووصفا ضرورة ان ذات العلة لم تكن موجوده لكونها حادثه وكذلك وصف كونها علة فالاستصحاب يقتضي عدم كل علة ذاتا وترك الاستصحاب فيما يحقق وجوده او علته فيجري فيما عداه على مقتضى الدليل ويلزم من ذلك عدم ما سوى الاوصاف التي تحققنا وجودها ويلزم من ذلك الحصر الثاني ان قوله يمكن افساده بجميع المفسدات للعلة كالنقض وعدم التاثير وجميع [illegible] وذلك لان الاعتراضات المشهوره المذكورة يدل على علية الوصف ولا يدل على عدم علية واما النقض فهو تخلف الحكم عن الوصف وذلك يدل على عدم العليه على ما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى واما عدم التاثير فهو عبارة عن بقاء الحكم بدون ما فرض علة له وليس هو العكس فان العكس عدم وجود الحكم في صورة اخرى بعلة كالفرع العلة الاولى ومفسدات العلة اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول بالموجب ولم يجعل الاخير مفسدا للعلة وكان الصواب ان يقول يبطل علية الوصف بمفسدات العلة الثالث هو انه سلم انحصار العلة في كذا وكذا وسلم بطلان الكل الا واحدا منها فلا يلزم بطلان المفردات لكن لم لا يجوز ان يكون مجموع وصفين او ثلاثة علة فلا بد هنا من المطالبة لا يستقيم بعد تسليم الحصر في الالزام عدم الانحصار وقد سلم الانحصار الرابع هو ان التقسيم المنتشر ما لا حصر فيه يطوى الاحتمال [illegible] من الاقسام وما ذكره ليس كذلك فليس بمنتشر وان اصطلح على ان يسميه بالمنتشر لانه ليس بدائر بين النفي والاثبات فله ذلك **قال المصنف رحمه الله الفصل الثامن**

في الطرد الى آخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم وفقك الله تعالى انه فسر الوصف المطرد بما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب ويكون الحكم ثابتا في جميع صور وجوده المغايرة لصورة النزاع واخرج بالقيد الاول عن الطرد الشبه والمناسب عن الشبه وصوابه ان يقول الوصف المطرد ان يكون وصفا يثبت الحكم في جميع وجوده المغايرة لصورة النزاع فلا يكون مناسبا ولا مستلزما للمناسب ولا يكون وصفا طرديا كالطول والقصر والسواد وان مشى على حسبه المسطرة فان الاوصاف الطردية بهذا التفسير قد يصدق عليها انها ليست بمناسبة ولا مستلزمة للمناسب ويكون الحكم ثابتا في جميع صور وجوده المغايرة لصورة النزاع والقيد الاخير لدفع الدوران وقد اختلف في كون الاطراد يصلح دليلا على العلية واختار المصنف في الرسالة البهائية انه يدل وقال الغزالي في المستصفى انه هو اضعف انواع الادلة في الدلالة على العلية واختار صاحب الاحكام انه لا يدل اصلا والفرق بين الوصف المطرد والطردي ظاهر والوصف الطردي مقابل المناسب والشبه المستلزم للمناسب والمطرد مقابل المقسم وله تفسيران الاول هو الذي سبق تعريفه ويقال الاقوى والثاني اضعفهما وهو ان الوصف مقارنه الحكم في صوره واحتج على دلالته على العلية على التفسير الاول ولكن المراد بالعلة المعرف بوجهين الاول ان الحكم متى قارنه هذا الوصف في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع وقد وجد هذا الوصف في صورة النزاع فيلزم ان يقارنه الحكم الحاقا للنادر بالغالب فان استقراء الاحكام الشرعية يدل على ان الشارع يلحق النادر في كل باب بالغالب والمنازع ان يقول ان ادعى الاستقراء التام فمن جميع الصور ممنوع وان استقرأ بعض الاحكام فهو حكم ولا يجدي نفعا واعلم ان هذه القاعدة يحتاج اليها في مواضع ولم يقع الاعتناء بتقريرها وتلخيصها في اصول الفقه ولا بد منه فيقول المدعي ان الحكم اذا ثبت في غالب افراد كلي واحد ولم يعلم ان الجمعية الكلية يستلزمه تماما اذا وجدنا فردا من افراد ذلك الكلي ولم يعلم اتصافه بالاجتماع ذلك الحكم حكمنا عليه بذلك الحكم الحاقا للنادر بالغالب والقيد الاول لعدم اعتبار التالي اذ اعلمنا كون الحقيقة الكلية تستلزم ذلك الحكم يلزم ثبوت ذلك الحكم في جميع افراد تلك الجمعية قطعا فلا حاجة الى ما علم الالحاق واما اعتبار التالي

في الطرد وقسم الوصف المطرد [illegible] مناسب

لان بعض افراد الجمعية قد يتصف بما ينافي ذلك الحكم فهو لا يرد على هذه القاعدة تفصيلا على ما سيتضح بعد ذلك اذا عرفت ذلك فالالحاق النادر بالغالب مشروط بان يحصل ظن ان يكون فرد من افراد الجمعية الكلية التي يشمل غالب افرادها الثاني او لا يتصف ذلك الفرد بالمنافي لذلك الحكم وله شرط آخر وهو ان لا يكون الحكم في الاغلب على خلاف الدليل مثاله الغالب على الصقالبة البياض وهذا رجل صقلابي فيكون ابيض الحاقا للنادر بالغالب ولذلك يقول الغالب على اهل الحبشة السواد وهذا حبشي فيلحق به فيكون اسود ونقول الغالب في دار الاسلام المسلمون وهذا في دار الاسلام فيحكم عليه بالاسلام ظاهرا ويخرج لذلك الحكم على من وجدناه في بلاد الكفار او في دار الحرب ظاهرا والدليل عليه ان اتصاف اغلب افراد الجمعية بصفة موجب لغلبة الظن باتصاف هذا الفرد بتلك الصفة بالدوران والموجب موجود فيلزم غلبة الظن باتصاف هذا الفرد بتلك الصفة او نقول لو لم يكن اتصاف الاعم موجبا لاتصاف الفرد بتلك الصفة او بذلك الحكم لما شاع اتصاف الاعم به عملا بالاستصحاب السالم عن المعارض والقيد الاول اعم وذلك انه ان لم يكن كذلك لا يكون الموجب لاتصاف الفرد قائما بالنسبه اليه والقيد الثاني اعني لدفع النقض بالفرد الذي علم اتصافه بصفة للاغلب بحصول المنافي والقيد الثالث لدفع نقول القائل اكثر العمومات مخصوصة فوجب ان يكون هذا العام مخصوصا الحاقا للنادر بالغالب لان التخصيص على خلاف الاصل وكذلك الكلام في المجاز اذا سلم علته واما حديث قياس القاضي فهو ركيك جدا وان افاد ظنا ضعيفا فمن باب القران او الدوران واما قوله جوابا عن التخلف ان الغيم الرطب يدل على نزول المطر ظاهرا وان التخلف لا يقدح في دلالة علية سبقي ان يحمل كلامه على انا ندعي بدلالته على العلية غلبة الظن بعليته عند تجرد النظر اليه والتخلف لا يقدح في غلبة الظن عند تجرد النظر اليه واعلم انه اذا قيل العلية ثابته عملا بالدليل فالخصم ان يقول ليست ثابته عملا بالتخلف وان قال انا لا ادعي العلية بل ادعي وجود شيء يفيد غلبة الظن بوجود العلية عند تجرد النظر اليه والامر كذلك نظرا الى ما ذكرنا فهذا لا يقدح فيه التخلف فان حصول غلبة الظن عند تجرد النظر اليه امر ضروري واما قوله مجموع العلمين يقتضي اعتقاد كون الحكم معللا بالوصف المذكور فيه نظر وبيانه ان قوله لو لم يستند الى هذا فاما ان يكون كذلك لان الحكم لا يستند الى علة وهو محال او لانه يستند الى غيره وهو محال قلنا ع قوله اسناده الى غيره مشروط بالشعور بالغير قلنا هذا الى اسنده الى غير معين واما اذا اسنده الى غير معين واما اذا اسنده الى الغير من غير تعيين فلا يستدعي الى الشعور به اجمالا ودعوى اشتراط الشعور بغير معين ع واما الثاني فمسلم وهو واقع وهذا منع لا جواب له وباقي الكلام ظاهر واعلم ان هذا الكلام هو منع للدعوى وجوابه الدلالة على المدعي لا المنع فانه يصير منعا للمنع ومنع المنع هدر من الكلام واعلم ان صاحب التنقيح اورد كلمات يمكن جعلها معارضة للدليل الذي ذكره المصنف فمن اعتقد كون الاطراد دليلا في القواعد التي بني عليها الاحكام الشرعية يلزمه الجواب ونحن نعتقد كذلك هذه القاعدة وان يصدقها الفروع ومع ذلك فلم يذكر صاحب التنقيح ادلة قوية على بطلان الاطراد فلنذكر ما ذكره سيما ارتضاه مع التنبيه على الخلل قال صاحب التنقيح ان العلة يجب ان يكون مشتمله على الحكمة ونحن نجزم بخلو الطرد عن الحكمة فوجب الجزم بعدم عليته الثاني انه ما من شيء الا ويعرف به امارة ومؤثراته واخواته ومراتبه واحواله وعوارضه والذهن لا ينفك عن العلم فلا ينفك عن المعارض بمثله الثالث انه لو صح التعليل بالطرد لبطل الالغاء [illegible] انه من جنس ما لم يلتفت اليه الشرع في الاحكام فان صح الالغاء في الطرد لم يزل عنه باطراده وان لم يصح بطل هذا النوع من الاوصاف وبطل هذا النوع هذا ما ذكره ولم يجب عنه وهي ضعيفة جدا اما الوجه الاول فمتى تحرى الدعوى بطلت الاولى عنه ولذا الثانية واما الثاني فهو مندفع لان شرط صحة التمسك غلبة هذا الوصف سلامته عن المعارض وقوله انه لا ينفك عن المعارض ابداع وقوله [illegible] الى اخره فهو من باب التخرص في الكلام ولا [illegible] الا الله واما ان التي لا [illegible] فليس يلازم فقد يكون الشيء غير مؤثر ولا اثر واما انه يجب ان يكون له خواص وفصول فقد يكون الشيء بسيطا لا جنس له ولا فصل له ثم يقول الطارد انما يقول هذا الوصف علامة اذا سلم عن المعارض [illegible]

واما الثالث فجوابه ان لا نقاعد عن ثبوت الحكم بدون المدعى علته على اصطلاح بعضهم وعلى اصطلاح آخر
هو ان يعلم ان الشارع ما اعتبر والوصف المطرد خارج عن القسمين فانا نفوض الكلام في مثل ذلك فقال
صاحب الملخص اما ان يريد ان الشارع كل نادر ملحق بالغالب في جميع الصور او بعض الصور او يريد به ان محل النزاع كذلك
اما القسم الاول فيصعب اثباته للمعوض الكرم ولان من جملة تلك الصور محل النزاع ولو ثبت هذا الحكم في محل
النزاع لاستغنى عن هذه المقدمة واما القسم الثاني فلا يلزم من تسليمه شيء واما القسم الثالث فضعيف اثباته ومع ذلك
فللخصم ان يقول محل النزاع كذلك وهل هذا الا اثبات الطرد بالطرد هذا ما ذكره وهو مندفع بما ذكرنا من تفسير الحاق
النادر بالغالب وكيف تقويه مع القيد الواقع للمعوض ولصاحب التنقيح والملخص كلمات اخرى في هذه المسئلة
واهو اعرضنا عنها لضعفها وظهور الجواب عنها وعن امثالها اذا فهم ما ذكرناه واعلم ان المدعى ان الوصف
المذكور علامة مقبولة بما ذكرناه من القيد الواقع للنقض اما قوله ان نفي المعارض امر يتعسر معناه ان المعلل
لا يلزمه ابتداء التعرض لنفي المعارض بل ان ابداه الخصم بعد ذكر الدليل يلزمه الجواب وباقي الكلام ظاهر ٥

قال المصنف رضي الله عنه الفصل التاسع في تنقيح المناط الى آخره قال رضي الله عنه

اعلم ان لنا مفهومات ثلاثة احدها تخريج المناط وثانيها تنقيح المناط وثالثها تحقيق المناط فالاول هو تعيين
العلة على التعيين والدلالة على عليتها والثاني وهو ان لا تتعرض لتعيين العلة بل يقتصر على نفي الفارق بين الصورتين
ويلزم من هذا اشتراك الصورتين في الحكم على ما سبق على ما سبق تحقيقه والثالث تحقيق المناط وهو بيان وجود العلة في الفرع
وهذه مفهومات متمايزة بعضها عن البعض فنقول اما المفهوم الاول وهو استخراج علة معينة مع الدلالة على عليتها
بطرقها المذكورة بعموم الطرق المشهورة وهو المسمى بالقياس ابتداء واما المفهوم الثاني فلا يتعرض فيه العلة
بل لا يتعرض فيه للعلة بل المقصود استواء الصورتين في الحكم ولهذا لا يجري في الاحكام التعبدية التي لا يجري فيها العلل
كالحاق الكفارة على الاعرابي الذي واقع امرأته في رمضان وذلك بحذف كونه اعرابيا او طويلا او قصيرا وكونه
واقع زوجته عن الاعتبار وصرح به الغزالي في المستصفى مثاله ان يقول اذا اعتق شركا من عبد يسري الى نصيب شريكه لقوله
عليه صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا من عبد فنقول لا فرق بين العبد والامة الا الانوثة في الحكم فيلزم اشتراكهما
الصورتين في الحكم ومثاله ان نقول قوله صلى الله عليه وسلم اذا مات الرجل او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه فنقول لا فرق بين
الرجل والمرأة الا الانوثة ولا مدخل لها في الحكم فيلزم اشتراكهما في الحكم وكذلك يقول قوله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب ونقول لا فرق بين الامة والعبد الا الانوثة ولا مدخل لها في الحكم المذكور فيلزم اشتراكهما
في الحكم المذكور واما تحقيق المناط فظاهر **تنبيه** اعلم ان تنقيح المناط في احد قسميه وهو فصل بين الله تعالى
وتقويم العبد [illegible] ليس من الطرق الدالة على علية الوصف بل هو دال على اشتراك الصورتين في الحكم على ما قررناه
[illegible] وذكرنا المسئلة بخلاف تخريج المناط فانه لا يلزم من تعيين ٥ قال المصنف رضي الله عنه
اعلم ان هذا [illegible] على [illegible] الى آخره قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الكلام بيان [illegible] الدال
الذي جاد به تنقيح المناط وهو ان يقال في الوجه الاول هذا الحكم لا بد له من مؤثر او موجب او معرف على
[illegible] وتفصيله وذلك لان الحكم اذا كان معقول المعنى ليس من الاحكام التعبدية فلا بد له من مؤثر على
الخصم المذكور وان منع كونه ليس من الاحكام التعبدية فتثبت ذلك بالاصل وذلك المؤثر اما القدر المشترك بينهما او القدر
الذي [illegible] قطعا والثاني باطل ويثبت ذلك من طريق من طرق الابطال [illegible] الاول والمشترك موجود في الفرع فيلزم
ثبوت الحكم في الفرع ٥ قال المصنف رحمه الله هذه طريقة السبر والتقسيم وقلما يمكن ان يفرق بينهما بان طريقة السبر يعرض
فيها لعين العلة وخصوصها كما تقول العلة اما الكيل او الطعم او القوت بخلاف هذه الطريقة ويمكن ان لا يفرق بينهما
وذلك عائد الى الاصطلاح ولا مناقشة في الاصطلاح ٥ الوجه الثاني من الوجهين ان يقال هذا الحكم لا بد له من محل والمراد
بالمحل ما وجب عليه وذلك اما المفطر بالوقاع لخصوص الوقاع او المفطر لا لخصوص الوقاع والاول باطل فتعين الثاني

فلزم وجوب الكفارة على المفطر والمفطر بالاكل مفطر فيلزم وجوب الكفارة عليه قال المصنف رحمه الله وهذا
ضعيف لانه لا يلزم من وجوب الكفارة على المفطر وجوب الكفارة على هذا المفطر بدليل الشرط المذكور ومادة هذا
الكلام من قولنا المهملة في قوة الجزئية والحق ان شيئا اذا كان لازما لطبيعة عليه يلزم لزوم ذلك الى جميع افراد
تلك الطبيعة ضرورة وجود ملزومه في جميع افرادها وان كان عارضا لها لا يلزم ان يكون ذلك الشيء عرضيا مفارقا
والله اعلم **تنبيه** اعلم انه يمكن ان يتعدى هذه القاعدة في صورة لا تتجه عليها ما ذكر المصنف وهي ان نقول
من لوازم الافطار الموصوف اعني المفسد بالعمد الدافع للتقصير وجوب الكفارة لانه لو لم يكن من لوازمه لم توجب
الكفارة في موضع الاجماع على ما ثبت في السالم عن المعارض واللازم يثبت بثبوت الملزوم ومنع العدم يندفع بالضم
المشهور ونصر الملازمة لو ذهبه وسنذكر هذه القاعدة وغيرها في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى فقوله الكلام في
ثاني الطرق الفاسدة فيه نظر لان لفظ الثاني يشعر بانه بعد طريق من الطرق الفاسدة وليس الامر كذلك والله اعلم ٥

قال المصنف رضي الله عنه الباب الرابع في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة

وهي اربعة الى قوله اجاب الملاعنون ٥ قال رضي الله عنه اعلم ان هذه المسئلة تعرف بمسائل
والنقض فليعلم المناظرين [illegible] وجود المشترك المدعى علته بدون الحكم هو المسمى بالتخلف والنقض
ووجود الحكم بدون المدعى علته هو المسمى بالعكس ووجود المدعى علته مع الحكم في بعض الصور يسمى بالقران والقائلون
بتخصيص العلة يقولون ان التخلف لا يقدح في العلية ويقولون العلة التي تخلف الحكم عنها كالعام المخصوص ويوجهه
ان [illegible] صورة التخصيص فلذلك العلة التي تخلف الحكم عنها في بعض الصور يسمى علة في غير صورة التخلف والمانعون من
تخصيص العلة يقولون ان تخلف الحكم عنه في بعض الصور يقدح في علية الوصف المدعى عليته وللاصوليين في هذه المسئلة
شتى اقوال طرفان ووسائط اربعة الاول يقدح مطلقا والثاني لا يقدح مطلقا وهما طرفان اما الوسائط
الاربع الاول يقدح بشرط عدم التنصيص او الايماء او الاجماع الثالث بشرط ان لا يظهر في محل التخلف ما يصلح ان
يكون مستندا له والرابعة بشرط ان لا يكون من صور الاستثناء والا يقدح هذا ما نقله صاحب التنقيح وورد ذلك
المذاهب قال ابو بكر بن فورك الاصفهاني تخصيص العلة المستنبطة لا يجوز عند الشافعي ويجوز عند اصحاب ابي حنيفة قال
امام الحرمين في كتاب البرهان ذهب معظم الاصوليين الى ان النقض يبطل العلة المستنبطة وحكى ارباب المقالات عن طوائف
من اصحاب ابي حنيفة [illegible] ان النقض من مبطلات العلل ولكن [illegible] على العلل الفصل بين صور النقض وبين صور
الاجرى اطراد العلة فيها واما العلة المنصوصة فقد [illegible] اطرادها والنقض يبطل عليتها [illegible] غير من الاصوليين
[illegible] ان لا يبطل عليتها [illegible] قال الامام وعندي ان هذه المسئلة تدور على الحدود [illegible] المعنى ثم اختار في
العلة المستنبطة انه ان اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت علته لكون المذكور اولا جزءا من العلة لا
علة تامة وان لم يتجه فرق فقهي [illegible] واختار في العلل المنصوصة الفرق بين النص والظاهر اذا كان [illegible]
ذلك على العلية فان كان ظاهرا فلا بد من تخصيص الظواهر وان كان نصا ظاهرا على انه نصبه علة فلا يخلو اما ان
يكون ذلك تنصيصا على تعميم عليته فلا مطمع في التخصيص وان لم يكن كذلك فلا بعد في تخصيص علته قال الغزالي
في المستصفى تخلف الحكم عن العلة على اقسام لانه الاول ان يعرض في صورة ما ان العلة ما يمنع اطرادها وهو المسمى بالنقض
وذلك ينقسم الى ما علم انه ورد مستثنى عن القياس والى ما لا يعلم اما الاول فمثاله مسئلة العرايا ومسئلة [illegible]
ومسئلة ضرب الدية على العاقلة فان العرايا تنقض تعليلنا الربا بالطعم ومسئلة المصراة تنقض تعليلنا ايجاب المثل في
الضمانات بتماثل الاجزاء وضرب الدية على العاقلة ينقض قولنا ان الصادر منه الجناية هو الضامن واعلم ان استثناءها وعدم
ورودها نقضا على كل علة كالعرايا فانها تنقض التعليل بالطعم والكيل والقوت ولا يمكن دعوى الاستثناء
واما اذا لم يعلم ورودها مورد الاستثناء فلا يخلو اما ان يكون منصوصا او مظنونا فان كانت منصوصة [illegible]
النص انه انما ذكر بعض العلة وحرفها مثاله اذا قلنا خارج نجس [illegible] الوضوء [illegible] قوله صلى الله عليه وسلم [illegible]

الوضوء لا يخرج فاذا ثبت بالنص قاطع انه صلى الله عليه وسلم احتجم ولم يتوضأ انعطف منه وصف على العلة وهو الخارج من
المعتاد كما قيل ان المذكور اولا جزء العلة ونقول في العلة المستنبطة الوضوء طهارة تفتقر الى النية كالتيمم
فانه طهارة فينتقض بازالة النجاسة فيعطف منها قيد الى العلة فيقال طهارة حكمية واذا عرفت ذلك فقد قال الغزالي
في المستصفى ان الاحتراز عن الانتقاض مهم للجدلي ومعناه انه ان زاد القيد الدافع للنقض في الدليل اولا
منه واما اذا لم يات به اولا فاذا اورد عليه النقض احتاج الى القيد المذكور فلا يقبل منه ذلك جوابا عنه بل يعد منقطعا
وهذا الذي ذكره هو اصطلاح المتقدمين من الجدليين واما اصطلاح المتاخرين فهو بخلاف ذلك بل لا فرق بين اعتبار
القيد في اول الدليل او بعد توجيه النقض عليه وانما يعد منقطعا اذا لم يجب عن صورة النقض بفرق معنوي مناسب
او بعد سمعي وان لم يكن مناسبا او لم يحمله متى اعتبر في الدليل اما اولا او قبل توجيه النقض او بعده فقد اخذ اصلا من مجرى العلة
وعن مجراها المانع الدليل اولا قبل توجيه النقض والقيد الدافع للنقض وان لم يكن مناسبا معنويا مسموع ابداها والمالكون
من العلل بالشبه سواء يعرفون على ذلك بعده طريقة اهل الجدل واما المجتهد فقد قال الغزالي عندي تردد وانه
يقال ما عليه ان يعتقد في هذه العلة بالانتقاض او تخصيص العلة هذا التردد اذا كانت العلة منصوصة اما اذا كانت
مستنبطة تفتقر الى اصل يشهد له بالاعتبار فتخلف الحكم عنه يفسد عليه ويقدح في ظنه العلة اذ الاعتبار مرة معارض
بعدم الاعتبار في صورة النقض هذا ما ذكره في المستصفى **تنبيه** اعلم ان الغزالي رحمه الله قال العلة اما
قطعية او ظنية والمراد بالقطعية على اصطلاحه في شفاء الغليل ان يكون العلة دل عليها الاجماع او النص ولم يفرق
في كلامه الفرق بين البابين ما ثبت علته بالنص او بالظاهر او بنوع من الايماء واما امام الحرمين رحمه الله فقد كلامه
على الفرق بين النص والظاهر على ما نقلنا عنه ثم اعلم انه رضي الله عنه قال في شفاء الغليل لم يصح عن الشافعي وابي حنيفة
رضي الله عنهما التصريح بتخصيص العلة او بمنعه ونقل ابو زيد الدبوسي تعليلات عن الشافعي وابي حنيفة منقوضة وقال
هذا دال على تجويزهما تخصيص العلة ثم قال في شفاء الغليل العلة اما ان تكون قطعية او ظنية وعنى بالقطعية الاجماعية
او المنصوصة ولم يفرق بين النص والظاهر والايماء اما القطعية فاختار ان سر الخلاف عام للاتفاق على تعريف العلة
فانه متى وقع الاتفاق على تعريف العلة ارتفع الخلاف وذلك في العلل القطعية بناء ان العلة تعرف على وجوه ثلاثة
بناء على استعارة لفظ العلة فانها مستعارة من احد امور ثلاثة احدها العلة العقلية وهي بمجردها توجب
الحكم ولا يطلق الحكم بها للحكم الا اذا استجمع ما يتوقف عليه التاثير من وجود الشروط وعدم الموانع وهذا هو
اصطلاح المتكلمين والثاني تعبير العلة بالباعث فالبواعث تسمى عللا عرفا كما اذا اعطى فقيرا درهما فقال اعطاه
لفقره ونقول هو ايضا اعطيته لفقره فاذا لم يعط فقيرا اخر فنقول لانه معتزلي وهو عدو لي لا يعد هذا
مناقضا للاول والثالث تعبير العلة بمظهر الحكم في نفسه او في نظر العقل وذلك لحدوث الاحكام بحدوث اسبابها
وحمل كلامه على حدوث العلل وذلك كالملك عند حدوث البيع ووجوب الزكاة عند حدوث ملك النصاب والقصاص
عند وجوب القتل الموصوف والحد عند الزنا وان كان لهذه الاسباب شروط كالاهل والمحل وغيرهما كان صفات
الاهل والمحل امورا موجودة سابقة على وجود هذه الاسباب وسببيتها اضافة الحادث الى الحادث واذا عرفت
تعبير العلة على الوجوه الثلاثة فقال ان المراد بالعلة المنقوضة ان اريد بها المعنى الاول وهي بالموجبة فلا يتصور عليها مع
الانتقاض وان اريد ان يعرف الحكم بمجرده فقال هذا مسلم وظهر ان سبب هذا الخصام العظيم عدم الاتفاق على تعريف واحد
وحظ المجتهد من هذا انه اذا قال هذا خارج نجس فينقض قياسا على البول فينتقض بالحجامة اذا علم انها خرجت بنص قاطع
فيقول المجتهد ان العلة نجس خارج من المعتاد وحظ الجدلي منه انه ان اعتبر القيد المذكور قبل توجيه النقض عليه
استقام كلامه وصح دليله وان اعتبر القيد المذكور بعد توجيه النقض عليه كان منقطعا عند المتقدمين من الجدليين غير
منقطع عند المتاخرين **تنبيه** اعلم ان الغزالي جعل النقوض على ثلاثة اقسام الاول النقض الوارد على
العلة في صورة جنايته وقد ذكرنا مسالة كقولنا طهارة تفتقر الى النية فلا تشاع السم فينتقض بازالة النجاسة الثاني

وقطعيه العلة اما او ظنيه

المعوض ثم

ان يبقى حكم العلة لا لخلل في حكم العلة بل لمعارض دافع حكم العلة مثاله ان نقول ملك الام علة لرق الولد ثم ولد المغرور
حر وليس برق وذلك لان علة الرق عارضتها علة اخرى دافعة لمقتضاها ونخطئ جزئه الامر فالرق في حكم
الحاصل المندفع ولذلك يجب الغرم عليه ولا يرد هذا نقضا على العلل ولا يقدح في ظن المجتهد الثالث النقض
المايل عن صوب نظره مثاله اذا قيل السارق سارق فيقطع قياسا على موضع الاجماع وذلك لان السوم علة للقطع
فاذا اورد على العلة ما دون نصاب السرقة او اذا سرق من غير الحرز فلا يقدح في نظر المجتهد وهل يجب الاحتراز
عنه في الدليل وذلك بان يقول يسرقه نصابا كاملا من حرز مثله ولا يحتاج او يدفعه بان يقول هذا النقض جائر
عن صوب نظر العلل لان النظر في غير الاهل والمحل ومما احتلف فيه الجدليون واعتباره العهدة في اول الكلام اولى
ويقول سرق نصابا كاملا من حرز مثله والاعتبار ادفع للخبط واقرب الى الضبط هذا خلاصة كلام الغزالي
في المستصفى وشفاء العليل قال صاحب المعتمد اختلف الناس في انه هل يجوز تخصيص العلة المستنبطة ولا يمنع ذلك
كونها امارة على الحكم او لا يجوز تخصيصها ويكون تخصيصها مانعا من كونها امارة اكثر اصحاب ابي حنيفة يجوزون تخصيصها
وهو يحكى عن مالك واصحاب الشافعي يمنعون منه ودعا موسى في كلام الشافعي رضي الله عنه جوازه وذكر قاضي القضاة
في الشرح ان الشافعي لا يجيز ذلك وانما يعدل من حكم علة الى حكم علة اخرى والمعلوم من مذهبه انه يشترط نفي
العلة الثانية في العلة الاولى حتى لا ينتقض عنه لانه لا يصح باشتراطه لانه معلوم من مذهبه اشتراطه واما
المنصوصة فقد اتفقوا على جواز تخصيصها من اجاز تخصيص المستنبطة ومن منع تخصيص المستنبطة اختلف في المنصوصة
فاجازه بعضهم وهو ظاهر مذهب الشافعي رضي الله عنه وتخصيص العلة المستنبطة جوزه اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد
ومالك رضي الله عنهم واعلم ان اختيار المصنف ان النقض يبطل العلة مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء
تخلف الحكم لمانع او لا لمانع واحتج عليه بوجوه احدها ان اقتضاء العلة الحكم ان يتوقف على عدم المعارض او لا
فان توقف لم يكن الوصف المذكور تمام العلة بل بعضها واذا كان ذلك لا يمكن ان يدل بمجردهما على الحكم في الفرع
وان لم يتوقف على ذلك لم يكن المعارض معارضا اذ لو كان المعارض معارضا لتوقف والمعروف خلافه واذا لم يكن
المعارض معارضا كان الوصف علة للحكم على الاطلاق فيثبت صدق قولنا جوابا ما هو علة للحكم فهو مستلزم للحكم وهذا
الوصف لا يستلزم الحكم فليس هو بعلة او نقول بعبارة اخرى اما ان يعتبر في اقتضاء العلة الحكم عدم المانع او لا لا
سبيل الى الاول والا لكان الوصف جزءا من العلة فلا يلزم من وجودهما في الفرع الحكم وتعين الثاني فيكون الوصف
المذكور مستلزما فصدق قولنا مستلزم الحكم وهذا ليس بمستلزم الحكم وليس هو بعلة ويمكن بيانه بطريق حكم
النقض ويتم بدونه وحاصل الدليل ان العلة مستلزمة وهذا ليس بمستلزم فلا يكون علة ويبطل بهذا الدليل كون
التخلف لا يبطل العلية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء كانت التخلف لمانع او لا لمانع وبالجملة يبطل به المذاهب
الخمسة ويثبت المدعى **فان قيل** لا نسلم انه ان توقف الاقتضاء على عدم المعارض كان الوصف جزءا من العلة ولم لا يجوز
ان يكون الوصف علة تامة ويتوقف تاثيرها في الحكم على شرط وهو عدم المانع المعارض وهذا لان المؤثر يجوز ان يكون
تاثيره موقوفا على قيد عدمي وكذا الموجب بالذات وكذا الباعث والمعرف على ما بينه مفصلا ولا يجوز ان يكون ذلك
القيد العدمي جزءا من المؤثر في الوجود بالايجاب ولا من الموجب ولا من الداعي ولا من المعرف على ما بينه في الاصل
وهو واضح ولم لا يجوز ان يكون كذلك لا بد له من دليل وبيانه ايضاحا ونقول العلة اما ان يفسر بالمؤثر او الداعي او المعرف
وقد سبق بيان هذه المفهومات في اول القياس فان فسرناها بالمؤثر في وجود الشيء فذلك المؤثر اما القادر وهو الفاعل
المختار او غير القادر وهو الموجب بالذات وتاثير القادر يتوقف على قيد عدمي وهو عدم الاول وذلك لان
الفعل ماله اول والاول نافي الاولية اما الاول فلان الفعل ما لا اول لوجوده محال واما الثاني فظاهر فتوقف
التاثير على عدم الاول وليس هو جزءا من العلة المؤثرة في الوجود والا لجاز استناد العالم الى امر عدمي فيتعدد اثبات
الصانع وهو محال واما الموجب فلان الفعل موجب بعلة الهوي بشرط ان لا يمنع منه مانع وليس عدم المانع جزءا من العلة

لا موثر الموثر وكذا الكلام في الناهي وذلك لان من اعطى فقيرا درهما والباعث فقره فعلم لا يعطي فقيرا درهما
وعدم الشهود به ليس جزءا من الباعث لعدم خطوره بالبال حين الخطاب واما المعرف فلان العام المخصوص
معرف للحكم وليس عدم المخصص جزءا من المعرف والا لوجب ذكره في الدليل واعلم ان ما ذكرناه من كون القيد
العدمي هو شرط هذه الامور وليس جزءا من العلة يصلح ان يجعل اولا سندا للمنع فاذا اجاب المعلل عن المنع بجعل
معارضة في المقدمة على ما تقرر وغيره من كونه جزءا ولكن البحث الى تسميته لفظيه لا فائدة فيها شانه هو ان يبين
جواز تخصيص العلة ومن منع اتفقوا على ان اقتضاء العلة الحكم لا بد فيه من عدم المانع وانتفى سلمنا ان القيد العدمي
لو ذكر المعلل في ابتداء التعليل استقامت عليه نظر بين الخلاف الا في ذلك القيد العدمي هل يسمى جزءا او شرطا
وانه هل يجب ذكره في ابتداء الدليل ام لا ومن المعلوم انه لا فائدة في ذلك من حيث التحقيق قال المصنف
رضي الله عنه الجواب الى آخره قال رضي الله عنه اعلم انه سبق ان الدليل على ما بعينه قوله اما ان يتوقف
اقتضاء العلة على عدم المعارض ولا وان يتوقف لم يكن الوصف المذكور تمام العلة بل جزءا منها او رد على نفسه منعا
وهو انه قال لا نسلم انه لو توقف يلزم ان يكون عدم المعارض جزءا بل جاز ان يكون الوصف علة وعدم المعارض يكون
شرطا لتاثير العلة فالواجب انه يدل الدليل على ما ادعاه وتعيين ذلك جوابا عن المنع المذكور ولم يفعل المصنف فلا جواب
المنع فيلزم فساد الدليل واما قولنا مذهبنا الى آخره ظاهر فانه دل على المدعى واجاب عن المنع وليس كذلك
على ما اوضحناه من شرح عين الوجوه التي تصلح سندا للمنع وبعد الجواب عن المنع بجعل معارضته جوابه لو كان لذلك
يلزم جعل القيد العدمي جزءا من علة الامر الوجودي قلنا ان فسرنا العلة بالموجب او الداعي امتنع ذلك الى آخره
اعلم انه لا يمكن توجيهه معارضة وهو ان يقال لو صح ما ذكرت من الدليل المذكور على جعل عدم المعارض
جزءا من العلة على تقدير اقتضاء العلة على عدم المعارض ولكن معنى ما بعينه وذلك لانه لو صح ما ذكرتم
يلزم ان يكون عدم المعارض في هذه الصور جزءا من العلة بعين ما ذكرتم واللازم باطل لما ذكرتم هذا توجيهه وانما
يستقيم هذا الكلام اذا كان المعلل قد دل على كون العدم جزءا لا شرطا على تقدير التوقف ويكون ذلك
الدليل مشتركا فيلزم توجيه هذه المعارضات وعرضنا من هذا الكلام ان الاسولة والاجوبة لا ...
وقد نبهنا عليه واما قوله اذا فسرنا العلة بالموجب او الداعي الى آخره فمعناه اذا فرعنا على تفسير العلة بالـ...
الموجب لا يجعل عدم المعارض جزءا من العلة بل كاشف عن امر وجودي هو جزء من الموجب او الداعي بيانه
انا اذا قلنا القتل العمد العدوان موجب لوجوب القصاص من يجب القصاص بالقتل فاورد بطريق النقض
بقتل الاب والسيد فلا يقول القتل الموصوف مع عدم ابوة المقتول وعدم سيادته عليه بل يقول القتل العمد
العدوان الصادر من الاهل الكافي للمقتول علة او موجب فصار عدم الابوة والسيادة كاشفا عن امر وجودي
هو جزء العلة واما اذا فرعنا على تفسير العلة بالمعرف جعلنا القيد العدمي جزءا من المعرف كما قلناه في دلالة
دلالة المعجزة ان جزء الدليل عدم المعارضة وباقي الكلام ظاهر **تنبيه** اعلم ان الدليل المذكور
ضعيف وبيانه من وجوه الاول انا نقول ما المعني باقتضاء العلة الحكم ان عنيت به دلالتها على الحكم فيجب ان
انه لا يتوقف على عدم المعارض فانه يخرج المعارض عن كونه معارضا قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو كان ... المعارض
يمنع الدلالة واما اذا كان رفع دفع موجب المدلول او منعه فلا فدفع موجب المدلول على الدليل مع نفاذ دلالة الدليل
... وان ... استلزامها للحكم بطريق الوجوب ولكن يلزم من التخلف ان لا يكون المدعى مستلزما قطعا وذلك
لبطلان العلة بهذا التفسير ولا يلزم من ذلك بطلانها في نفس الامر وتفسير آخر الوجه الثاني ما نبهنا عليه من توجيه
المنع المذكور مع عدم الجواب الوجه الثالث ان تفسير العلة عند المصنف ليس الا المعرف وقد بينا انه يجوز جعل
القيد العدمي جزءا من المعرف فلا ينبغي لهذا الدليل التطويل بمعنى واما انقطاع المعلل بعدم ذكر القيد العدمي فيها
في ابتداء الدليل فهو مصطلح المتقدمين من المتاخرين والخطب فيه سهل والحق ان يقول العلة ان كانت قطعية لاستحالة التخلف

اما ان يتوقف اقتضاء العلة على عدم المعارض او لا فان توقف لم يكن الوصف المذكور تمام العلة بل جزءا منها

وان كانت ظنية والتخلف لا لمانع منع العلية وان كان لمانع فلا والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه**
الحجة الثالثة في المسئلة الى آخرها **الشرح قال رضي الله عنه** ان الدليل المذكور مبني على مقدمتين
الاولى ان بين كون المانع مانعا بالفعل وبين كون المقتضي مقتضيا بالفعل منافاة لان المانع بالفعل هو الذي يستلزم
العدم والمقتضي بالفعل هو الذي يستلزم وجوده وبينهما منافاة فيان جرما وذلك لانهما لا يجتمعان قطعا ولا نعني
بالمنافاة الا ذلك الثانية هي ان شرط كون احد المتنافيين انتفاء الاخر قطعا فلا يكون انتفاء الاخر شرطا له
والا لكان كل واحد منهما شرطا للاخر ويلزم الدور وهو محال واذا ثبتت المقدمتان فنقول المانع بالفعل والمقتضي
بالفعل متنافيان على ما قررناه وشرط كون احد المتنافيين انتفاء الاخر فيكون شرط خروج المانع عن ان يكون مانعا
وجود المقتضي بالفعل فلا يكون خروج المقتضي عن ان يكون مقتضيا بالفعل لوجود المانع على ما تقرر من المنافاة بينهما
واذا لم يكن خروجه عن كونه مقتضيا للمانع يلزم ان يكون عن كونه مقتضيا لذاته وكل ما كان كذلك فليس بعلة
هذا شرح هذا الكلام وهو ضعيف لضعف المقدمتين بيان ضعف الاولى انا نمنع ان المقتضي بالفعل والمانع
بالفعل بالذات بل التنافي من وجهها وهو الوجود والعدم واما التنافي بينهما بالذات فنعم وهذا لان الموجب
للاثر مثل السوء والفعل وغيره من الموانع يمنع الاثر ولا تنافي بين الاجزاء والفعل بالذات والا لما وجدا معا فالـ
محل الكلام في غيره من الموانع والمقدمة الثانية ايضا ضعيفة وهذا لانه ان عنى بالشرط ما يتوقف الشيء على انتفائه فلا
نسلم انه يستحيل كون كل واحد منهما شرطا للاخر وهذا لان كل امرين متلازمين كذلك وان عنى بالشرط معنى بعض
التقدم على المشروط فليس وجود احد المتنافيين شرطا لانتفاء الاخر والا لكان كل واحد من النقيضين مشروطا
بنفيه ضرورة ان انتفاء الاخر هو عين وجوده وان قال لا ادعي المنافاة بين المقتضي والمانع لذاتيهما بل ادعي
ان المقتضي بالفعل هو الذي يلزمه الوجود والمانع بالفعل هو الذي يلزمه العدم وهما متنافيان قال هذا
المعنى حرما قلنا نعم يلزم الاشكال من وجهين الاول انه يبطل بالتخلف عليه الوصف بمعنى الاستلزام ولا
يلزم من ذلك بطلانه بمعنى الامارة المعرفة ولا بمعنى الداعي الثاني انه اذا اراد الدلالة على عليه الوصف
بمعنى الاستلزام لا يقوم الدليل عليها اذ لا يوجد شيء من الادلة الدالة على عليه الوصف بمعنى الاستلزام واعلم
انه لا حاجة الى الجمع بين كون العلة تقتضيه ايضا حقيقة بالفعل ولفظ الحقيقي كانه للتاكيد ولو اخرناه على طاهر
... مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين **قال المصنف رضي الله عنه** الحجة الثالثة الى آخرها
قال رضي الله عنه اعلم ان هذه الحجة ظنية ولكنها دالة للتقرير ووجهه ان يقول الوصف
وجد في موضع الاجماع مع الحكم ووجد في صورة التخلف مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم في موضع الاجماع لا يقتضي
القطع لاحتمال المقارنة مع عدم العلية ووجوده مع التخلف يقتضي القطع بعدم العلية هكذا اعطاه المصنف
وتقرير ذلك لا اذا فسرنا الدليل بالمستلزم واذا فسرنا كذلك لا يلزم من التخلف الا بطلان العلية بمعنى
الاستلزام ولا يلزم من ذلك بطلان العلية بمعنى آخر وصوابه ان يقال وجود العلة مع الحكم في موضع الاجماع
يقتضي ظنا لسلامته عن المعارضة بتخلف الحكم عنه في موضع التخصيص فلا تمسك في هذا الموضع فان اوجب مقارنة الحكم
في موضع الاجماع الاجماع ظن العلية اوجب مقارنة عدم الحكم والوصف في صورة الحكم التخلف ظن عدم العلية فلا تعارضا
واذا تعارضا قلنا الاصل عدم العلية وهو اصل سالم عن المعارض لتعارضهما وهو سالم ايضا عن الاصل
الدال على عليه الوصف وهو المناسبة لان الاصل عارضه الاصل الدال على انه لو كان الوصف علة لترتب عليه الحكم
واللازم باطل فيصير الدال على عدم العلية سالما عن المعارض فيثبت عدم العلية فان قيل الترجيح معنا وذلك
لان للوصف المناسب علة وراجح على الاصل الدال على ثبوت المعلول على العلة وذلك لو جهر احدهما الى اعتقدنا ان
الوصف ليس بعلة يلزم الترك بالمناسبة والاقران من كل وجه ولو اعتقدنا كونه يلزم العمل بما ذكرنا من المناسبة
مع العمل بما ذكرتم من الدليل الدال على عدم العلية اعني الوصف المذكور ضرورة ان ذلك الوصف لا يفيد ظن العلية

في بعض الصور وهي صور التخلف وكان العمل بما ذكرنا من الاصلين اولى من العمل بما ذكرتم من الاصلين الثاني هو ان لنا منه
احدهما المناسبة الدالة على علية الوصف والثانية الدالة على اضافة انتفاء الحكم في صورة التخصيص الى المانع
والعمل باصلين اولى من العمل باصل واحد والجواب عن الاول ان نقول لا نسلم انا لو اعتقدنا كون الوصف
المناسب ليس بعلة يلزم ترك العمل بالمناسبة والاقتران وانما يلزم ذلك ان لو كان مجرد المناسبة والاقتران
اصلا دالا على العلية وهو ممنوع بل عندنا المناسبة والاقتران مع اطراد الحكم في جميع صور وجوده تماما عند [illegible]
اصل دال على العلية والاطراد معدوم ههنا ضرورة التخلف فان اطرحتم الاطراد عن درجة الاعتبار
فذلك عين محل النزاع ونحن من وراء المنع وعن الثاني هو انا لا نسلم انه يمكن تعليل انتفاء الحكم في صورة التخصيص بالمانع
وذلك لان ذلك الانتفاء سابق والمانع المذكور متاخر ولاحق وتعليل السابق باللاحق محال اذا اريد بالعلة المؤثر وان اريد
به الامارة فمسلم ذلك ويمنع الثاني من الاضافة الى المانع والاضافة الى عدم المقتضي وذلك لجواز ان يكون للشيء الواحد
امارتان احدهما وجود به المانع والاخرى عدمه وهو عدم المقتضي وقولهم لعلل الانتفاء لا للنفي الاصلي
لا معنى له وذلك لان المانع لا بد ان يترتب على وجوده [illegible] فذلك لا يجوز ان يكون الا المانع الحكم الذي لا [illegible]
يستدعي سابقة الوجود بمعنى ان يكون المرتب عليه هو النفي الاصلي وقد بينا ان ذلك لا يمكن اسناده الى المانع عقلا
ويمكن اسناده اليه بمعنى الامارة ولكن لا نسلم انه اسناده الى عدم المقتضي ايضا وذلك هو المطلوب واما المعارضة
في حكم المسالة التي واضحة والوجه الثاني منهما يرد على ظاهره اشكال سبق ذكره مع الجواب عنه في مسالة التمسك بالعام
المخصوص وحاصله ان نقول الدليل دل على علية الوصف وهو المناسبة والاقتران وهو سالم عن معارضة توقف عليها
لوصف في هذه الصورة على علية الوصف في صورة التخصيص يوجب دورا مستحيلا ضرورة ان المستحيل عن دافع [illegible]
العلية بوجود الدليل على العلية السالم عن المعارض واما الجواب عن الوجه الاول فبطلان الجامع بالفرق بينهما
وبيان الفرق هو ان العام اذا ضم اليه عدم المخصص صار المجموع دليلا على الحكم وليس عدم المانع كذلك وذلك لانه
ليس كل قيد عدمي صالحا لان يكون قيدا في العلة لان من الناس من شرط المناسبة في قيد العلة والقيد العدمي لا يكون
مناسبا عند بعضهم اصلا وعند اخرين قد يكون وقد لا يكون ومن لم يشرط المناسبة فيشترط ان لا يكون ملغى في بعض
الصور ومن اكتفى بالطرد المحض شرط سلامته عن مفسدات العلة وقد لا يكون سالما عن الجميع فسياتي انه ليس كل
قيد عدمي صالحا ان يكون قيدا في العلة واذا كان كذلك وجب ذكره في الابتداء ليظهر انه صالح او ليس بصالح و[illegible]
ظهر الفرق بين عدم المخصص وعدم المانع هذا ما اعتمد عليه المصنف وهو ضعيف وذلك لان الغزالي نقل في شفاء
العليل انه يجوز ان يجعل الوصف المطرد والمسمى قيدا فاصلا مجاري العلة عن غير مجاريها ورعا مال الاكثر
[illegible] العقد كذا [illegible] عيار القيد العدمي في ابتداء الدليل فبطل توجه النقض عليه او اعتباره بعد على ما سبق
تفصيله في النقض الجدلية والاجتهادية والجدل ليس اصطلاحا واجب الاتباع اذا كان غير مضطرب واذا وقع
الاضطراب فيه باختلاف الاصطلاحات فالاولى ان لا يجب وعن الثاني الشطر الى نفس العلة وبه يخرج الجواب عنه وعن الثالث
انه لا اجماع فيما ادعوه وانما نقطع عن الفرق بين الاصل وصورة التخصيص [illegible] على العلة [illegible] المذكور ولا جواز العلة
فلا يكون علة تامة [illegible] ما ادعوا الدلالة على [illegible] واما الاجماع المذكور فمع [illegible] ذلك ولكن الكلام في ان هذا
السلف صحيح ام لا ولم ينقل عن الصحابة في ذلك نفي ولا اثبات والله اعلم **قال المصنف رحمه الله**
الوصف اذا دل على احدهما في موضع الاجماع وهو مدار الحكم وباينها في صورة التخصيص وهو غير مدار الحكم
والثاني الوصف الموجود في [illegible] هذه الاوصاف للعلة [illegible] قطعا والوصف الموجود في [illegible] الجامع بما في موضع
الاجماع يمكن عليه اولى من الحاقه بما في صورة التخصيص وهو ليس بعلة لذلك الحكم في صورة التخصيص لا قطعا ولا
ظنا لانتفاء الحكم عن محل التخصيص اجماعا فلا يكون علة وانما قلنا انه ليس اولى لانهما [illegible] والامر الاول [illegible]
[illegible] النوع الواحد [illegible] حكمهما واحدا من حيث [illegible] كلام المصنف في صدر المسالة

الموضع لانا فسرنا كلامه على [illegible] لا يستقر هذه المقدمة واورد بعضهم عليه بان الحكم بموضع الاجماع اولى كما [illegible] في العام
المخصوص فانا [illegible] الصور التي ليست مخصوصة احملنا على بحث العام فلنا الامر على المصنف فانه يدعي ذلك من
حيث المسالة وما ذكر المعترض اعتبار بعدم المانع في صورة وجوده في صورة وكل ذلك خارج عن [illegible]
واورد ايضا ان الموجب بالذات ليس مذهب اهل السنة وهو صحيح عن ان غرض المصنف ان السؤال المذكور وارد على
جميع تفاسير العلة سواء كان في ذلك المعنى خفيا او باطلا على انه لا يكتفى بالجواب عن امثال هذه الكلمات والله اعلم واعلم
ان النقض على اصطلاح [illegible] من ائمة الجدل اقسام اربعة الاول النقض المركب وصورته في حلي الصبية فان الزكوة لا تجب فيها
[illegible] بان علة عدم الوجوب عند احد الامامين كونه ملك الصبي وعند الامام الاخر كونه حليا وكذلك اذا
قتل الحر العبد او المسلم الكافر بالمثقل لا يجب القصاص اجماعا اما عند الشافعي رضي الله عنه فلكونه حرا او مسلما واما
عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلكونه قتلا بالمثقل الثاني المفرد وهو الزام الخصم صورة يقول فيها بعدم الحكم مع وجوده
[illegible] الزام ابي حنيفة وجوب الزكوة في مال المديون اذا قال ان علة ايجاب الزكوة في الحلي دفع حاجة الفقير
الثالث النقض المعلوم وهو كما بين المسالة الرابع النقض المجهول كقوله العلة المذكورة موجودة في شيء من صور
عدم الحكم ويدل عليه وجواب الثلاثة الفرق والاشكال بان الفرق يعطف [illegible] على العلة المذكورة اولا او لا يعطف
ولا فرق بين ذكر الفرق في ابتداء الدليل او بعد توجه النقض والكل صحيح على اصطلاح المتاخرين من ائمة
الجدل والجواب عن الرابع المعارضة بالمثل وقد بينا جميع ذلك مفصلا في شرحنا للارشاد **قال المصنف**
رحمه الله المسالة الثامنة في كيفية دفع النقض الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم انا اذا
فرعنا على ان التخلف لا يقدح في العلة فلا حاجة الى دفع النقض فانه لا يفسد العلة وان فرعنا على انه يقدح
في العلة ويفسدها فلا بد من دفعه وطريق الدفع من وجهين الاول منع وجود العلة بتمامها في صورة النقض
والثاني منع عدم الحكم في صورة التخلف النقض فاذا منع المعلل الاول اندفع النقض وكذلك اذا منع الثاني وتوجيهه
ظاهر وذلك لان النقض عبارة عن وجود العلة بدون الحكم فاذا منع عدم الحكم في صورة او منع انتفاء عدم الحكم
فيها فلا تخلف اصلا واذا ثبت فلا يقدح في العلة قال المصنف اذا منع المعلل وجود العلة في صورة النقض فلا يمكن
المعترض من اقامة الدليل على وجوده لانه انتقال من كلام الى كلام اخر قبل تمام الاول وهو ممنوع اصطلاحا
وتحقيقا اما الاصطلاح فظاهر واما التحقيق فلانا اذا جوزنا الانتقال فلا ياتي الحاح الخصم ولا اظهار الحق
[illegible] لانه يشرع في كلام وينتقل الى غيره قبل اتمام الاول وكذلك يقول [illegible] بعد اخرى ولا نهاية لذلك فلا ينقطع
في النهاية فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو اظهار الحق او الحام الخصم واذا صححنا هذا الباب فلا يختص
ذلك بالمعلل ولا بالمعترض وفي ذلك فتح باب الهذيان لاجل الهذيان وذلك قبيح باطل جزما ويستغنى عن هذا
فيما اذا استفاد من الكلام المستقل [illegible] ولم يذكرا ولا لم يحصل تلك الفائدة [illegible] اللزوم المبرز ذلك في كتاب
منتهى ما ذكر في بعض المواضع وقد لا يفي به في بعض المواضع والذي ينبغي ان يعلم ان المستقل يستقل على اصطلاح
المتقدمين وعند [illegible] ينقطع على اصطلاح المبرز بالشرط المذكور واعلم انه اذا قال المعترض ما ذكرت من العلة منقوض
فالمعلل ان يقول لا اسلم وطالبه بالدليل على وجود العلة في صورة النقض وهذه المطالبة [illegible]
بعد ذلك اما ان يكون وجود العلة في صورة النقض [illegible] او لا يكون كذلك [illegible]
الاول ان يقول طهارة [illegible] فان تحقق الطهارة في ازالة النجاسة معلومة فلا يحتاج الى [illegible]
على وجود العلة في صورة التخلف [illegible] الثاني ان يقول الطعم علة الربا فيقول هو منقوض بالرطب [illegible] فيمنع [illegible]
وجود الطعم في [illegible] اذا احتج في الدليل عليه [illegible] ان يقال لا يسمع لانه انتقال من دعوى وجود العلة
في صورة النقض الى دعوى وجود الدليل على ذلك ويحتمل ان يقال هو مسموع لانه ليس بانتقال فانه [illegible]
وجود العلة في تلك الصورة [illegible] في اقامة الدليل عليه والشارع في اقامة الدليل على [illegible] لا يكون منتقلا [illegible]

قال الرهم

مناط الخلاف ان وجود العلة في صورة النقض هل شرط فيه استغناء عن الدليل ام لا واعلم انه يلزم القائل
بان لا يجمع اثبات وجود العلة في صورة النقض بالدليل ان لا يمنع من المعلل اثبات العلة في الفرع بالدليل وان
قال لا اقوله ولا اسمع هل هذا باطل باتفاق ائمة الجدل فانهم اجمعوا على ان لا يسمع من المعلل اعتراضا لا دليله
استند لا لان الصواب انه ليس بالاستدلال المردود **تنبيه** اعلم ان الاحتجاج بان الله يأتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب بعد الاحتجاج بان الله يحيي ويميت ليس بانتقال مردود بل هو في غاية الحسن والجمال في هذا
الجدل وبيانه انه لما وقع الاحتجاج على الملحد بما يعجز هو عنه وذلك بان الله يحيي ويميت اورد الملحد شبهة
عليه بدل ذلك المثال المعجوز عنه بمثال لا يعتاد وهو على ايراد شبهة فيه عليه وهو قوله ان الله يأتي بالشمس
بالمغرب من المشرق وهذا لان كل واحد من المثالين يعجز عنه الملحد قطعا الا ان المثال الثاني لا يورد له عليه ولا يتوقى
له على ايراد شبهة فيه عليه فاذن الدليل ان الله قادر على ما يعجز عنه مدعي الالهية والمثالان سواء في ذلك
ان المثال الاول امكن ايراد شبهة فيه لا يقدر عليه والثاني ليس كذلك والاستدلال من المثالين ليس فيه انتقال
اصلا واعلم ان البحث الثالث يتوقف على فهم اصطلاحه في المجمل والمفصل فنقول المدعى على اربعة اقسام الاول
الثبوت المجمل وهو المطلق وهي في صدده ثبوته في صورة ما والثاني النفي المجمل وفرض المصنف بانه لا يثبت ولا يثبت في
صورة ما الثالث الاثبات المفصل وفرض بالثبوت في صورة معينة الرابع النفي المفصل وهو النفي في صورة معينة واذا عرفت
اصطلاحه سهل عليك معرفة النقائض وذلك لان الثبوت المطلق هو ان يدعي نفس الثبوت ولا يناقضه الا النفي العام
والمراد به سلب الحكم في جميع الصور لان المدعى اذا كان الثبوت المطلق وذلك يصدق ولو حصل الثبوت في صورة واحدة
فهي في الحقيقة موجبة جزئية فنقيضها سالبة كلية وان عرفت الجزئية فهي موجبة جزئية مطلقة فنقيضها سالبة كلية دائمة
ولا يناقضها النفي عن صورة معينة اذ لا تنافي بينهما في الصدق والنفي المجمل معناه النفي السلب الكلي وهي السالبة
الكلية ولا يناقضها الثبوت المفصل لان السلب في جميع الصور يناقضه الثبوت في صورة معينة وكذلك الثبوت
في صورة معينة الاثبات المفصل لا يناقضه السلب المفصل لان الثبوت في صورة معينة لا يناقضه النفي في صورة معينة
اخرى لكن يناقضه النفي المجمل ونريد به السلب العام وهو النفي عن جميع الصور واما النفي المفصل وهو النفي في صورة
معينة لا يناقضه الثبوت المفصل بل يناقضه الثبوت العام اي في جميع الصور ويناقضه ايضا النفي عن تلك الصورة بعينها
واعلم انه لا حاصل لهذا البحث لانه ان كان المقصود تعريف قاعدة التناقض فلم يحصل بهذا القدر بل لا بد من معرفة وحدة
التناقض وشرائط التناقض وقد بسطنا القول فيه في المقدمة الموضوعة في اول هذا الكتاب وقد بينا ان نقيض
الموجبة الكلية السالبة ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية والكليتان متضادتان والجزئيتان داخلتان تحت
التضاد بحسب الجهات العقلية في القضايا شرائط اخرى فاذن يقال هو علة في هذه الصورة بعينها ليس بعلة في هذه الصورة
ونقيض صدقه قولنا ليس بعلة ولا في صورة من الصور فيعود السلب الكلي واذا قال هو علة في جميع الصور يناقضه
ليس بعلة في جميع الصور لانه ليس بعلة في هذه الصورة وان قال هو علة في شيء من الصور يناقضه ليس بعلة في صورة من
الصور واذا قال ليس بعلة في صورة من الصور لا يناقضه هو علة في صورة من الصور بل قولنا ليس بعلة في شيء من الصور
اصلا واعلموا انه انما يتكلم في هذه المسألة في هذا الموضع لانه يتعلق بالنقض دعوى عليه المعترض في صورة معينة ادعى
صورة مكن او دعوى عليه مطلقة **تنبيهان** الاول اعلم ان المصنف انما احدث الاصطلاح في الثبوت
الحجاز والنفي المجمل من كلام ابي الحسين فليستعمل ما قاله ابو الحسين في هذا الموضع ليحصل الاحاطة التامة بكلام المصنف
قال ابو الحسين بان في مناقضة العلة ما جرى به عن النقض اعلم ان بعض العلة هو ان توجد في موضع دون حكمها وحكمها
ضربان مجمل ومفصل والمجمل ضربان اثبات ونفي فالاثبات المجمل لا ينقض بنفي مفصل والنفي المجمل ينقض باثبات مفصل
مثال الاول ان يعلل المعلل فيقول المسلم بالذمي يقتول لانهما حران مكلفان فيجب ان يجري بينهما القصاص كالمسلمين
فينقض به اذا قتله خطأ وذلك لان نفي القصاص بينهما في قتل الخطأ لا يمنع من ثبوت القولان بينهما قصاصا واذا صدق

القول بذلك علم بذلك ان ثبوت القصاص لم يمتنع فلم ينقض حكم العلة ومثال الثاني ان يقول المعلل لانهما مكلفان فلم يقف
بينهما قصاص فاذا نقض بالمسلمين ثبت بينهما قصاص في القتل العمد نقضت العلة لان ثبوت القصاص من بعض المواضع
ما بين المواضع لا يصدق معه القول بانه لا قصاص بينهما على الاطلاق واما الحكم المفصل فاما ان يكون اثباتا او نفيا والاثبات
ينقض بالنفي المجمل مثاله ان يقول المعلل فوجب ان يثبت بينهما جميعا قصاص في قتل العمد وذلك ينتقض بالحر اذا
قتل العبد لا يثبت بينهما قصاص لان اسقاط القصاص على الاطلاق يؤول ثبوت القصاص في بعض المواضع واما النفي
المفصل فانه لا ينقض باثبات مجمل لان قول المعلل لم يثبت بينهما قصاص في قتل الخطأ لا ينقض بثبوت القصاص
بين المسلمين لان ثبوت القصاص بينهما في الجملة لا يمنع من انتفائه عنهما في بعض المواضع هذا نص كلام ابي الحسين
المصنف احدث الاصطلاح في النفي المجمل والمفصل والاثبات المجمل والمفصل واسقط الامثلة وكلام المصنف مركب
على هذا فليعلم ذلك والله اعلم قوله اللفظ اذا كان له معنيان فاما بالتواطؤ او بالاشتراك فيه نظر وذلك لان المتواطئ
هو باسم واحد وقد قال له معنيان الثاني قوله لا يسد بالتكثر الاكثار واعلم ان قول بعض العلماء ان كان بحسب وضع
الواضع فهو مقبول بالاتفاق واما اذا فسر لفظه بما لم يضعه الواضع وذلك بان يخرج لفظ المعنى او يقصد مطلق
او تخصيص عام او يخرج من الطرق فهو مقبول عند ائمة النظر من ائمة خارا وهو غير مقبول عند العراقيين ⁂

قال المصنف رضي الله عنه المسألة الثالثة تشتمل على فرعين من فروع العلة **قال رضي الله عنه**
اعلم انا اذا فرعنا على ان تخصيص العلة بمانع لا يجوز تخصيصه لا لمانع اولى بالمنع وان فرعنا على ان تخصيص لمانع جائز
فتخصيص لا لمانع هل يجوز فيه خلاف والمنع هو المختار والدليل المذكور ههنا هو مستمد من الدليل المذكور في اول
المسألة وهو ههنا على ما فيه والمعتمد ان شرط الدليل المستلزم قطاهر وان فسرنا بالامارة الحزنية فنقول اما
ان يستلزم المعرف الظن بثبوت مدلوله حيث حصل اولا لا سبيل الى الثاني والا لما حصل غلبة الظن بثبوت الحكم
في الفرع عند وجود الامارة المعرفة بعين الثاني والاول باطل لان غلبة الظن بثبوت الحكم في صورة التخلف
تمنعه قطعا لان عدم الحكم في صورة التخلف ثابت قطعا فاللازم كذلك وهو المطلوب واما العلم الواجب فلا
نسلم ان التقييد الواجب موجب لغلبة الظن بل قد يكون موجبه غلبة الظن موقوفة على شرط خفي لم ندركه او نقول
لا نسلم تخلف الظن عن العلم المرتب المعروف بشرائطه في صورة ما اصلا وباقي الكلام ظاهر واما مسألة الحلال
فيد سواء انما ونقلناه عن المحققين كالامام والغزالي انه لا يتوجه نقضها على العلة قطعا كانت او ظنية
وقد جعلوا الموصي الى علته قطعية وكذا الاجماع عليه وقد نظر لا يخفى على المتأمل اما النقض بالمستثنى فقد مر
بيانه مع ما قاله الامام والغزالي فلا حاجة الى الاعادة **قال المصنف رضي الله عنه**
المسألة الخامسة الكسر نقض على المعنى دون اللفظ الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان الذي
ذكره المصنف في تفسير الكسر هو بعينه مع المثال المذكور ذكره ابو الحسين في المعتمد قال صاحب الاحكام اختلفوا
في الكسر وهو تخلف الحكم عن معنى العلة وهو الحكمة المقصودة من الحكم هل هو مبطل للعلة ام لا وصورته ما لو
قال الحنفي في صورة مسألة العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص كالعاصي في سفره وبين وجه مناسبته
التخفيف بما فيه من المشقة فيقال ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة بصنعة الحمال وارباب الصنائع
الشاقة في الحضر ولا رخصة لهم والاكثرون على ان انه غير مبطل وقال الا قليل بعد هذه المسألة اختلفوا في
النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة مثاله قولنا في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد فلا يصح فيقال ينتقض بما اذا قال بعتك عبدا فيقال المعترض هذا يبطل بما اذا
تزوج امراة لم يرها حال العقد والاكثرون على انه لا يبطل التعليل واعلم انه يشير الى ما نقله صاحب الاحكام الفرق
بين الكسر والنقض المكسور ووقوع الاختلاف في انهما يبطلان التعليل ام لا قال صاحب السفح الكسر في صورة
الاعلى المعنى دون الوصف المكسور مثاله تعليل رخصة المسافر بالسفر من حيث هو مشقة فينتقض بالحمال وارباب

العقايع السابقة في الحصر لاختلاف الاشخاص والاحوال والحق انه لا يبطل هذا التعليل بالتعقل لان التعليل
بالتعقل لا بحكمته فانها لا تنضبط بل تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والاوقات واذا لم يعلل
بالمشقة فلا يتوجه النقض عليها واما الاول فلا يبطل العلية الا بعد ان الوصف المذكور لا بد وان يكون له مدخل
في المناسبة او في العلة بوجه من الوجوه ثم بين ان السفر المذكور لا مدخل له في العلل والمناسبة اصلا الا الوصف
الذي ينتفي بعد هذا استقصى بكذا المحصل سار له ابطال العلة بهذا الطريق **قال المصنف رحمه الله**

الفصل الثاني في عدم التأثير الى آخره **قال رضي الله عنه** قال الامام في البرهان اصحاب الجدل قالوا عدم
التأثير ينقسم الى ما يقع في اصل العلة والى ما يقع في وصفها فاما الواقع في الوصف وعدم الانعكاس فيقولون العلة
اذا اطردت فانها كما يشعر الحكم في اطرادها فقد يشعر عدمها بعدم الحكم على حال ولا يبلغ اشعار الحكم العدم باستتباعه
الحكم اشعار الوجود بالوجود وسبب ذلك لا يمتنع ثبوت الحكم بعلل بحوزنا وان كنا ادعينا ثم لعدم ان لكل عنه واتفق
وان ما ظنه الخالصون في هذا الفن حكما معللا بعلل في المحصور احكام وذلك كقولهم تحريم الجمهر الصائمة المعتلة الحائض
معلل بعد ذكرنا ان كل قضية من هذه القضايا يوجب حكما مغايرا للقضية الاخرى ونقول اذا اطردت علة المعلل وهو يعتقد
اتحاد العلة ولم يعهد دليلا يوضع على ثبوت الحكم عند انتفاء العلة ولكن لا يلزمه في مراسم الجدل ان يبدي يوضع ما تعاطى
الانعكاس وكلما ذكرناه معدود من عدم التأثير في الوصف عند الجدليين واما عدم التأثير في الاصل فمثاله اذا اعلل
اذا الشافعي رضي الله عنه وقال بروح الامة الكتابية لا يصح لانها امة كافرة فلا يصح كالامة المجوسية ولا اثر
للرق في الاصل فان الحرة المجوسية محرمة فالتمسك بافادة المنع والذي اختاره المحققون ان هذه العلة
فاسدة وذهب بعضهم الى تصحيحها بناء على ان للرق اثرا في المنع في الجملة وصار كما هو مثاله واختار الامام في البرهان
فساد العلة المذكورة هذا اذا كان للوصف اثر على بعد واما اذا لم يمكن له اثر اصلا فلا يخلو اما ان يذكر لدفع نقض
لولاه لورد او لا فان لم يكن لدفع النقض يتوجه هكذا وان كان لدفع النقض فالطارد دون جوزوا ذكره لدفع النقض
وعرضهم تحليقه واختار امام الحرمين انه ان كان النقض من مسائل الاستثناء فذكر هذا الوصف في الدليل للتنبيه
على محل الاستثناء فلا باس به والا فلا يسوغ قال الامام في البرهان عند الجدليين عدم التأثير في الوصف فقولا في
العكس وعدم التأثير في الاصل يذكر وصفه لا يستقل عليه وعلة الاصل يستقل دونها والذي نراه ان القسمين يستويان
من الاصل فمن زاد وصفا يرده الى اشتراط الانعكاس جملة وليس اعترضا ما لو معتدا بها واما الزام الانعكاس مع اتحاد
العلة واستقلالها فبنفي مانع فلا بد منه عندنا وذهب ذاهبون الى انه لا يلزم هذا اما قاله الامام الحرمين ملخصا اوضح
فلسائل الناظر تأملا جيدا فانه كما سبق من ملتقى العكس في العلل وعدم التأثير قال الغزالي في المستصفى اختلفوا
في اشتراط العكس والصحيح التفصيل وهو ان العلة ان كانت واتفقت فلا بد من انتفاء الحكم عند انتفائها لا لان
انتفاء العلة يوجب عدم الحكم بل لان الحكم لا بد ان يكون له علة ولا علة ولا حكم والا يلزم ثبوت الحكم من غير ابداء وذلك
لا يجوز وان كان الحكم له علل يلزم من انتفاء الجميع انتفاء الحكم فمن قال ما ان يسأل لفظ العكس هذا مرادا به بمعنى ما وافقه
للحكم عند انتفاء علته فلنا هذا هو المذنى الاشهر وقد يطلق على غير العقول الحنفي فلما جعب العلة لعدم المحل لم يجب
كثيرا مدليل عكسه ومراده انما اوجب كسر الخارج وجب بصفته قال صاحب عدم التأثير هو ابدا وصف في الدليل له مستغني
عنه في اثبات الحكم وتعسه وقال ابن الحاجب هو ذكر وصف في الدليل مستغنى عنه وقسم الى اربعة اقسام الاول عدم التأثير
في الوصف بان يكون الوصف طردا كقولهم صلاة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا يعلم عنه وتقديمها كصلاة المغرب وقوله
لا يجوز وصف طردي بالنسبة الى نفي التقديم وحاصله يرجع الى طلب المناسبة والثاني عدم التأثير في الاصل بان يكون مستغنى عنه
في الاصل وقد سبق مثاله والثالث عدم التأثير في الحكم وهو ذكر وصف لا تأثير له في الحكم كقولهم يتلفون الاموال المشركون اتلفوا
اموالا في دار الحرب فلا ضمان كالحربي فان دار الحرب لا مدخل لها في الحكم فان دار الحرب وغيرها سواء ولهما عدم التأثير
في محل النزاع كقولهم زوجت نفسها من غير الكفؤ فلا يصح فان النزاع في الكفؤ وغيره سواء وهذا يعنيه مقبول صاحب الاحكام

عن الجدليين وشرط المصنف العكس وعدم التأثير فيما قرر في المحصول واذا احطت علما بما قاله الائمة فيقول تحصل من كلام
امام الحرمين ان عدم التأثير في الوصف هو عدم الانعكاس وعدم التأثير في الاصل هو المسمى بعدم التأثير والانعكاس
هو عدم الحكم عند عدم علته والاطراد وجود الحكم عند وجود علته واختلف العلماء في شرط صحة العلة الشرعية
الانعكاس على ما ذكرنا من التفسير سواء اتحدت العلة او تعددت واما عدم التأثير فانه هل يفسد العلة ام لا وللامام
الحرمين تفصيل سبق الاشارة اليه وحاصل الفرق بين عدم التأثير والانعكاس ظاهر واما مطلب الفرق بين عدم
وعدم الانعكاس واما عدم التأثير فلا يكون الوصف مع عدم التأثير مطردا اصلا فظهر الفرق بين عدم الانعكاس وعدم التأثير
بمعنى الانعكاس واما لفظ العكس فلا يراد الانعكاس بل يحمل على امر يلزم منه الانعكاس وسنذكر ما ذكرناه ان العكس
للمغايرة عما قاله المصنف في المحصول واما قوله اذا افترنا العلة بالموثر يلزم الانعكاس في العلة واما اذا افترنا
الامارة فلا يدل العالم والصانع فيه نظر وذلك لان العالم دليل يقتضي معرفته الافتقار الى الصانع مدلوله ومقتضاه
العلم بالصانع واذا انتفى هذا الدليل انتفى مدلوله وهو العلم بالصانع حتى يوجد دليل اخر دال عليه واما الادلة
العقلية فهل يشترط في صحتها الانعكاس فيه خلاف واما ما تمسك به المصنف فلا يصح لما اذا ثبت ان الحكم الواحد وحده
معلول واحد لكل واحد واحد من الماهيات المختلفة ولا عوض اذا ثبت ان الحكم له الا في تصحيح هذا المطلوب
فلا ابطاله وقد بين ما ذكرناه ان اكثر ما ذكره المصنف في هذا الفصل حائد عن الصواب وطريقه والله اعلم

قال المصنف رحمه الله الفصل الثالث في القلب الى آخره **قال رحمه الله** في القلب
قال امام الحرمين القلب من الاعتراضات الصحيحة ولم يذكر تعريفه وقسمه الى قلب فيه تصريح بالحكم وقلب فيه ابهام ومثال
الاول قول الشافعي رضي الله عنه الرابع عضو من الاعضاء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء ويقول
الحنفي رضي الله عنه عضو من الاعضاء فلا يشترط فيه اقل ما يطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء وقال امام الحرمين الخلاف في
قبول هو القسم ورده الجدليين واما القلب المبهم فلم يتعرض فينقسم الى قسمين احدهما الهام التسوية كقول الحنفي صلاة الخوف
لا يسن فيها الركوع لانها صلاة شرعت فيها الجماعة فلا ينسى فيها الركوع كصلاة العيدين فيقلب ويقال جاز ان يختص بزيادة
كالعيدين بان فيها تكبيرات واختلف في هذا القلب ايضا ولم يتقبل الخلاف في اصل القلب وصاحب الاحكام قال في
تعريفه هو بيان ان ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه بعد ان قسمه الى قسمين قسم هو قلب الدعوى وقسم
هو قلب الدليل اما قلب الدعوى فكقولنا كل علم ضروري ان كل ما في حجة ولا امكان ولا يكون الا بعد علة
الدعوى العلم الضروري الاصل بانه ليس كذا وحاصله مقابلة الفاسد بالفاسد قال صاحب الاحكام واذا ثبت ان
حقيقة القلب وانه مقبول احتلفوا في قبوله ورده فقبله قوم ورده اخرون واذا عرفت ذلك فاعلم ان قول
المصنف ان حقيقة القلب ان يعلق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور عبارة عن الدليل المذكور يعلق
نقيض ذلك الدليل على القلب وهذا التعريف ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان ما ذكره المصنف مختص بالعلل
المذكورة في الاقيسة الشرعية وبيانه مما لمثل الاول ان يقول العالم ليس بحادث لانه لو كان حادثا لحدوثه اما ان
يكون عين ذاته او زائدا على ذاته والاول محال والا لكان من علم العالم علم حدوثه وهو محال والثاني محال
لانه اذا كان غير ذاته فلا بد اما ان يكون قديما او حادثا والاول محال والا يلزم قدم الحدوث وهو
محال والثاني محال والا يلزم التسلسل فيقول القائل العالم ليس بقديم لانه لو كان قديما لكان قدمه اما ان
يكون عين ذاته او غير ذاته والقسمان باطلان بعين ما ذكرت فهذا قلب صحيح ولا يتناوله التعريف المذكور
والثاني ان يقول يمكن ان الامر صيغة معتقدا ان للندب صيغة فيقول لو علم ان الصيغة للوجوب فاما ان يعلم بالعقل
او بالنقل والقسمان باطلان وهذه الثلاثة انضا معلومة ولا يتناوله التعريف المذكور الوجه الثاني لبيان فساد
التعريف المذكور هو انه يخرج عن التعريف المذكور احد اقسام القلب وهو ما اذا دل القائل على فساد مذهب المعلل
بابطال الازم من لوازم مذهبه فان هذا النوع ليس فيه تعليق نقيض الحكم المذكور على الوصف المذكور في القياس

[illegible]

الوجه الثالث هو انه قد ثبت في الدليل الصحيح العقلي مسالة ان يقول من يورث الحلال الحرام لقوله صلى الله عليه وسلم الحلال وارث من لا وارث له فيقال له هذا يدل على عدم التوريث لانه مبالغة في عدم التوريث كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له واذا ظهر ذلك فقول المعلل هو تعليل بيان المدعى على الدليل المذكور وهذا التعريف جامع لانواع القلب مانع ويقول المعلل تعليق بيان المدعى على دليل شبهه بدليل يعرفه وبيان مادته وصورته ويشترط في القلب اتحاد القلب والمعلول في الصورة والمادة ويشترط في المعلل ان يكون المادة والصورة هي هذه الخصم وصورتهم مثال المعلل ان يقول المعلل الزكوة واجبة في الحلي قياسا على المضروب او قياسا على ما ليس فيه صورة الوجوب فيقول المعترض ما ذكرت معارض بالمثل لانا نقول الزكوة غير واجبة في الحلي قياسا على ما ليس الدليل او على ما ليس فيه صورة عدم الوجوب او تمسك احدهم بالنصوص العامة المقتضية فيعارضه بالمثل ويتمسك بالنصوص العامة النافية للوجوب والعام مثل العام والمطلق مثل المطلق ◦ **خاتمة**

اعلم انهم في ان القلب معارضة ام لا وهل يرد على القلب ما يرد على المعارضة نقل المصنف الخلاف في الرسالة البهائية وذكر في المحصول انه من مفسدات العلة فيكون معارضة في المقدمة والمعارضة باطلاقها يرجع الى الكلام المعلل ان القلب يمكن توجيهه معارضة في المقدمة ويمكن توجيهه معارضة في الحكم اما الاول فوجهه ان الوصف المذكور ليس علة للحكم المذكور لانه علة لما انه نقيض ما ذكرت فلا يكون علة لما ذكرت والا لزم اجتماع في صحيح وهو محال واما جعله معارضة في الحكم فظاهر **تنبيه** اعلم ان القلب يظهر كون الوصف المذكور انه من الطرد الفاسد او من الشبه المردود او من المناسب الالتفاتي. واما الحنفي فلا يتصور قلبه ... اعلم

قال المصنف رضي الله عنه الفصل الرابع في القول بالموجب الى اخره قال الشارح

اعلم ان ما ذكره كلام ظاهر وتوجيه القول بالموجب على اصطلاح من لا يسمع الا المنع او المعارضة وهو ان يسلم ما ذكره من الدليل ويمنع الحكم المتنازع فيه ۝ **قال المصنف رضي الله عنه الفصل الخامس في الفرق** والكلام فيه مبني على انه يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين قبل ان الاول الى اخره **قال رضي الله عنه** اعلم ان الفرق هو معنى موجود في الاصل عن الفرع مناسب او من الشبه ان كانت العلة شبهية وهو ينقسم الى فرق تفصيلي والى فرق اجمالي الاول من الدليل وهو المستعمل في الفقهيات والاجمالي ينقسم الى قسمين احدهما ما ذكر في الاسولة العامة وهو ما صورته ان يقال الحكم في الاصل مضاف الى الفارق من غير ابداء معنى على التعيين اذ لو لم يكن مضافا اليه لثبت الحكم في الاصل علا بالدليل الدال على عدم ذلك الحكم السالم عن معارضة الاضافة الى الفارق وهو معارضة وهو ان يقول الحكم مضاف الى المشترك اذ لو لم يكن مضافا الى المشترك لا يلزم التي وجود الملازم له عدم الملازم ويرد الى باعلم عكس النقض وقد سبقها في اول الكتاب واما المنع الوارد عليه فهو منع ثبوت الملازمة بعد ما منع اللازم وطريقة الصح المشهور الصورة التامة ان يقال اجمعنا على ان النية واجبة في الوضوء واجمعنا على انها ليست النية واجبة في ستر العورة ولا مندوبة فعلم احتلفنا في هذا الحكم والاختلاف في الحكم للاختلاف في العلة اذ لو استويا في العلة لاستويا في الحكم علا بالعلة واللازم باطل وهذا الوجه مستعمل في الخلافيات واذا عرفت هذا فقول اختلف علماء الاصول والجدل والفقها في ان الحكم الواحد هل يجوز ان يكون تعليله بعلتين كما في الوضوء اذا اجتمعت والقتل ظلما والردة والزنا اذا اجتمعت والحيض والعدة والفارق اذا اجتمعا في الاصل ام لا على مذاهب الاول انه يجوز مطلقا الثاني انه لا يجوز في المنصوص ولا يجوز في العلل المستنبطة وهو اختيار القاضي والمصنف الرابع عكسه اختيار غيره وانه وان الواقع في اجتماع العلل احكام مختلفة وهو ما اختاره امام الحرمين الى ان الخامس القول كما مذهبه على نفس العلة وقال ان فسرنا العلة بالامارة او الباعث جاز اجتماع العلتين على

اذا فسرنا العلة بالموجب وهو الذي جعله الشارع موجبا على وزان الموجبات العقلية والدليل الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني هذا ما يتعلق بنقل المذاهب وفي المسئلة الثانية زيادة مذاهب سنذكرها ان شاء الله تعالى واما دليل المصنف على جواز الاول في ابطال الحروه بحصر واحد حكم واحد قطعا وقد احتج عليه علل مختلفة كالزنا والقتل ظلما والردة اصل الاعتراض على المقدمة منع ان احدهما منع اتحاد الحكم وثانيهما منع تعدد العلة وردها الى علة واحدة يجعل القدر المشترك من الجميع عند الاجتماع علة او يكون علة كل واحد منها مشروطا بعدم الاخرى فيلزم اتحاد العلة عند هذين المنعين معارضات في حكم المسئلة وهي واضح الجواب اما منع اتحاد الحكم فقد اجاب المصنف عنه بدعوى الضرورة الجزم ان كل قتل بحصر حكم واحد لانه بحصر واحد وقيل وجه اخر بالحصر قطعا والاذن فيه واحد بالحصر قطعا ويلزم من ذلك اتحاد الحكم وقوله يعني الحل تول الشارع لا تنبغه عليك في هذا الفعل بوجه ما فالخطاب الذي يقتضي ذلك ... لا يستحيل تعدده واما قوله بل شا ليس من شرط الحكم ان يكون حرا انى جميع جهاته فكلام لا حاجة اليه ههنا وهو وذلك لان الظلم حرام وليس حراما لكونه فعلا والا لحرم كل فعل وليس حراما لكونه حادثا ولا لكونه عرضا والا لحرم كل حادث وكل عرض وهذا كلام صحيح لا حاجة اليه واما الجواب عن منع الاتحاد مستند الى ان الردة اذا ثبت باحد نقول لا يسلم زوال الحل بل الزوال اسناده الى ذلك السبب فهو ضعيف بل هو فاسد وبيانه ان مقتضى الردة هو حل دمه اجماعا وليس مقتضاها اسناد الحل الى الردة ولذلك القتل ليس مقتضاه اسناد حل القتل الى القتل ظلما بل حل القتل وذلك لان العفو عن القصاص انما اسقط موجب الجناية وموجبها حل بدل القاتل لا اسناد الحل الى القتل ظلما والذي يوضح هذا انا نقول بدل الذي كان له حل القتل قبل العفو فبعد العفو اما ان يبقى ذلك الحل الثابت له قبل العفو او لا فان بقي لم يكن العفو مسقط القصاص وهو باطل اجماعا وان لم يبق ذلك الحل بعد العفو فقد زال ذلك الحل وبقي الحل الثابت بالزنا او الردة وذلك يقتضي تعدد الحل وهو المطلوب ولانه لا يزول الحل المعلل بالقتل ظلما وبقي الحل المعلل بالردة لان هذا هو القول بتعدد الحل وهو المطلوب والحاصل ان هذا السؤال لا جواب له الا بيان فساده وهو ما حدا امام الحرمين واما قوله بان نقول بان العلة هو المعرف ومعه زال الاشكال عند اهل التفريع صحيح والاصل ضعيف ليس في موضعه فلا يسعى واما قوله فقد يقدم ابطال قول من يقول بان العلة وان لم يكن موثرا بذاتها لكنها اقتضى موثر بجعل الشارع اياها ... ملنا قد سبق في اول الكتاب ضعف تلك الوجوه الدالة على فساد هذه المقالة وبينا انه اذا قيل بكون العلة في التعليق فلا دليل على بطلانه واما افضل الرضيعة فانها تحرم بعلتين ويسقط عنه من الاسوله بزوال احدى العلتين مع بقاء الاخرى فان بزوال الحوله والعمومة في الصورة المذكورة محال قال صاحب التحصيل المسئلة المذكورة مفروضة في العلل المنصوصة لا يبقى علل بالاحماء والمناسبة اعني موجبه القتل والردة والدليل منع اتحاد الحكم ... كلامنا في ذلك في الطريق الى ذلك ونعني به الطريق الى ارادة الشرع فال لو اجتمع بحصان على قتل بحصر واحد فقتله احدهما ... والاخر فقد يضمن والعلتان معا فانه يستحيل اجتماع علتين على شي واحد معه بل في تلك الصورة هو علة ... العلل المنصوصة والكل فاسد اما الاول فلان المراد بالمنصوصة ههنا ما نصت عليه اما بالنص او الظاهر او سوغ ... واما منع اتحاد الحكم فهو مذكور في الاصل مع الجواب واما قوله كلامنا ليس فيه بل في الطريق فجوابه انه حكم واحد على ما ذكره والتعبير بالصدور ونصب علة اسباب فما ذكره ليس بشي ولبعضهم كلمات ردية في هذا الموضع لا يسعى السطر اليه فان في الوقت اعز من ذلك **قال المصنف رضي الله عنه** الحق جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين الى اخره **قال رضي الله عنه** اعلم ان الفرق عبارة عن معنى مناسب ونسبي ... الاصل معدوم عن الفرع مثاله يدعي المعترض انه علة فلا يكون المشترك علة وهذا مخرج على جواز تعليل الحكم ... فاما ان يدعي ان المجموع المركب من الفرق والمشترك علة والمجموع معدوم عن الفرع وهذا لا يخرج على ذلك ... من الاصوليين والجدليين اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين اما الاصوليون فلهم قولان في العلل المستنبطة وعليهما يتفرع مع عليه من علته المشترك فان من يجوز تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين يقول لا يصلح الفرق

العلية ولا نفسد قياسه ولا نجيبه بعلة الفرق واما من اخرج ذلك فهو لا يقول بالتعليل بالفرق في القياس والجمع [illegible]

وللجدليين هذا القولان وقول ثالث وهو ان سؤال الفرق للفرق وسؤال الفرق فيه معارضة علة الاصل في الاصل

بعلة اخرى وذلك في الفرع ومعارضة العلة بعلة اخرى مقبول وان يرد المردد دون في معنى الاصل والفرع مقبول [illegible]

هذا الوجه وهذا القول منسوب الى ابن سريج وهو مختار الاستاذ ابي اسحق ونقله امام الحرمين في البرهان [illegible]

فصلا اخر وسؤال الفرق اما ان يلحق الجامع وصف طردي اولا فالاول مقبول وليس من مواضع الخلاف [illegible]

لم يكن كذلك فهو من مواضع الخلاف واختار ان الشرع من الاصل والاشبه ولا ينقدح القولان في قبولها

ورده فيما اذا لحق الجامع بالطرد المحض فهو لا يخفى في الشرع الفاسد معارضة عن تناقض فيفيد الملك كالع

فان المعترض يقول لا اسلم انه بالتراضي اذا لم يكن على الشرط المعتبر شرعا وهذا الشرع خال عنه فيلحق ما ذكره [illegible]

بالطرد المحض مسألة الثاني قول المالكي الملك يحصل في الهبة بالصيغة من غير قبض وذلك لانه عقد على تمليك فيحصل الملك

فيه بالايجاب والقبول قياسا على البيع وفيه يقول الفارق ان المعاوضة تتضمن الرضا والنزول عن الشيء بعوض فيتضمن الايجاب

والقبول الرضا من الجانبين بخلاف الهبة فانه نزول عن الشيء من غير عوض فافتقر الى القبض ليدل على الرضا فهذا النوع

هو محل الخلاف هكذا قاله امام الحرمين واعلم ان الاضافة الى مصلحة مخصوصة معينة بصدد العدد والاضافة الى

نوع خاص من المصالح هو اصطلاح الفقهاء والعوائق من اهل الجدل واصطلاح النحاة من علماء النظر الاضافة

الى القدر المشترك بين الصورتين من المصالح ولا يشترط في ذلك الاضافة الى نوع من المصلحة بعينه بل يعتبر الاضافة

الى جملة المصالح المشتركة بين الاصل والفرع الحاصلة من مجموع الانواع والاضافة الى النوع لا يمنع الاضافة الى

القدر المشترك ويمنع الاضافة الى النوع الاضافة الى نوع اخر والجواب عن الفرق اذا كان الجامع هو القدر المشترك

بذكر الجامع وهو معارضة مصلحة نوع بعيد باخرى في جانب الفرع واما اذا اضيفا الى نوع فالجواب عن الفرق بذكر

مبطلات العلة واعلم انه لا اسلم انه يقول من منع الحصر في قول المصنف العلة اما هذا فقط او ذاك فقط فان الحصر ضروري

فان معنى هذا الكلام الباعث الملائم اما هذا او ذاك او المجموع اذ لا وجود لغيرها لانا فرضناه كذلك والله اعلم

قال المصنف رحمه الله الباب الثالث فيما ظن انه من مبطلات العلة مع انه ليس منه الى اخر

المسألة الاولى من القسم الاول قال رحمه الله اعلم ان المصنف ذكر هذا التقسيم غير حاصر ونحن نذكره

على وجه حاصر بحسب الامكان فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ان يكون خارجا عن المحل اولا فان لم يكن فهو اما المحل

او الجزء المركب قطعا فان كان خارجا فذلك الخارج اما ان يكون حكما او صفة وكل واحد منهما اما ان يكون معلوما بالعقل او

بالشرع او بالعرف او باللغة اولا يعلم بواحد منها والصفة العقلية اما حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب من الثلاثة

وذلك لانه اما ان يكون بسيطا او مركبا والاول ينقسم الى ثلاثة اقسام لان الوصف اما العقل بالقياس الى الغير اولا

الاول هو الاضافي والثاني ان يكون سلبيا اولا الاول هو السلبي والثاني هو الحقيقي واما الثاني وهو المركب من الثلاثة

فاما ان تركب من اثنين منها او من الثلاثة او لا فرد الاخير الثلاثة فان كان مركبا من اثنين فقط فهو الحقيقي مع الاضافي

او الحقيقي مع السلبي او الاضافي مع السلبي واما اذا تركب من الثلاثة فليس الا المركب من الحقيقي والاضافي والسلبي

لا غير وفيه تدفع وهم من ادعى الزيادة على هذه الاقسام لان ظاهر كلامه يدل على ان المراد بالمركب ما تركب من جنسه [illegible]

مع غير جنسه منحصر فيما ذكرناه بالدليل القاطع لان حاصل الوهم ان يقول المركب من الحقيقي والاضافي ينقسم بحسب تقديم

الاضافي على الحقيقي وعكسه الى قسمين اذ لا شك ان ذلك يغاير من المركبات فانه دان يقدم الاضافي على الحقيقي او الحقيقي على الاضافي

[illegible] ذلك لم يحصل [illegible] فليتامل الناظر فيما ذكرنا فانه مهم القسم الحاصر ويظهر ذلك بما ذكره المصنف قوله

[illegible] وصف اضافي لانه لا يعقل كونه [illegible] الا بالقياس الى الغير لان القتل [illegible] واما قوله [illegible] صدور من الاهل

مضافا الى المحل فالشرع ليس باضافي ولكن الصادر من الاهل المضاف الى المحل اضافي وقوله انه صفة حقيقية والعقد

اضافي والعدوان سلبي اما الاول فلانه قصد الى شيء ولا يعقل بدون ذلك واما الثاني فلان العدوان عبارة عن عدم الاستحقاق

قول الحك

[illegible] التعليل بالمحل والمركب من المشترك والمراد اذا كانت العلة قاصرة لا بد وان يكون بالمحل والا لما كانت قاصرة فقول جهة له

[illegible] عرفا لا احد وهو من اهل العرف واما الجهل فليس وصفا عرفيا قال المصنف رحمه الله

[illegible] الاولى اختلفوا في جواز تعليل الحكم بمحله قال رحمه الله اعلم انهم اختلفوا في جواز تعليل الحكم

[illegible] او بجزء المحل فذهب الاكثرون الى انه لا يجوز واخرون الى انه يجوز بجزء المحل دون المحل واخرون الى الجواز فيهما

[illegible] المصنف انه يجوز التعليل بالمحل في العلة القاصرة دون المتعدية قال المصنف فان قلت لو كان محل الحكم علة للحكم لكان

[illegible] الواحد قابلا وفاعلا وهو محال اعلم ان المصنف رحمه الله نقل هذا الكلام من مسألة مشهورة بالخلاف بين المتكلمين

[illegible] وهو ان الواحد من جميع الوجوه لا يتصور ان يكون منه اكثر من واحد الا اذا تعددت القوابل والالات وبنوا

[illegible] ترتيب الموجودات وذلك بان قالوا اول ما صدر من الواجب لذاته شيء واحد وهو المسمى بالعقل الاول وعندهم لم يصدر من

العقل الاول [illegible] ولسنا الان بصدد بيان ذلك مع ان لسنا نتصدى لايضاحه الان ثم بنوا على هذا الاصل الفاسد اصلا اخر

فاسدا وهو انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود صفة وجودية قائمة بذاته والا لكان فاعلا لها وقابلا لها وهو محال

وذلك ان الفعل والقبول امران مختلفان والواحد لا يصدر عنه الا واحد وهو مبني على الفاسد على الفاسد والشبهة

في نفسها فاسدة وهي هنا اشد فسادا وبيانه ان البرهان دل على ان واجب الوجود واحد واما ان الواحد فلا يتصور

اقامة البرهان عليه واما ثانيا فلان [illegible] محل الحكم على اصلنا فان الاحكام الشرعية ليست صفات قائمة بالاعيان

واما ثالثا فلان العلة عندنا هي الامارة وليست موثرة فلا وجه لهذه الشبهة في هذا الموضع واما فساد الشبهة فلانا نمنع

كون العالمية والقابلية امرين وجوديين بل هما من الامور الاعتبارية الذهنية ولا دليل لهم الا قولهم العالمية بمعنى

اللافاعلية والقابلية بمعنى اللاقابلية وهما عدميان لانهما محمولان على الممتنع وهو عدمي والمحمول على العدمي عدمي

وقد بينا فساده واما الوجه الثاني ففاسد ايضا وبيانه ان الذات مع وصف القابلية موجبة وهذه النسبة الكائنة والذات

باعتبار قابليتها نسبة الامرين لهما بالامكان ولا تناقض اصلا ولا اعتبار بقول من قال اجتماع النقيضين جائز باعتبار

اضافتين متعددتين لما ثبت في المنطق ان من شرط اتحاد الاضافة فان هذا الكلام في نفسه متهافت وذلك لان اتحاد

الاضافة اذا كانت شرط التناقض فاذا تعددت الاضافة فلا تناقض فلم يمتنع التناقض مع تعدد الاضافتين

والجواب ما ذكرناه قال المصنف رضي الله عنه المسألة الثالثة الوصف الحقيقي اذا كان مضبوطا

ظاهرا جاز التعليل به الى اخرها قال رضي الله عنه اعلم ان الوصف الحقيقي الظاهر مثل البيع

والاجارة والقراض والقتل والسرقة والزنا واما الحكمة فالمصالح والمفاسد والاول يجوز التعليل به اتفاقا عند

القائسين واما الثاني فقد اختلف فيه على مذاهب ثلاثة احدها يجوز التعليل به مطلقا والثاني لا يجوز التعليل به مطلقا

والثالث يجوز بالظاهر المضبوط دون غيره مثال الاول انما وجب ضمان المال بالاتلاف جبرا للفائت فهو امر ظاهر مضبوط

لا يختلف اصلا مثال الثاني التعليل بالحاجات فانها تختلف باختلاف الازمان والاشخاص وهي ان الحكمة هي الاصل والوصف

الفرع لان المطلوب بالذات هي المصلحة او دفع المفسدة والوصف مطلوب بالعرض لاشتماله عليها والفرع في الاصل

[illegible] في الفرع والقدح في الفرع قد يكون بمساواته في نفسه فالفرع نفسه لوجهين والاصل لوجه واحد فاذا امكن التعليل

بالاصل لا يجوز التعليل بالفرع احترازا من احتمال تكثير الفساد [illegible] الملازمة المذكورة اما قوله لو كانت

صالحة للعلية لوجب طلبها لو جهة ان المجتهد يجب عليه طلب ما يصلح للعلية في مواضع الاجتهاد فلو صلحت للعلية

لوجب طلبها وذلك باطل بالاجماع واللازم باطل بالحرج والضرورة قال بعضهم المنكرون للقياس يمنعون التعليل بالمصالح

والثاني الاشعري وجماعة من المتكلمين وان الاجماع وقال ايضا احدى المقدمتين من الملازمة باطلة لانه [illegible]

طلبها مقدورا اولا فان كان مقدورا بطل نفي اللازم وان لم يكن مقدورا بطلت الملازمة قلنا المراد به اجماع القائلين

بالقياس والاشعري قائل به وكذلك القول مع المتكلمين المعترفين بالقياس واما قوله احد الامرين قلنا لا نسلم

قوله ان كان مقدورا بطل نفي اللازم قلنا لا نسلم ان اللازم ليس انه [illegible] ونفي اللازم وجود المشقة ولا يلزم

قال المصنف رحمه الله اختلفوا في جواز تعليل الحكم بمحله او بجزء المحل

الوصف الحقيقي اذا كان مضبوطا جاز التعليل

من كونه مقدورا ان لا يكون مشتملا على المشقة وقال بعضهم يلزم من اعتبار الحكمة انه اذا اكل انسان قطعة من لحم انسان آخر
يحرم لانه اهانة وكذلك اذا اشرف اثنان [illegible] عليهم بحث جهل انسان انهم انه يجب على الآخر وحدا للربا لا [illegible] الى
اختلاط الانساب وهو كلام ركيك جدا لانه علم قطعا ان امثال هذه الخيالات الفاسدة الشارع وشرط على المجتهد
ان يعرفها الشارع واما امثال الغباوة الشارع فلا يلتفت اليه اصلا قال المصنف رضي الله عنه
المسئلة الثالثة المعلول بالحكمة الى آخرها قال رضي الله عنه انه قد يثبت ان المصالح مقادير
المقادير وكذلك الحاجات اذا كان لذلك توجه على المعلل مطالبة وبيان تعال لا نسلم وجود علة الحكم في الفرع
وذلك لان الحكم في الاصل مضاف الى مقدار من الحاجة وكذلك المقدار موجود في الفرع والجواب المشهور عنهما ان
اشترك الصورتان في قدر معين جزما وذلك يقتضي الاشتراك في قدر من المصلحة ونحن نقول الاضافة الى القدر
المشترك [illegible] لمكان المناسبة وبه يندفع المطالبة فان قيل ما ذكرتم ينتقض بالحاجة العلائية فانها موجودة
في صورة النقض بالفرض واذا وجدت تلك الحاجات وجدت نفس الحاجة فيلزم وجود المشترك بدون الحكم فلا
يكون المشترك علة قلنا نحن ندعي اضافة الى الحكم المشترك فلا نسلم وجود القدر المشترك في تلك الصورة قال المصنف
وهذا ضعيف لانه يحتمل ان لا يكون بين الصورتين قدر مشترك سوى مسمى المصلحة ومسمى المصلحة ليس بعلة بدليل وجوده
في صورة كثيرة بدون الحكم هذا ما قاله المصنف وهو ضعيف وذلك لا يتضح الا ببيان القدر المشترك بين الصورتين
من المصلحة الداعية الى الحكم واعلم ان اصطلاح ائمة النظر من المتأخرين دعوى اضافة الحكم في الاصل في كل الامثلة
المتداولة بينهم الى جملة المصالح المشتركة بين الصورتين والمراد بالقدر المشترك بينهما هو جملة المصالح المشتركة بينهما
والمخصص ذلك انه لا يدعي اضافة الحكم الى نوع معين من المصالح في خاصة بل الى الجملة المذكورة وتلك الجملة قد تتركب
من مصلحتين بنوعين وقد تتركب من اكثر من ذلك ولا يلزم المعلل ان يبين الجملة القدر المشترك وتركبه من نوعين او
اقل او اكثر بل يكفيه ان يقول بين الفرع والاصل قدر مشترك لان بينهما هذا القدر المشترك وهو دفع حاجة الفقير
مثلا او غيره واذا اشتركا في هذا القدر يلزم اشتراكهما في قدر من المصلحة فندعي اضافة الحكم الى جملة المصالح المشتركة
بينهما واي قدر كان يصدق عليه انه جملة المصالح المشتركة بينهما وذلك هو القدر المشترك وجملة المصالح المشتركة بينهما
على ما لخصناه ليس هو مسمى المصلحة فقط بل حاصله جملة الحصص الموجودة في ضمن الافراد فلا ينتقض بوجود المسمى
منفكا عن الحكم في بعض الصور بل لا ينتقض الا اذا بين الخصم وجود جملة المصالح المشتركة بين الاصل والفرع في صورة
النقض اذا اتضح ذلك صح جواب النظار وتبين ضعف ما اورده المصنف عليهم واعلم ان للمعترض ان يجيب عنه ويقول
هذه المصلحة المعينة مشتركة بين الاصل والفرع وهي دفع حاجة الفقير مثلا ولا مشترك بينهما الا هي وهذه المصلحة
موجودة في صورة النقض ويلزم من هذا عدم علية المشترك وجوابه الفرق بين صورة النقض وبين موضع الاجماع
بوجه يقتضي نفي المشترك بين صورة النزاع وبين موضع الاجماع معلوما عن صورة النقض وبه يحسم مادة ايراد النقض
ولا [illegible] واعلم ان ائمة النظر لا يعتمدون في دفع النقض على تلك المطالبة لما نبهنا عليه من الجواب بل اعتمادهم
على الفرق التفصيلي على ما نبهنا عليه وما [illegible] دعوى اضافة الحكم الى القدر المشترك الممكن من دفع الفارق بالكلية
وقد [illegible] ذلك في كتابنا المسمى بالقواعد الكلية فمن اراد الاستقصاء في ذلك فليطلبه منه قال صاحب التلخيص
التحصيل يحتمل ذلك وليس بلازم ومعناه ان القدر المشترك جاز ان يكون هو مسمى المصلحة ولكن لا يجب ان يكون ذلك هو
الواقع لجواز ان يشترك الصورتان في جملة من المصالح ولا يكون تلك الجملة موجودة في صورة النقض وهذا لا يرجح
[illegible] ذكرناه قال بعضهم قول المصنف الاشتراك في غير المشترك غير مظنون ولا معلوم ممنوع ذلك لانا نعلم
بالضرورة ان الزنا واللواط مشتركان في مفسدة غير مشتركة بين القبلة والشرب وذلك لان العلة في تحريم الزنا المفسدة
الناشئة من اختلاط الانساب وحرمة اللواط الاعتياد المانع من وطئ النساء المفضي الى التوالد وكل واحد من
المفسدتين لا يوجد في الشرب فعلمنا ان بينهما مشتركا اخص من مطلق المسمى المشترك واعلم ان هذا نوع من الهذيان لا يتعلق به

كلام المصنف فانه ما قال لا مشترك اخص من مطلق المشترك بل هذا القائل لم يفهم ما قاله المصنف في هذا الموضع اصلا
قال صاحب التلخيص ما ذكره مناقض لما سبق من كلامه ان المستدل اذا منع وجود الوصف في صورة النقض لا يمكن
المعترض من اقامة الدليل لانه يكون انتقالا لانا نجوز هناك للمستدل ان يمنع وجود الوصف في صورة النقض ولم نجوز
هاهنا منع وجود القدر المشترك في صورة النقض مع تجويز التعليل بالحكمة ومنع وجود المسمى في الصورتين بناء على انه لا وجود
له في الخارج ولان الصورتين اشتركتا في قدر معين والقدر المعين يمتنع ان يكون هو المسمى وبهذا يندفع قوله لا اشتراك
بين الصورتين في امر آخر وهو عموم كونه مصلحة فان الاشتراك في القدر المعين اشتراك في امر وراء عموم مصلحة
قطعا والجواب اما التناقض فمندفع وذلك لانه جوز للمستدل هناك منع وجود المشترك في صورة النقض ولكن
العلة هناك ليس هو القدر المشترك بالمعنى الذي لخصناه ولا كذلك هاهنا فان العلة هاهنا بالقدر المشترك وقد بينا
وجه المنع مع الجواب وبه يتضح عليه الانصاف ان لا مناقضة ثم نقول هذا اصطلاح النظار من المتأخرين وذلك اصطلاح
العراقية واما منع وجود المسمى فجوابه بان الكلي موجود في الخارج وقد مر بيانه في المنطق وفي موضع آخر
قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الرابعة يجوز التعليل بالعدم الى آخرها قال رضي الله عنه يجوز التعليل
اعلم ان الخلاف في تعليل الحكم الوجودي والمراد بالعلة الامارة المعرفة لا غير وقد قال المصنف في الرسالة البهائية
الوصف اذا كان ضابطا للمصلحة يلزم حصول المفسدة عند انتفائه وكان عدم ذلك الوصف ضابطا لانتفاء المفسدة
فيكون ذلك العدم منشأ للحرمة هذا ما لخصه المصنف وهو حسن واختاره صاحب الاحكام وابن الحاجب وصاحب التنقيح
النقع قال المصنف لنا ان الدوران يفيد ظن العلية اعلم ان من امثلة ذلك ان يقول عدم السبب الشرعي الناقل للملك موجب لحرمة
الانتفاع بما ثبت اليد عليه بالدوران والدوران يفيد ظن العلية لما مر واعلم ان المصنف قد رض في الكلام بوجوه ظاهرة والجواب
عن الوجه الاول ما ذكرناه [illegible] وحاصل الجواب الفرق بين الوجه المعدول والمسألة المسقطة ولكن ان يستدل بما
ذكر من الدليل بالنقض بالامور النسبية كالابوة والتحيز وجميع ما يعرضه المصنف بانه من المعدومات وله جواب
آخر وهو ما ذكره المصنف في الاصل وهو معارضة ونقد بحث وهو انه اذا سلم دليله الدال على ان العلة امر وجودي
وعارضه ما ذكر من لزوم التسلسل يلزم بعد ذلك رد لئلا يقع قاطعين وهو [illegible] الصواب منع المعارضة وهو الجواب الحق
لا غير واما الوجه الثاني فجوابه ما ذكر في الاصل وهو وقوع التمييز في العدميات واما الالزام المذكور
في هذه المعارضة فهو تجويز اسناد العادم الى عدمه فانه لا يلزم من حصول التمييز في الاعدام جواز [illegible]
الوجود قال صاحب التنقيح ما ذكره المصنف من دلالة الدوران على العلية باطل لا وجه الاول ان اصحاب الدوران
قد وافقوا لدلالة الدوران شرط عدم ما يدل على عدم العلية وكونه عدما ما ينفي العلية [illegible]
الثاني ان الدوران انما يدل على الملازمة وهي اعم من العلية فانه القدر المشترك من الدوران بانواعه الثلاثة وهو انه
لا يمكن حصر الاطراد في عدم معين فانه ما من شيء الا ويقترن به عدم اشياء فان لم يشترطوا الى ما سبقه فلا فرق بين
عدم وعدم والجواب عن الاول ان اصحاب الدوران قالوا ان شرط كون المدار علة ان لا يقطع بعدم عليته ومعناه
انا لا ندعي ان مطلق المدار علة للدائر وانما ندعي علية المدار الذي لم يقطع بعدم عليته وهذه كالاضافات
فانها ليست بعلة كالابوة والبنوة فانا قطعنا بعدم عليته بعضها لبعض مع تحقق الدوران فيها [illegible]
استدللنا بكون الدوران دالا على علية المدار اذا لم يكن عدم عليته مقطوعا به واما اذا كان [illegible]
هل يصلح لان يكون امارة على حكم وجودي ليس عدمه معلوما قطعا [illegible] وشرط كونه علة
بالعقل المذكور منحصر فيه وعن الوجه الثاني ان الدوران لا يدل على الملازمة وذلك لانه عبارة عن وجود امر مع
وجود امر آخر وعدمه عند عدمه فلا يشترط ان يكون بين الدائر والمدار لزوم اصلا ولا عدم لزوم [illegible]
الملازمة من حيث اللزوم بينهما قطعا [illegible]
على الملازمة [illegible] لانه لا يلزم من انتفاء العلة الموصوف [illegible]

التقاض لانه معنى المدار ولا يلزم ذلك من الملازمة لانه عدم الملزوم وعدم الملزوم لا يوجب عدم اللازم
وان جعل وجوب التقاض من ملزوم ما يقتضيه فساده ظاهر على انا نقول ثم حقيقة الملازمة وثم حقيقة الدوران
موضح فساد ما ذكره والعجب ممن رتبته في مبادي العلوم هذه المرتبة وتقاصره كيف يصنف ما ذكره
المصنف مع جلالة قدره في العلوم فلا يعصمه من الاجتهاد اما قوله لا فرق بين عدم وعدم الى اخره فلما جوابه مما ذكره
المصنف من تحصيص صورة المسئلة في الرسالة البهائية وقد ذكرناه في صدر المسئلة وذكر صاحب السعي اعتراضات
على الاعتراضات الذي ذكرها المصنف في حكم المسئلة فلا حاجة بنا الى السطر لتصحيح هذه المسئلة فان فسدت بالك
الاعتراضات فظاهر ولو صحت فيلزم فساد الاسولة على الدليل المذكور في كون العدم علة وذلك هو المطلوب
قال بعضهم قوله يلزم التسلسل من علة العلة امر ممكن قلنا لا نسلم وهذا الجواز ان يكون احدهما زائدا والاخرى لا
كذلك قوله ان علة العلة امر ممكن مفتقر الى علة قلنا لا نسلم بل الممكنات مستندة الى قدرة الله تعالى والله تعالى
تعلقه فلا يحتاج الى علة لا يتسلسل فلنا الكل فاسد وذلك لان العلة جميعها واحد سوا فسرت بالمعرف او المؤثر
او بالموجب لان المعنى المعتوف في الدعاء والنار معنى واحد قطعا ومن المحال ان يكون احدهما زائدا والاخرى ليست كذلك
او ان يكون احدهما ثبوتية والاخرى عدمية واما المنع الثاني ففاسد جدا وذلك بانصاح كلام المصنف وسيانه ان
العلية من صفات ذات العلة وليست عين الذات لانا نعقل الذات بدون العلية ومن ذلك يلزم العارض ومتى صارت
على الذات فيستحيل ان تقتضيها بنفسها فيكون من عوارض الذات بالضرورة ويلزم من ذلك افتقارها وامكانها الى علة اخرى
والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فلو كان واجب الوجود علة لشي والعلية امر وجودي زائد على تلك
الذات فيصير مفتقرة معلوله فلها علة فيتسلسل فاي شي فرضنا كونه علة لغيره والعلية صفة وجوديه زائدة على
على ذات العلة يلزم منه والحق ان العلية والمانعية والمعلولية والابوة امور ذهنية لا وجود لها في الخارج

خاتمة

اعلم انه يصح مثالا للمسئلة قول القائل ستة لانه لم يسلم عليه وضربه لانه لم يسلم وقد واعلم ان صاحب
الاحكام اختار ان العدم لا يصلح للعلية بمعنى الباعث وقال في دليله على ان العلية امر وجودي وذلك لان العلة
امر عدمي واجاب بعضهم بانه لو كانت العلة امرا وجوديا يلزم التسلسل بانها لو كانت عدمية فاما ان كانت واجبة لذاتها
او ممكنة لذاتها الاول محال لافتقارها الى النسبة الى العلة والثاني محال والا يلزم التسلسل وهذا ايضا فاسد وبيانه
من وجهين انه لا يلزم من كون العدم مضافا الى ذات العلة الامكان فانا نقول ذات الممتنع معدومة ولا امكان لذات
الممتنع اصلا والامكان ممتنع والثالث ان لزوم التسلسل على تقدير عدميتها واضح الفساد

قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الخامسة

الى آخرها قال رضي الله عنه قد سبق مثال العلية الاضافية البسيطة والمركبة
واعلم ان اختلاف العلماء في ان الاضافات وجودية او عدمية اختلاف مشهور والتعليل بالامر الاضافي مبني عليه
ان قلنا انها امور وجودية يجوز التعليل بها جزما وان قلنا انها امور عدمية فيجوز التعليل بها والعلة بمعنى الامارة
فيه خلاف متفرع على ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون علة للامر الوجودي ام لا ووجه التفريع ظاهر قال المصنف
والحق ان جمهوا ان الاضافة ليست امرا وجوديا والا يلزم التسلسل وبيانه انه حينئذ يكون وصفا قائما بالمحل فيلزم
ان يكون لها نسبة الحلول الى محلها وتلك النسبة اضافي وجودي فيلزم التسلسل والمصنف ادعى ان الدليل معلوم لا حاجة
اليه ظهر قبل التامل قال المصنف الاضافة ليست امرا وجوديا والا يلزم التسلسل لانه يكون حينئذ يكون وصفا
قائما بالمحل قطعا فيكون حالا فيه فيعرض لها نسبة الحلول الى المحل وهي امر وجودي حينئذ زائد على الذات فيلزم
التسلسل وهو محال واذا لم يكن مسمى الاضافة وجوديا يلزم ان لا يكون اضافة خاصة امرا وجوديا لان الاضافة الخاصة
مركبة من الاضافة وخصوصيتها بالضرورة فلو كانت وجودية يلزم ان يكون الوجودي الاضافة وهو باطل لما مر والخصوص
وهو محال لان الخصوص قائم بالاضافة فلو كان وجوده يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي وهو محال ولصاحب
الاحكام تقرير آخر لهذا الدليل ولا باس وهو انا نعقل ان مفهوم الاضافة ليس امرا وجوديا لانه لو كان امرا وجوديا

بلا بد وان يكون قائما بالمضاف فيلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل العدمي وهو محال بيان لزوم المحال ان الاضافة
الواقعة بين المتناقضين وبين المتقدم والمتاخر لا بد وان يكون قائمة بكل واحد من المتضايفين واحدهما وجودي
والاخر عدمي فيلزم قيام الصفة بالمحل العدمي وهو محال واختار صاحب السعي ان الاضافات امور محصلة وقال
الدليل على بطلان ما ذكره المصنف ان صريح العقل يشهد ان زيادة علم بمعلوم يحصل عند الاحاطة يكون العقل واقعا
في تخصص معين او زمان معين او مكان معين وقوله يلزم اضافة الاضافة فيه قول القائل لو كان العقل مثلا ذكان الجسم
موصوفا او امرا وجوديا لكان صفة له وكان كونه موصوفا له صفة اخرى فيلزم التسلسل في الحقائق والامور الوجودية
في الوجود وهو باطل قطعا وهو قال بعضهم لا نسلم انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا يلزم التسلسل وهذا الجواز ان
يكون الاضافة منقسمة الى اضافة الحقائق والى اضافة الاضافة ويكون الاولى وجودية والاخرى عدمية ويكون التسلسل
بينهما عدميا ويكون النار والنعناع في احد النوعين وهو اضافة الحقائق دون الاخرى وهو اضافة الاضافة ولا يلزم ذلك
في اضافة الاضافة لانها مخالفة لاضافة الحقائق ومع الاختلاف في الحقائق لا يلزم الاتفاق في اللوازم قوله الاضافة المختصة
مركبة من الاضافة والخصوصية فلنا فلو يكون المشترك بين الاضافة والاضافة ليس جزء لهذه الماهية بل لازما خارجيا والكل
فاسد صادر عن الجهل بكلام الامام العلامة صاحب المحصول وبيانه ان لزوم التسلسل قد بيناه واما قوله ان هذا يلزم
في قولنا الجسم مؤلف قلنا اذا قلنا الجسم مؤلف فليس في الخارج سوى الموضوع والمحمول اعني ذاتهما والموصوف والصفة
اعني ذات كل واحد منهما واما كون الموضوع موصوفا وكون المحمول صفة وكون كل واحد من الصفة والموصوف امرا
زائدا على ذاتهما وجوديا فهو باطل بعين هذا الدليل وهو لزوم التسلسل ووجهه ظاهر وهذا الذي يلزم المصنف فهو لازم
له وهو يلزمه وهو الحق على ما سبقنا الاشارة اليه ان كون الشي صفة او موصوفا او علة او معلولا امور ذهنية لا خارجية
فاندفع ما ذكره المعترض الاخر وهذا ايضا فساده معلوم وذلك ان الاضافة حقيقة واحدة لان مفهومها شي واحد على
ما تقرر في العلوم وهو الذي يكون معقولا بالقياس الى اخر والنزاع واقع في ان هذا المفهوم هل هو امر وجودي
او ذهني اعتباري لا وجود له في الخارج ومما يقضي منه العجب ان المعترض جعل اصل الاضافة امرا وجوديا والاخرى امرا عدميا
وجعل المشترك بينهما امرا عدميا وهذا لا يعقوله عاقل وقول المصنف الاضافة المخصوصة مركبة من الاضافة والخصوصية
مقدمة حقة صادقة قطعا وان كل شخص من نوع مركب من الماهية النوعية والعوارض الشخصية ولهذا قال المشخص
داخل في ماهية الشخص خارج عن ماهية النوع فهذا بعد السلوك عن كلام الامام العلامة صاحب المحصول فتبين
ان ما اورد عليه باطل والله اعلم بالصواب

خاتمة

قال المصنف في الرسالة البهائية التعليل بالامور الاضافية
لا يجوز لانها امور عدمية فلا يجوز التعليل بها اما ان الاول فلما مر وكاتب وجودية لكان زيادة في محلها فيلزم قيامها
الى محلها بالحلول وهي زائدة عليها فيلزم التسلسل وهو محال واما الثاني فظاهر وقال الجواب عنه ان يقول لا نسلم
انها عدمية والتسلسل مدفوع لانا نقول جاز ان يكون الاضافة الى محلها لذاتها ثبت ذلك ولكن جاز ان يكون
وجودية في المعتقدات ويجوز التعليل بين ذلك ولكن لم لا يجوز التعليل بالامور الذهنية

قال المصنف

يجوز تعليل الحكم بالشرعي بالحكم الشرعي خلافا لبعضهم مثاله ان يقول جاز بيع المشاع فيجوز رهنه وذكر صاحب
السعي امثلة كثيرة فقال نحو تعليل جواز البيع والاستقاع ووجوب الزكوة ووجوب النفقة بالملك وهو حكم شرعي
وتعليل التوارث ووجوب النفقة وصحة الطلاق والظهار والايلاء بالنكاح وهو حكم شرعي وقال صاحب الاحكام
المختار ان الحكم الشرعي يجوز ان يكون علة لحكم شرعي بمعنى الامارة لانه اصل القياس بان عيبه يجوز ان يقول الشارع
اذا علمتم اني حكمت بالحجارة كذا فاعلموا اني حرمت الخمر فاعلموا اني حرمت النبيذ واما في اصل
القياس فلا لان العلة لا بد وان يكون بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة واذ قد عرف ذلك فاعلم ان المصنف استدل على ذلك
بالدوران ووجهه ان يقول جاز بيع المشاع فيجوز رهنه قياسا على المفرز لان علة جواز رهن المفرز
والدوران يدل على علية المدار للدائر والمدار هو جواز البيع وهو موجود فيلزم ثبوت الدائر عملا بالعلة والمراد بالعلة المعرف

الحكم الشرعي قديم على راي اصحابنا

قال المصنف رضي الله عنه فان دل الى آخره قلت رضي الله عنه اعلم ان الحكم الشرعي
قديم على راي اصحابنا وتعلقه حادث على ما مر في اول الكتاب فاذا اعتبر الحكم مع التعلق الحادث احتمل التقدم والتاخر
والمقارنة وان اعتبر ذات الحكم الشرعي فلا يحتمل ذلك لاستحالة التقدم والتاخر في الحكمين القديمين الذي احدهما
علة للآخر وان كان بمعنى المعرف لان المعرف يجب تقدمه على معرَّفه من حيث التعريف واذا عرفت ذلك فنقول ان الحكم
الذي هو علة اما ان يتقدم على معلوله او يتاخر عنه او يقارنه فان تقدم عليه يلزم ان لا يكون علة له والا يلزم وجود
العلة بدون المعلول فيلزم انتقاض العلة وهو باطل وعن التاخر عنه استحال ان يكون علة له والا يلزم تقدم المعلول على
علته وهو محال وان قارنه احتمل ان يكون علة له واحتمل ان لا يكون علة له فاذن هو ليس علة على تقديرين [illegible]
وهو علة على تقدير واحد فيكون طرق عدم عليته اكثر وطرق عليته اقل وكلما كان طرفه اكثر فهو اكثر [illegible]
المطلوب وباقي المعارضات ظاهر الجواب قلنا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون علة بتقدير التقدم قوله يلزم النقض
قلنا لا نسلم وسند المنع انه انما يلزم ذلك اذا جعل الشارع علة فاذا تقدم وهو علة يلزم الانتقاض اما اذا وجد
ذات العلة مقدمة بدون وصف العلية فلا يلزم الانتقاض والذي يوضح ذلك ان جملة من الاوصاف يوجد قبل اعتبار
شرعا وجعلها علة فلو صح ما ذكرتم يلزم نقض العلة في تلك الصور وهو باطل قوله سبق الجواب عنه في الدليل
الثاني قلنا قد بينا ضعفه ثم قوله لا نسلم ان التقدم يسقط العلية ومعناه ان العلة بمعنى المعرف يجوز ان يكون
متاخرة واما الجواب عن الرابع فضعيف لان للخصم ان يقول الاصل المناسبة الخفية والمنع الثاني [illegible]
تعليل معرفته على المعرف فلو كان كل واحد منهما معرفا للآخر يلزم توقف كل واحد منهما على الآخر في التعريف فيتقدم
على نفسه في التعريف وهو محال لا يقال لا يريد المصنف الغالب هذا اللزوم لان الاحتمالات الثلاثة اكثر من الواحد
وهذا الاسم لان الغالب الذي اعتبر هو الكثرة في الوقوع وذلك باعتبار زمان وقوعه وكلما كان وقوعه اكثر
فهو الاغلب وما ذكره ليس كذلك قلنا قد شرحنا كلام المصنف وقررناه على وجه لا يرد عليه ما ذكره هذا القائل

يجوز التعليل بالوصف المركب عند الاكثرين

والله اعلم قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثالثة يجوز التعليل بالوصف المركب عند الاكثرين
قال رضي الله عنه اعلم ان مثال هذه المسئلة كما العلل [illegible] العدوان وملك [illegible] الكامل
الشامي الى غير ذلك احتج المصنف على ذلك بالمناسبة والدوران ووجههما ظاهر وللخصم وجوه الاول انه لو جاز
التركيب في العلل الشرعية يلزم انتقاض العلة العقلية واللازم باطل بيان الملازمة انه لو جاز التركيب في العلل يلزم
وجود علة شرعية مركبة ولو وجدت علة شرعية مركبة يلزم وجود علة مركبة شرعية وعدم جزء العلة المركبة
علة لعدم العلة المركبة لافتقار العلة الى ذاتها وعدم الذات بعدم جزئها فاذا انعدم جزء بعد انعدام غيره
يلزم انتقاض العلة العقلية ضرورة ان عدم جزء الماهية علة لعدم الماهية علة عقلية قطعية سواء كانت العلة عقلية
او شرعية واذا انعدم جزء بعد [illegible] استحال انعدام الذات فان عدم المعدوم محال فيلزم انتقاض العلة العقلية وهو
محال هذا بسط ما قال المصنف وفيه نظر وذلك لان عدم الماهية المركبة من جزئين [illegible] عدما يحصل بعدم احد الاجزاء
لا على التعيين ووجه المنع فلهذا لا نسلم ان جواز التركيب في العلل الشرعية يستلزم انتقاض العلل العقلية قوله اذا انعدم
جزء الماهية المركبة انعدمت المركبة فاذا انعدم جزء ثاني يلزم الانتقاض قلنا ممنوع وسند المنع ان هذا انما يلزم ان
لو كان عدم الماهية المركبة له علل بعدد اجزاء الماهية المركبة فيكون عدم الجزء الاول علة لعدمها وعدم الجزء الثاني علة
لعدمها وكذلك عدم الجزء الثالث وليس الامر كذلك بل علة عدمها عدم جزء واحد غير معين كما في الباب انه ليس عدم
جزء بعينه بل عدم جزء من الاجزاء على البدل وهذا منع صحيح لا جواب له ويصلح ان يجعل جوابا عما تمسكوا به وهو من
من جانب المصنف وهو منع كون العدم علة للعدم فان المعنى من كون العدم كون استلزام عدم جزء الماهية عدم
الماهية المركبة وهذه القضية بداهتها بديهية لا يسع منعها ولا معارضتها واما قوله فهذا مستغنى عن ان لا يوجد ماهية
مركبة فوجهه ظاهر وجوابه المنع وسند المنع الفرق بين الماهية وعلة الماهية ووجه المنع ان يقول لا نسلم ان الماهية

شيء وراء تلك الاجزاء وان عدمها بعدم اجزائها لا يقتضي عدم جزء لا عدم ذلك الجزء لا غير وهذا بخلاف عدم جزء العلة
المركبة فان وصف كونه علة امر زائد على ذات العلة وعدم كل جزء علة لعدم عليته الماهية المركبة فيلزم الانتقاض
وليس جواب هذا المنع مع سند المنع على ما قاله بعضهم فانه منع سند المنع وهو هذر من الكلام بل جوابه الدليل
على المطلوب ابتداء وبيان ذلك وهو سهل عند العاقل الوجه الثاني هو ان كون الشيء علة وصف له زائد على ذاته بدليل
تعقله بدونه سواء كان ذلك الشيء علة حقيقة او جعلية واذا ثبت ذلك فنقول لو صار المركب موصوفا بالعلية فاما ان يتصف
كل جزء بتمام العلية وهو محال والا لكانت الاجزاء عللا مستقلة وهو محال او يوصف كل جزء منه ببعض
العلية وهو محال والا لانقسمت العلة الى السدس والثلث والربع وهو محال غير معقول او لا يوصف جزء منه بتمام العلية
ولا ببعضها فلا يكون لجزء من اجزائه مدخل في العلية بوجه فلا يكون المركب منها علة قطعا وذلك خلاف المقدر الثالث
ان الجزء الواحد لم يكن علة فبعد الانضمام الى الاجزاء ان بقي كما كان لم يكن المجموع علة وهو المطلوب وان لم يبق
كما كان فلابد من حدوث امر فالموجب لحدوثه اما ان يكون كل واحد من الاجزاء او المجموع لا سبيل الى الاول
ولا الى الثاني والا يلزم التسلسل والجواب اما الوجه الاول فقد ذكرنا جواب المصنف عنه وبينا ضعفه وذكرنا ما هو
الصحيح من الجواب واما الوجه الثاني منع كون العلة امرا وجوديا والا يلزم التسلسل وقد سبق بيانه مع معارضة
ثم الجواب عن الثالث النقض بالعشرة وكذا ان يمنع الحصر وبيانه ان الموجب جاز ان يكون كل واحد بشرط الانضمام الى
الآخر والله اعلم قال المصنف في الرسالة النظامية نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على خمسة
ونقل القاضي عن آخرين انه لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ثم قال المصنف لا اعرف له شبهة قال صاحب
التنقيح عادة ما يتوقف عليه الحكم سبعة اجناس وقوع صور من العاقل البالغ في المحل مع وجدان الشرط وانتفاء المانع
وهي سبعة التي نقلها الشيرازي وكلما زاد على هذا فهو تفاصيل هذه الجمل ويمكن رده الى ما ذكرنا وعدم الرد يجوز [illegible]
هذا ما قاله هذا المتحذلق وهو فاسد وذلك لان الكلام في اوصاف العلية لا في الشروط والمانع والفاعل والمحل
قال الامام حجة الاسلام في شفاء العليل الفرق بين علة وشرطها هو المقصود ولذلك الفرق بين جزء العلة وشرطها
[illegible] ان العلة ومحلها وشرطها ونفس العلة وذاتها وبعض العلة وركنها اما محل العلة فهو شرطها واما ركن
العلة فهو بعضها وذات العلة هو نفسها ولا غموض في شيء من ذلك واما الغموض في الفرق بين جزء العلة و
شرطها والعلة وشرطها في لسان الفقهاء عبارة عما يمتنع وجود العلة الا بوجوده لا لما يجب به العلة او يجب به الحكم
ويقال هو عبارة عما يجب الحكم عنده بوجود علة الحكم واما العلة فهي عبارة عن الداعي والباعث او عن [illegible]
[illegible] عن الموجب اما بجعل الشارع اياه موجبا او لا بجعل الشارع كما يقوله المعتزلة ثم قال الشيخ موجب [illegible]
[illegible] النكاح موجب ولكن يشترط حضور الشهود [illegible] حصول النكاح بالعقد لا بالشهود ولذلك الرجم يجب
بالزنا عند الاحصان لا بالاحصان وبراءة الذمة عن الصلاة بفعل الصلاة عند مقارنة الوضوء والقطع يجب
بالسرقة عند العقل والبلوغ لا بالعقل والبلوغ والفرق بين جزء العلة والشرط ان كل وصف مناسب
او متضمن لمعنى مناسب اما بنفسه او بتوسطه فهو العلة وما يقف عليه الحكم ولا يناسب فهو الشرط هذا ما قاله
في شفاء العليل اما التعريف الاول للشرط وهو قوله ما يمتنع وجود العلة الا بوجوده لا لما يجب به العلة او
به الحكم فاعلم ان قوله يمتنع وجود العلة الا بوجوده يدخل فيه جزء العلة وبعض العلة فاحترزنا القيد الاول
عن الجزء والثاني عن بعض العلة فلو قال ما يمتنع وجود العلة الا عند وجوده كان احسن لما عرف ان الشرط
عنده لا به وحاصله ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وليس بعض المؤثر ولا جزءه والتعريف الثاني هو قوله
الشرط ما يجب الحكم عنده لوجود علته احسن ولم يكشف واحد من التعريفين الفرق بين الجزء والشرط وحاصل كلامه
في الفرق ان العلة المناسبة او المتضمنة تظهر الفرق مرة بين الجزء والشرط وذلك لان الحكم اذا توقف على شيء
فان عرف كونه مناسبا او جزء مناسب او متضمنا او كونه جزء شبهه او لا يعرف شيء من ذلك فالاول هو جزء العلة

والثاني هو الشرط. فإذن الجزء مناسب أو له حظ من المناسبة والشرط غير مناسب ولا بد منهما واعلم أن
الغزالي قال في شفاء الغليل لا يحصل الفرق بين جزء العلة والشرط بالمناسبة وذلك لوجهين الأول أن
العلة قد تثبت بالنص وأنواع الإيماءات ثم قال لا مطمع في الفرق لأنا نقول جميع ما لا بد منه إن صدر من
شخص واحد فلا إشكال وإن صدر من شخصين فإن لم يعرف في شيء استقلالاً في الحكم وإن حصل اقتران
شيء بأن يكون أحدهما أهلاً والآخر صفة كالعقل مع العقد وملك النصاب مع الحول واليمين مع الحنث
فإنه يجوز تقديم الزكاة على الحول ولا يجوز تقديمه على ملك النصاب واليمين والحنث وصف فلا حرج للمجتهد
في ذلك فرق بينهما في الحكم والتسوية بينهما وبعد تمام هذه القاعدة لأنا نشدد في الاصطلاح واعترف الغزالي
بأنه لا يأتي بين الجزء والشرط فرق أصلاً أعني به فرقاً بين أولياء العلل المنصوصة والمستنبطة واعلم أن كل واحد
من الفرعين إنما يتفرع على القول بجواز التركيب في العلة الشرعية وذلك ظاهر فإذا لم يقل بجوازه فلا يطرق
عدد الجزء ولا في الفرق بين الشرط والجزء واعلم أن كلام المصنف في الرسالة يدل على أن العلة إذا اشتبه بالشبهة
يظهر فرق بين الجزء والشرط وكلام الغزالي بخلافه وأما قوله العاملون بالطرد بل المراد به الاطراد ومعناه
أن شرط العلة الاطراد وعدم التخصيص قال صاحب التنقيح حد العلة هو الوصف المعرف لا بما تضمن المعنى
الذي شرع الحكم لأجله شرط قال وحد الشرط ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم هذا ما عول عليه وهو فاسد
أما الأول فمعترض بالشرط وحد الشرط ينتقض بالسبب الواحد إذا لم يكن له سبب سواه فإنه يلزم من انتفائه
انتفاؤه وقال بعضهم في حد الشرط ما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءاً من العلة يبطل بشرط العلة وشرط
الحياة العلم فإنه شرط الصفة حقيقة وليس شرطاً للحكم ولا لعلته الحكم بل الشرط ما يلزم من عدمه عدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته فالقيد الأول احتراز عن المانع فإنه لا يلزم من عدمه عدم شيء والقيد
الثاني احتراز عن السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود وقولنا لذاته احتراز من أن يقارن وجوده بعدم السبب
أو قيام مانع فيلزم العدم لا لذاته هذا ما قاله بعضهم والكل مندفع لأن المراد بالحكم التصديق وهو أعم من الحكم
الشرعي الذي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين ومن الحكم العقلي ومن الحكم يكون التي علة فيندرج فيه جميع أنواع الشروط
بعمومه يرد على الحكم علة الحكم إذا كانت واحدة فإنه يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ولكن يجاب عنه بما أجاب به الغزالي
في عدم العكس في العلل الشرعية وهو أن العلة الواحدة إذا انتفت انتفى المعلول لا لأن المعلول انتفى لانتفائها بل لأن
الحكم الشرعي لا بد له من علة ولا علة في صورة انتفائها فلا يكون الحكم ثابتاً وإلا يلزم التكليف بالمحال فما يلزم من
انتفاء العلة انتفاء الحكم بل لاستحالة التكليف بالمحال وبما ذكرنا تبين فساد ما اختاره من التعريف واستبعاد عن القيود التعليل بالاسم هل يجوز أم لا بمعنى الإشارة
التي زادها **قال المصنف رحمه الله** التعليل بالاسم هل يجوز أم لا يعني لا بمعنى الأمارة فيه بلا بد أقوال أحدها
أنه يجوز وهو قول بعض الشافعية والمالكية والثاني عدم الجواز مطلقاً وهو قول الأكثر من الشافعية والمالكية
القول الثالث الفرق بين المشتق وغيره فإن كان مشتقاً جاز وإلا فلا نقله الباجي ونقل عن أحمد جواز التعليل فعلاً علماً
كان أو مشتقاً أو لقباً نقله أبو الخطاب الحنبلي قال صاحب التلخيص إنه لا يجوز التعليل بالاسم بمعنى الأمارة وهذا الكلام
يشبه أحد المذاهب المذكورة والله أعلم **قال المصنف رحمه الله** المسألة العاشرة يجوز التعليل بالعلة الباعثة يجوز التعليل بالعلة القاصرة
إلى الحرم **قال رحمه الله** قال إمام الحرمين قال العاملون من يصحح العلة القاصرة بأنه يحرم التفاضل في
الفلوس إذا جرى بعد دوام هذا الرسم بالعلة لا يجري الربا في الفلوس على المذهب وإن جرى في العلة متعدية لا قاصرة
أما كلام الشارع إن كان نصاً لا يحتمل التأويل فلا يرى العلة القاصرة فإن العلماء مسرعون عن الحكم بما أدرك لأنها
مستمدة من ربط الصحة بالشرع … وسائله عن الاعتراضات وليس فيها إلا انتشارها … ونحو النص
وضعفه بقول إن النص يوافق مضمون العلة وهذا يحتاج لتصحيحها أولى أن تشهد بفسادها وأما بعدها إذا
كان قول الشارع صلى الله عليه وسلم ظاهراً يحتمل التأويل ويحمل على الكل مثلاً دون العامل فإذا اشتمل على ما يوافق الظاهر

في عصمه عن التخصيص بعلة أخرى لا يترتب … عن المسقطة القاصرة قال الغزالي أن من شرط العلة عندك المناسبة
أو نصه على علته فلا يجد عليها بهذا التعريف وإن فرضت على ما ثبت به الحكم على الفرع فلا يجد عليها بطلا النقض
قال صاحب الأحكام العلة القاصرة أجمعوا على صحتها إذا كانت القاصرة منصوصة أو مجمعاً عليها وإنما اختلفوا في القاصرة
إذا كانت مستنبطة كتعليل أصحاب الشافعي رضي الله عنه حرمة الربا في النقدين بجوهرية الأثمان فذهب الشافعي وأصحابه
وأحمد بن حنبل والقاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحتها وذهب
أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري إلى إبطالها واحتج المصنف إلى صحتها بأن قال صحة تعديتها إلى الفرع متوقف
على صحتها في نفسها فلو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها يلزم الدور واعترض عليه بأنه يجوز أن يتوقف صحتها
التي بمعنى عدم صحة وجودها في الفرع ولا يتوقف صحة وجودها في الفرع على صحتها في نفسها وعلى هذا ينقطع الدور
وحاصله منع لزوم الدور ووجه انقطاع الدور على هذا الاحتمال ظاهر ثم شرع في المعارضات في حكم المسألة
وهي ظاهرة ثم أجاب المصنف عن الأول بأن قال الموجود في الفرع مثل الموجود في الأصل لا عينه لاستحالة وجود
الشيء الواحد بعينه في محلين وإذا كان كذلك فنقول جميع الصفات الذاتية إذا كانت ممكنة لأحد المثلين يلزم
إمكانها للمثل الآخر وإلا يلزم اختلاف المثلين وهو محال فيستلزم حصول ذات الممكن وجاز أن يكون عليه سواء حصل
في محل آخر أو لم يحصل لأن عليته كانت باعتبار تلك الصفات وهي محققة وتلزم عليتها هذا ما قاله المصنف وفيه
نظر وبيانه أنا لا نسلم أن عليته باعتبار تلك الصفات فقط بل بها أو بحصول مثلها في المحل الآخر فلم قلتم إنه ليس كذلك
فهذا أول الجواب ومنه نظر وذلك أنه يلزم الجواب عن قطع الدور وما ذكره ليس بصحيح وإن صح فلأن يكون
مصححاً للزوم الدور فلأن صح يكون دليلاً آخر مستقلاً بنفسه ولم يصح الأول ولا الثاني فقوله يجوز أن يوجد
في الأصل وصف متعد مناسب إلى آخره اعلم أن هذا بيان وجود الفائدة في العلة القاصرة وتلك الفائدة هي المنع
من القياس وبيانه هو أنه إذا اجتمع في الأصل وصفان أحدهما متعد والآخر قاصر فإذا عللت الحكم في الأصل
بالمتعدي ثبت حكم القياس وذلك التعليل إنما يصح إذا سلم عن المعارض وأما إذا لم يسلم فلا ولم يسلم في الصورة
لأنه إذا علل الحكم في الأصل بالوصف لتعديه إلى الفرع عارضه الوصف القاصر في الأصل فلو لم يجز التعليل بالقاصر
صار المتعدي سالماً عن المعارض فجاز التعليل به فيتعدى فإذن جاز التعليل بالقاصر منع التعليل بالمتعدي وفقد
فسمي التعليل بالقاصر على هذه الفائدة أما قوله لا يمتنع أن يكون عليه موجب في الحكم إلى آخره فالمراد أن القاصر هي
الباعث على الحكم فيكون داعية إلى التيسير على الحكم مع أن الطالب لا ينتفع بها أي في تعديه الحكم إلى المشروع
قال صاحب التلخيص هذا الجواب ضعيف بالقياس إلى ما اختاره وهو أن العلة الشرعية معرفة لأن العلم العقلي صحيح
بعد تعريف الحكم في الأصل فقوله العلة بالعلة القاصرة بمنع القياس ضعيف لأنه يليق بمذهب من يقول العلة الشرعية
تكشف عن الحكمة لا عن الحكم هذا ما قاله وهو فاسد وذلك لأنها ممنوع صحيحة متوجهة وهو لا يلزم إلا أنها متوجهة
وأما أنها جارية على قواعده التي اختارها فذلك ليس بلازم ولا يلزم المعترض مذهب معين وذلك بعضهم الحاصل
في الأصل لا يمكن حصوله بعينه في الفرع بل مثله فلما العلة عندنا هي القدر المشترك بين المثلين لا هذا المثل ولا ذاك
فلا معنى لهذا البحث في الإشكال … ذلك ولكن فقولكم ما ثبت لأحد المثلين فهو ممكن للآخر لا يستعمل لأن
الكلام في الجواز الشرعي وهذا هو جواز عقلي واعلم أن هذا الكلام فاسد أما الأول وهو أن العلة إنما هو
القدر المشترك فلما هو كذلك ولكن وجود القدر المشترك في الصورتين أعني الأصل والفرع ليس معناه أن القدر
المشترك بين الصورتين الذي هو شيء واحد موجود في الأصل والفرع فإنه يستحيل قطعاً وجود الشيء الواحد في
محلين فلا بد من وجود العلة بل الممكن أن يوجد في الأصل شيء هو علة في الأصل ويوجد مثله في الفرع وأما الموجود
في الأصل بعينه فهو محال الوجود في الفرع وهو القدر المشترك من حيث هو مورد مشترك لا وجود له في الأعيان
الإسلام وهو المراد بالحصة وأما قوله هذا جواز عقلي فهو كلام عجيب يدل على عدم قصوره لما قاله المصنف وبيانه

ان ذكره قال المصنف فتشطا اسطاما طبعيا تقول الموجود في الفرع مثل الموجود في الاصل لا عينه على ما قررنا وكل ما هو يمكن الحصول لاحد المثلين من الصفات الذاتية فهو يمكن الحصول للمثل الاخر والا يلزم اختلاف المثلين وهو محال واذا كان كذلك فنقول اذا وقعت تلك الامور الممكنة للمثل الحاصل في الاصل وجاز ان يكون علة في الفرع وان لم يوجد مثله في الفرع لانه علة في الاصل اذا وجد مثله في الفرع ايضا وعلمه وحينئذ اما كانت اعتبار تلك الامور الممكنة لهما بحسب المثلية وقد فرضنا ها واقعة وتلك الامور موجودة عند عدم حلول مثله في الفرع فلزم علية في الاصل وان لم يوجد مثله في الفرع فعلا فصح الدليل المذكور واسا حر المطلوب الدليل الصحيح هو المنتج للمطلوب سواء كانت مقدماته قطعية او لم يكن وسواء كان المطلوب شرعيا او لم يكن ولو صح ما ذكره المعترض لما صح القياس اذا كان احدى مقدماته قطعية لوجود الطعم في السفرجل ولما امكننا اثبات جملة من المطالب الاصولية بل كل جملة من المسائل الفقهية والامور وغيرها وهذا انما نقوله من له النسبة باصول الفقه قال المصنف رحمه الله

من اختلفوا في ان الحكم في مورد النص او يعلل النص الى العلة قال الشارح رحمه الله اعلم ان المراد من غيبة هذه المسئلة ليس حقيقة التفريع على المسئلة السابقة بل هذه مسئلة تولدت من قول اصحاب ابي حنيفة في هذه المسئلة الحكم في مورد العلة القاصرة عرف بالنص فلا فائدة في العلة لا في الاصل ولا في الفرع وقالوا اذا كانت العلة متعدية في مورد النص فالحكم في مورد النص ثابت بالنص لا بالعلة وهذا قول اصحاب ابي حنيفة واصحابنا جوزوا ذلك وحجة اصحاب ابي حنيفة ما ذكره في المتن وبيانه ان الحكم معلوم بالنص والعلة مظنونة واسناد المعلوم الى المظنون محال قال المصنف لا خلاف في المسئلة فانا لا ننكر ان الحكم في الاصل عرف بالنص وهم لا ينكرون ان العلة هي الباعثة على الحكم في الاصل اي المعنى المناسب وذلك ظن عليه المعنى الباعث بانه المناسبة وهم لما عرفوا على دلالة المناسبة على العلة بالنص المذكور فقد بان ارتفاع الخلاف وعوده الى خلاف لفظي قال الغزالي في المستصفى عند مسئلة التعليل بالعلة القاصرة من غير فضل ويتولد من هذا النظر ان العلة اذا كانت متعدية فالحكم في مورد النص مضاف الى النص او الى العلة وقيل الخلاف فيه قال هذا خلاف لا تحقيق له لانا نظن ان الباعث على النص في مورده هو المعنى المناسب ونحن نظنا وصلاحا ولا حجر في مثل ذلك تنبيه اعلم ان هذا الكلام حق الا انه لا يمشي على قول من قال ان العلة الشرعية هي الامارة المعرفة وانما يمشي على قول من يفسر العلة بالباعث وهذا ظاهر عام الظهور قال المصنف رضي الله عنه المسئلة

الحادية عشر في جواز تعليل الحكم بالعدم قال الشارح رضي الله عنه اعلم ان صاحب التنقيح قد اختار في جواز التعليل بالعدميات فقال اكثر المصنفين وجماعة الفقهاء في الشرع مطلقا على التعليل به واختار الجواز ولفظ المصنف لا يدل على بانقله فان المصنف قال لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا للفقهاء المحدثين وليس في هذا اللفظ دلالة على منع التعليل بالصفات المعدومة واما ما انكره بعده صاحب التنقيح من امكان العدم في الشرع تصورا فلا دلالة للمصنف عليه واذا عرفت ذلك فنقول فمثاله ان يقول ان الحدث حادث لانها مملوكة طاهر فوجب القول بجواز بيعها قياسا على سائر الاعيان الطاهرة والمعنى بالملك معنى مقدر شرعا في المحل اثر التصرفات واما قالوا الملك حادث مستدعي سبا حادثا الى آخره اعلم انه تعالى صرح في فصوله ان الملك في اللغة هو القدرة تعالى ملكت العجين اذا قدرت عليه وتعالى ايضا اذا ملكت فاسجح اي اذا قدرت فاحسن العفو وفي الشريعة هو عبارة عن القدرة المخصوصة على التصرفات المخصوصة وقيل هو عبارة عن القدرة على التصرفات او عن الموجب لها وقال صاحب المعتمد هو عبارة عن الاختصاص بالانتفاع واما ما ذكره المصنف فنقول ضعيف لان قوله هو نفس محدود تعلق خطاب الشرع وهو قديم وليس ذلك بالمسوغ في اول الكتاب في حد الحكم الشرعي واما ما ذكره في مذهب المعتزلة فعندهما هو ظاهر فان عندهم بانها لكون العقل انما دل على صفة لها او في استحقاق الذم او عدم استحقاقه وبالجملة هو تابع للمصالح والمفاسد في ذاته عن المصلحة او المفسدة قال صاحب التلخيص الاول هو معنى شرعي تعلق الاطلاق في التصرفات وهذا العرف العام وليس يعرف احد من الشرع الا العام فلا يعلقون الاطلاق في التصرف بالملك حتى السوقة يعلقون عدم الاطلاق

بعدم الملك ولذلك على السويه يقولون لك واما الشرع فلان الشارع جوز لنا حل التصرف بملك اليمين فلابد وان يكون الملك معنا ما للاطلاق في التصرف ولانه يثبت الملك حيث لا يتصرف كالصبي والمجنون ويثبت التصرف حيث لا ملك كالحاكم والوصي والوكيل يدل ذلك على ان الملك معاير للاطلاق في التصرفات ولان الوارث انما يرث ما خلفه الميت من الاطلاق في التصرف فيعين ان يكون الملك معنى مقدرا شرعا في المحل واما ثبوت الدين في الذمة فلا يجوز تفسيره بالتمكن من المطالبة لانه يعقل التمكن بدون الدين في الذمة قال صاحب التنقيح الملك لا يمكن انكاره ولا يجوز تعريفه باسباب الملك ولا بان الملك كالتصرفات فلابد وان يعقل في المحل معنى شرعي وهو المطلوب اما انه لا يمكن تعريفه باسبابه كالبيع والهبة وغيرهما وذلك لانها اسبابه وتفسير المسبب بالسبب باطل واما انه لا يمكن تعريفه بانه اثر وذلك هي استحالة كون الشيء عين اثره ولا يمكن تعريفه باعتبار الشارع الاسباب فيه الاثار وقد سبق ابطاله فلابد من تعريفه وليس بمحض فيكون مقدرا وطول نفسه في الانكار من هذا الجنس ولا فائدة في نقله فالجواب عن هذا العذر الذي نقلناه وهو الجواب عن جميع ما ذكره وقال بعضهم من يثبت المسئلة ان اريد بها ظاهرها وهي العلة الشرعية مجهول المثل عن ظاهره لان الملك والصيغ ونحوها ليست عللا يصح بها القياس وان اريد بها لا يجوز التعليل في الشرعيات فهو باطل ولا لك لان العدم هو اعطاء الموجود حكم الموجود وبالعكس والاول كالنجاسة اليسيرة والمنصوص الماء والثاني كالاعتاق عن الغير فانه لابد من تقدير الدخول في ملكه اعتق عنه بدليل ثبوت الولاء واعلم انا نمكننا تفسير الملك بشيء لا يحتاج الى تقديره اصلا لان الملك يفسر بالعوارض الشرعية التصرفات المخصوصة والملك هو القادر المذكور والمالك هو القادر بنفسه او بغيره كالحاكم والولي والقاضي او الوكيل والمملوك هو متعلق قدرته في ايقاع التصرف فيه واذا اطرد ذلك لم يكن بنا حاجة الى تقدير المعدوم موجودا وما ذكرناه من تفسير الملك اسباب عدم الملك وعدم اباته وبه يندفع جميع ما ذكروه في اثبات معنى مقدر شرعا في المحل المملوك اما ما ذكره صاحب التلخيص فالمنع انه يتعين ان يفسر الملك بمعنى مقدر في المحل شرعا واما اللزوم فذلك انا لم نوجد امرا اخر يحصل محض موجود صالح لان يفسر به وقد بينا ذلك وبه يندفع قول صاحب التنقيح واما ما قاله بعضهم فكلام ساقط وذلك لما بينا بالمثال ان الملك يعقل على من علل الامتيه واما ما ذكر من حديث النجاسة اليسيرة وقوله اعتق عبدك عني فليس من باب التعليل بالمعدوم بل هي من باب الدلالة للاكثر بنفسه وتسمى دلالة الاقتضاء وليس فيه تعليل ... ان ... اعتق عبدك عني يدل بالمطابقة على طلب العتق وبالالتزام على التمليك وقوله اعتق يدل على طلب ... التمليك والاعتاق فقوله الاول ملكني واعتق عني فقوله الثاني ... على التمليك التزاما ... الملك واعتق عنك ... فاعلم كلية في الاسما الات الرعية اعلم ان الاشيا الملايمة لنوع البشر لا تختص بصنف دون صنف وشخص دون شخص فان الماكول الواحد يشتهي طعمه الجملة من البشر وكذلك الملبوس والمشروب والملابس والمسكن والدراهم والدنانير وكل ما هو يشتهي ايلاء النفسه عمرو والشهوات والارادات ليست التعلق بشيء بعض دون غيره فلابد من قانون كلي يوجب اختصاص المسمى المطلق بشخص معين والى اقتضى الى افضا ان المقتضي الى الهرج لا يرتفع وفي ذلك ما يوجب فساد المعاش والمعاد فاقتضت الحكمة وضع القوانين الموجبة للانتقالات من غيرها ووسائل وذلك هي العقود الموجبة للانتقالات والاختصاصات ووضعت العقود لدلالتها على الرضى الباطن المدلول عليه بالصيغ التي يلزم الدلالة عليهما فعلا ومن ذلك ان الموجب الحقيقي للانتقال الاختياري هو الرضى الباطن فان قوله بعت واشتريت ليس بموجب على التحقيق قال المصنف رضي الله عنه المسئلة الثانية عشر العلة قد يكون لها حكم واحد او اكثر قال الشارح رضي الله عنه قال صاحب الاحكام اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل يكون علة لحكمين شرعيين ام لا والمختار جوازه اعلم انه يطلق الواحد على الواحد بالجنس وعلى الواحد بالنوع وعلى الواحد بالصنف وعلى الواحد بالشخص والمراد

هو الواحد بالنوع بعلل العلة اذا كانت واحدة بالنوع فاما ان يكون لها حكم واحد بالشخص او اكثر من واحد
بالشخص والاكثر من الواحد بالشخص اما ان يكون احكاما متماثلة او لا يكون متماثلة وغير المتماثلة اما ان يكون
متضادة او لا والاول هو احكام الغير المتماثلة المتضادة والثاني هو الاحكام الغير المتماثلة المختلفة فيتحصل
ان العلة الواحدة بالنوع قد يقتضي حكما واحدا بالشخص كالقدر يجري على كل ولا يجري عن احد غير
وقد يقتضي احكاما كثيرة وهي تنقسم الى اقسام الاحكام الكثيرة المتماثلة المختلفة كالحيض في الاحرام والاحكام
الكثيرة المتضادة كمسألة الطلاق والموجب للعلة بالحيض والطهر على راي من يرى كون القرء مشتركا بين الحيض والطهر
ويرى وجوب حمل اللفظ على كل معانيه وتوريثها في ... وفيه نظر واما احكام المتماثلة فاما ان يتعلق بواحد او باكثر
من واحد بالشخص والاول كالقتل الصادر من شخص واحد والثاني القتل الصادر من شخصين والاول محال لاستحالة
اجتماع المثلين والثاني ليس بمحال كالقتل الصادر من شخصين لواحد ثم تعلل العلة الواحدة المقتضية لحكمين
متضادين اما ان يتوقف اقتضاؤها لهما على شرطين لهما او يقتضي احدهما بتوقفه على شرط دون الاخر او يقتضي
كل واحد منهما من غير توقف على شرط والحصر ضروري القسم الاول يوقف الحكمين المتضادين على شرط والعلة
فاما ان يجوز اجتماع الشرطين او لا لا سبيل الى الاول فيتعين الثاني وانما قلنا انه لا سبيل الى الاول وذلك لانه
اذا جاز اجتماعهما فاما ان يقتضيهما فيلزم اجتماع الضدين او لا يقتضيهما فيخرج العلة عن كونها علة او يقتضي
احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو محال وبعد هذا الدليل بطله وهو ان يتوقف اقتضاؤه
لهما على شرط وذلك لانه اما ان يقتضي كل واحد منهما او لا يقتضي واحدا منهما او يقتضي احدهما دون الاخر والثلاثة
باطلة بعين ما سبق واما القسم الاخر وهو ان يتوقف احدهما على الشرط دون الاخر فيجب ان لا يكون ذلك لانه لو حصل يلزم
اجتماع النقيضين الضدين واعلم ان ما ذكرناه لا اشكال عليه والتقسيمات المذكورة حاصرة فان حمل كلام المصنف
عليه اندفع الاشكال عنه والمثال الصحيح ما ذكرناه وما في الكلام ظاهر لا اشكال عليه والله اعلم ثم قال صاحب
التحصيل كل واحد من هذين القسمين معتبر اما الاول فلان العلة المذكورة في القسم لم يثبت انه حدها بالنوع
او بالشخص والواحد بالنوع يمكن ان يوجب احكاما متماثلة في المحل الواحد وذلك لان كون المرء مكلفا
اوجب عليه الصلوات الخمس في اليوم الواحد والواجب في هذا اليوم مثل الواجب في اليوم الاخر وذلك بشرط
حضور الاوقات للعلة الخمسة من العقل والبلوغ منشأ هو واما حضور الوقت من الاوصاف المعرفة
لا من العلل كغيبة الموجب او الداعية والثاني هو ان للسائل ان يقول علية المعلل الذي ذكره لا يجاب العلة
الواحدة بالشخص لحكمين متماثلين لا نسلم ان العلة واحدة بالشخص هاهنا بل علة وجوب القصاص على زيد هو
ما صدر منه من القتل وكذا ما صدر من عمرو فلم يتحد العلة الموجبة للاحكام المتماثلة واما اذا كانت العلة مقتضية
احكاما متضادة فالتقسيم الذي ذكره غير معتبر وهذا الجواب ان يتوقف اقتضاء العلة لاحد الحكمين على شرط دون
الاخر قال المصنف انه لا يجوز اجتماع الشرطين للعلة المقتضية للضدين وهذا لانه اذا اجتمعا تصادا الى الترجيح
واعلم ان ما قاله صاحب التحصيل وارد على ظاهر كلام المصنف ويندفع عما ذكرناه واما ما ذكره المعترض
يندفع بان يقال ذكره المصنف هو ابطال العلة والشرطين واما المرجحات ... فيها **تنبيه**
قال المصنف وهذا البيان يبطل ايضا انه لا يجوز ان يتوقف اقتضاء العلة معلوليها المتضادين على شرط ...
ان هذا القسم وهو ان لا يتوقف اقتضاء العلة معلوليها المتضادين على شرط بعين الدليل الذي بطل به القسم
الذي عليه وهو اقتضاء العلة معلولين متضادين من غير توقف على شرطين يجوز اجتماعهما وبه ذكروا صححنا ذلك اتضاحا
تاما والله اعلم **قال المصنف رضي الله عنه** المسألة التاسعة هل يشترط ان العلة الى اخرها
قال رضي الله عنه اعلم ان هذا الكلام ظاهر والدور ممنوع وذلك ظاهر بل صدق قولنا هذا سبب
لذاك يتوقف على تصور كل واحد منهما واما على ثبوت كل واحد منهما فممنوع قال صاحب التحصيل سلمناه ولكن

هل يشترط ... العلة

تثبت العلة بالمعرف فلا دور قال بعض الدور لازم في المعرف ايضا لانا اذا قلنا عرف كذا بكذا فلا
يكون من هذا دور اصلا وبصحته ان الحدود والرسوم تعريفات ولا دور اصلا والا لما حصل التعريف ولا في
في التصورات والتصديقات واعلم ان للسائل ان يقول اما ان يدعي ان القتل العمد العدوان موجب لوجوب القصاص
او لا يقول ذلك بل يقول ان القتل الموصوف بالعمد العدوان لذاته او بنوع معنى اخر والاول فيلزم الدور
المذكور بعين ما ذكر في دعوى السببية وان اردت به الثاني فقال ... مذهب المعتزلة وان اردت به ... بالشرع
لا بد من بيانه قال بعض ... لقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ... ان السببية
... احدهما وجود الالهة والثاني وقوع الفساد على تقدير عدم وقوع الفساد ... اجتماع النقيضين
وهذا الكلام فاسد جدا لان الملزوم هو وجود الالهة وهو محال واللازم هو فساد السموات والارض ونقيض اللازم
وقوع الفساد على تقدير عدم الفساد ... اجتماع النقيضين **قال المصنف رضي الله عنه** المسألة الرابعة
تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي لا يتوقف على بيان المقتضي الى اخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان العلماء
اتفقوا على جواز تعليل الحكم بالوصف الوجودي مع المقتضي في اصل المسألة واختلفوا في جوازه من غير بيان المقتضي
اختار المصنف الجواز واختار صاحب الاحكام وصاحب التنقيح عدم الجواز مثاله ان يقول المذكور لا يجب الحد على ...
والدليل عليه ... على عدم الوجوب في الاصل ... والجامع دفع الضرر الناشئ من الوجوب فكان
المناسبة والدوران اما المناسبة فلان دفع الضرر المذكور امر مطلوب والحكم بعدم وجوب يصلح لهذا المطلوب
والحكم ... لانه ورد بعدم الوجوب ولا معنى للمناسبة الا ذلك واما الدوران فلانه دار عدم الوجوب مع ما ذكرنا من
الضرر وجودا وعدما اما وجودا ففي الاصل واما عدما فظاهر والدوران والمناسبة دليلان على ... عليته
الوصف المذكور وهو المانع واعلم ان هذا الخلاف انما يتصور تفريعا على القول بتخصيص العلة فاما ان جوزنا تخصيص العلة
يمكن لاجتماع العلة مع المانع في اصل المسألة وان منعناه استحال اجتماع العلة مع المانع في صورة فلا يتصور الخلاف في
اشتراط بيان المقتضي للتمسك بالمانع ومنع صاحب التنقيح هذا على القول بتخصيص العلة وقال على الخلاف وان لم يجوز تخصيص
العلة وهذا ما ... من استحالة وقال صاحب التنقيح لا نسلم ان العدم المستمر يصح اضافته الى المانع والدوران
والمناسبة انما يكون ... الاضافة اليه واما مطلقا فممنوع واعلم ان تفسير العلة هنا بالباعث المؤثر لا يمكن والمصنف
ورد فسره بالمعرف وقد سبق بيانه في تفسير العلة الشرعية في اول الكتاب وفي الدوران ايضا نظر لا يخفى على المتأمل وهذه
المسألة واجوبتها ضعيفة فلا ... والذي يدل على ان التمسك بالمناسبة والدوران يتعذر هاهنا ان المعلل هو العدم
المستمر على قول من يعلل بالمانع من غير بيان وجود المقتضي واذا كان كذلك تعذر المناسبة لانه لا بد في المناسبة ان يتوقف
والشرع ورد به والعدم المستمر ليس بحكم ورد به الشرع اللهم اذا انضم الى المناسبة بكونه مصلحة او مفسدة ويقول بالمصالح
المرسلة على قول من اختار ذلك واما الدوران فلانه لا بد فيه من الترتيب على ما مر في الدوران ... وجد القتل
العمد العدوان وجب القصاص فلا بد من الترتيب والترتيب يقتضي التجدد اعني تجدد تعلق الحكم الشرعي وذلك في العدم المستمر محال
الا اذا فرض المسألة فيما اذا قال الشارع لا اجل بالوجوب او انما الحكم بعدم الوجوب ولست صورة المسألة كذلك واما الوجه
الثاني فظاهر ولا يخفى ... العاقل ... **قال المصنف رضي الله عنه** احتج الخصم بوجوه
الاول الى اخره **قال رضي الله عنه** اعلم ان للخصم وجوها الاول ان المعلل اما العدم المستمر او العدم
المتجدد بالضرورة لا سبيل الى الاول لان ذلك تحصيل الحاصل والثاني هو المطلوب وذلك لان العدم المتجدد لا بد ان يكون المقتضي
للوجود الرافع للعدم قائما ويكون الوجود بعرضية الحصول لولا المانع ويلزم من ذلك اشتراط بيان المقتضي للتمسك بالمانع
وهو المطلوب الثاني ان ظن اسناد انتفاء الحكم الى عدم المقتضي اظهر من اسناد انتفاء الحكم الى وجود المانع لان عدم المقتضي
اظهر من وجود المانع لان الاول يثبت بحكم البراءة الاصلية دون الثاني والاسناد الى ما هو الاظهر وجودا ... اظهر عقلا
واذا ثبت ذلك فنقول ظن انتفاء المقتضي اما ان يكون مثل ظن وجود المانع او اقوى منه اذا انضمت الضرورة واما كان [illegible]

الحكم جواز تعليل ... بالوصف الوجودي

المطلوب واعلم ان ههنا امرين احدهما انتفاء المقتضي وثانيهما وجود المانع وكون اضافة الحكم الى انتفاء الاول وهو عدم المقتضي والى الثاني
وهو وجود المانع وسوف تعرف ان كل واحد من الاضافتين على وجود المضاف قطعا والمعلوم الاولى ذلك على الاظهر في الاستدلال
والقسم واضح في الظهر المستند اليه العدم وهو اما انتفاء المقتضي او وجود المانع واذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما اذا كان
الواقع كون ظن انتفاء المقتضي مثل وجود المانع يلزم ان يكون اسناد الحكم الى عدم المقتضي اولى لانهما لما تساويا واختص بعضهما
المقتضي بمزية وهو انه اظهر عند العقل كان ظن الاسناد اليه اولى واما اذا كان ظن انتفاء المقتضي اظهر من ظن وجود المانع كان
ظن اسناد العدم اليه اقوى وهو ظاهر واما اذا كان ظن انتفاء المقتضي اضعف من ظن وجود المانع يلزم ان لا يكون ظن وجود
المقتضي اظهر من وجود المانع واذا كان ظن وجود المقتضي راجحا على ظن وجود المانع يلزم توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضي
وذلك لانه اذا كان ظن وجود المقتضي راجحا على ظن وجود المانع يلزم ان يكون معنى العلة المانع انه منع ترتب المقتضي على
المقتضي ولا ذلك الا بعد تحقق المقتضي هذا ابسط هذا الوجه وشرحه وبقية الوجوه ظاهرة **قال المصنف**
رحمه الله الجواب الى آخره **قال الشارح رحمه الله** اعلم انه اجاب المصنف عن الاول بقوله العلة الشرعية معرفة والمعرف
يجوز تاخره عن المعرف الا ترى وجود الممكن يدل على وجود واجب الوجود سبحانه وتعالى مع تاخر وجود الممكن عن وجوده
وهذا الجواب فيه نظر وذلك لما ذكرنا من الاشكال في اثبات المانع بالمناسبة والدوران ولا يجاب عن هذا ان التمسك بالمانع
مع كون المقتضي مانع اتفاقا فلا بد من اثبات المانعية من طريق فنحن نثبت المانعية بدون التعرض للمقتضي بعين ذلك الطريق
لانا نقول ذلك لا يتاتى هنا وبيانه هو انا نقول المقتضي للوجوب قائم في الاصل وبينه مفصلا وعدم الوجوب ثابت فيه
اجماعا فيلزم ان يكون عدم الوجوب لقيام المانع من الوجوب لانه لو لا قيام المانع من الوجوب لثبت الوجوب عملا بالمقتضي
للوجوب السالم عن معارضة المانع واللازم باطل بالاجماع ويلزم من ذلك وجود المانع في الاصل وهو المدعى قال المصنف قوله
اما ان يكون الحكم شرعيا اذا كان يجب لو سكت الشرع قلنا نعم لا نعني بكون هذا الانتفاء حكما شرعيا الا انا لم نعرف الا من الشرع
وذلك حاصل بدون ما قلتموه اعلم انه لا بد من ايضاح السؤال ثم الجواب عنه اما الاول فمعناه ان الخصم فرق
من النفي والانتفاء المستمر والانتفاء المستمر ليس بحكم شرعي واما النفي فحكم شرعي اذا دل لانتفاء الوجوب
مع انه لو سكت الشارع لثبت الوجوب لقيام مقتضي الوجوب هذا شرح السؤال واما الجواب عنه فقد قال المصنف
نحن لا نعني بكون الانتفاء حكما شرعيا الا انه لم نعرف الا من قبل الشرع وهو حاصل بدون ما قلتموه اعلم ان معنى
هذا الجواب انا انما نعلل الانتفاء المستمر ونعني بكونه شرعيا انه لم نعرف هذا الانتفاء قبل الشرع لما ذكرنا من
الدليل عليه وهو المناسبة والدوران على المانعية المذكور اولا فان لم تستقم فسر كلامه من الانتفاء والى
فلا يصح قوله لم نعرف ذلك الا من قبل الشرع واعلم ان المصنف ذكر بعد هذه المسئلة الرابعة قال الانتفاء الاصلي
المستمر لا يمكن اثباته بقياس العلة ويمكن اثباته بقياس الدلالة وقياس الدلالة ان يستدل بعدم اثار الشيء
وبعدم خواصه على عدمه واما بعد قياس العلة فلان العدم المستمر سابق على الوصف الذي تعلل به واللاحق
لا يكون علة للسابق ثم قال ولقائل ان يقول علل الشرع معرفات والمعرف يجوز تاخره عن المعرف واما الثاني فقد
اجاب المصنف عنه بان قال المحوج النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم وهذا الكلام فيه نظر وبيانه
من وجهين الاول انا نمنع المعارضة بين الاول والثاني وذلك لان الدليل هو حاله لوجود النظر اليه لعله على
الظن بل هو هذا معنى الدليل في كل موضع والثاني انه ليس للمعلل ان يحجر على الخصم ان يذكر بعينها وبعينه
مطلوبه على التقدير وقوع كل قسم من تلك الاقسام وباقي الكلام ظاهر **قال المصنف رحمه الله**
فرع الى آخره **قال رحمه الله** اعلم انا اذا فرعنا على عدم توقف التمسك بالمانع على وجود المقتضي فظاهر
وان فرعنا على التوقف فطريقه ان يقول اما ان يثبت المقتضي في الفرع او لا فان لم يثبت يلزم انتفاء الحكم لانتفاء
الحكم الى المقتضي له واسناده حينئذ اما اذا ثبت فلانه يثبت الوجوب في صورة لوجود المقتضي ولو ثبت الوجوب
فيها لاتصاف الحكم الى المشترك من الصورتين لمكان المناسبة فيلزم وجود المقتضي في الاصل وهو المدعى ويدعي في الانتفاء احد

العلة الشرعية معرف والمعرف يجوز تاخره عن المعرف

الامرين وهو اما عدم الوجوب في فرع او قيام المقتضي للوجوب في الاصل واما كان يلزم حصول المطلوب على
هذا يحمل كلام المصنف وان كان في عبارته نقص وقوله لا حاجة الى دليل منفصل مراده ان يقول الوجوب ثابت
في صورة كذا او هو مضاف الى المشترك بينه وبين فرع لمكان المناسبة ويلزم من هذا قيام المقتضي في فرع ولا يقال
المقتضي غير موجود في الاصل اذ لو ثبت فيه وعدم الوجوب ثابت فيه اجماعا فيلزم الترك بالمقتضي وهو خلاف الاصل لانا
نقول الدليل دل على وجود المناسبة فلو لم يثبت المقتضي يلزم الترك بالمناسبة وان ثبت يلزم الترك به ولكن لمعارض
من خارج واذا تعارضا فالترك لمعارض من خارج اولى من الترك لا لمعارض من خارج او يقول المدعي وجود المقتضي
للوجوب في الاصل مع عدم الوجوب وهذا المجموع ثابت اما الجزء الاول فبالمناسبة واما الثاني فبالاجماع وان
قيل لو ثبت المقتضي يلزم الترك بالمقتضي قلنا نعم ولكن لمعارضة المانع وبدلك الوصف المناسب المقتضي
للعدم ويحمل كلام المصنف على ان لا احتياج في اثبات المقتضي الى خصوصيات بل يكفيه الترديد في وجود المقتضي في الفرع
وقد سبق تقريره وصاحب الحاصل يكفي ان يقول لو ثبت الحكم في الفرع لاضاف الى المشترك وحاصله يعود الى انه
المردد في ثبوت الحكم في فرع وصاحب الحاصل والتحصيل ردد في ثبوت المقتضي في فرع وههنا طريقة اخرى حسنة وهي
ان يقول المدعي احد الامور وهو اما عدم الوجوب في فرع او قيام المقتضي للوجوب في الاصل او اضافة الحكم في المقيس
عليه الى المشترك بينهما لان الدليل لا يخلو اما ان كان دالا على اضافة الحكم في احد الفصلين الى المشترك بينهما او لا واياما كان
يلزم احد الامور الثلاثة اما اذا كان الواقع عدم الدلالة فلانه حينئذ يلزم ان يكون الواقع عدم الوجوب
في فرع والا لكان الواقع هو الوجوب مضافا الوجوب الى المشترك بينهما وحينئذ يكون الدليل دالا على اضافة الحكم
في احد الفصلين الى المشترك بينهما والتقدير خلافه واما اذا كان الواقع الدلالة فلانه حينئذ يضاف الحكم الثابت
في احد الفصلين الى المشترك بينه وبين الاخر عملا بالدليل ثم نقول اما ان يكون الواقع اضافة الحكم الثابت
في المقيس عليه الى المشترك فظاهر واما اذا كان الواقع اضافة الحكم الثابت في المقيس عليه الى المشترك
فالحكم الثابت في المقيس اما الوجوب او العدم فان كان الاول فهو مضاف الى المشترك بين الصورتين يلزم قيام المقتضي
في الاصل وهو احد الامور وان كان الواقع الثاني فهو الامر الاخر فصح ما ادعينا من ثبوت احد
الامور الثلاثة واما كان يلزم المطلوب **قال المصنف رحمه الله القسم الثالث** في المباحث
المتعلقة بالاصل والفرع والعلة والحكم الى قوله المسئلة الثالثة **قال رحمه الله** ان تفسير
الشاهد على الغائب هو اصطلاح المتكلمين وابهام لم يذكر هذه الطريقة وقال الذي دل على ثبوت العلة في الشاهد
ان دل على ثبوت الحكم في الغائب فهو المقصود ولا معنى للقياس وان لم يدل فذكر الشاهد لا معنى له ثم لا بد من القياس
من جامع والجوامع اربعة العلة والدليل والشرط والحقيقة ويعرفون بشرط الحد والمراد واحد واذا عرفت ذلك
قال المصنف في الفائدة الثالثة كون هذا النوع يفيد العلم وقال ان اقواها الجمع بالعلة والقسم الثاني ضعيف ويقول لا بد
من بيان صورة القياس وصورته ان يقال الله عز وجل عالم بعلم خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه عالم بذاته وانكروا وجود
العلم وكلامهم في العلم والقدرة والحياة سواء واستدل اصحابنا على ان العالمية بانه شاهدها معللة وهي مفتقرة الى
العلم اتفاقا وافتقارها الى العلم نفس العالمية لما ذكرناه من الدليل عليه وهو القسم المنتشر والدوران الجاري
والدوران العقلي ثم ننبني على ما هو مذكور في الاصل ونفس العالمية حاصلة في الغائب فيلزم افتقارها الى العلم
غائبا وهو المطلوب فالاصل والفرع والعلة والحكم على اصطلاح الفقهاء [illegible] الى الافهام واتضاحها فنقول
الاصل هو العالمية شاهدا والفرع هو العالمية غائبا والعلة اعني علة افتقار العالمية الى العلم شاهدا وهو نفس العالمية
والعالمية شاهدا وغائبا جميعا والحكم [illegible] وجوده العلم غائبا وهو المطلوب ثم المصنف [illegible]
ان نفس العالمية شاهدا هو علة الافتقار [illegible] ذلك [illegible] من [illegible]
معللا بكذا والثاني ان كذا موجود في الفرع [illegible] ان الموجود في الاصل والفرع [illegible]

المباحث المتعلقة بالاصل والفرع والعلة والحكم

لان الموجود فيهما واحد بالنص لاستحالة وجود الواحد بالنص في محلين مختلفين والمثلان لابد وان يكونا متغايرين بالنص والا يلزم ان يكون الاثنان واحدا وهو محال واذا تغايرا بالتشخص جاز ان يكون خصوص الموجود في الاصل شرط العلية او خصوص الموجود في الفرع مانعا عن علية ومع هذين الاحتمالين لا يحصل اليقين بان ذلك الباقي في العلتين لا يسد البعض وهو المطلوب وهذا كلام صحيح لا غبار عليه اما الجمع بالدليل والشرط والحقيقة فلم يذكرها المصنف في هذا الكتاب اكتفاء ببيان فساد هذا النوع الذي هو اقواها ولتحقق هذا الاشكال في تلك الصور ونحن نذكرها تكميلا لمقصود المسألة فنقول الجمع بالشرط هو ان يقول شرط العلم الحياة شاهدا والشرط موجود غائبا فيلزم وجود المشروط وهو ضعيف جدا لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط واما ضعف الجمع بالدليل فلانه ليس جعل الاحداث دليل الحدوث شاهدا اصلا والاحداث غائبا فرعا اولى من العكس ذكره المصنف في المسائل في الاحداث شاهدا وغائبا وهذا بعينه وارد على التخصيص والاتفاق شاهدا وغائبا ولكن ان يبين ضعف الجمع بالحقيقة بعض ما سبق بيانه وللمصنف في هذا الموضع كلام يحتمل وللظهور بحث في فتنة وكما نقل وبان فساده واما قوله فلسنا في كتب العقليين لا نسلم علة هذا من المتقدمين وسنذكر ضعفها اما دلالة فلظاهره واما بيان ضعفها هو ان العلة ذات وهذا وصف لكونها علة واذا اتضح ذلك فنقول لا نسلم انه يلزم من العلم بذات العلة بوصف كونها علة ولا نسلم انه يلزم من العلم بعليتها العلم بمعلولها لانه يعقل العلم بمعلولها الى العلم بعليتها والعلم بعليتها الى بمعلولها وهو دور وهذا ما قاله المصنف ولا دور اصلا **قال المصنف رضي الله عنه** المسألة الثانية الحق جواز القياس في الاحكام اللغوية الى آخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان الغزالي رحمه الله اختار منع جريان القياس في الاحكام اللغوية والعقلية وهو الحق الواضح واعلم انه لابد من تحصيل محل النزاع حتى يتبين صحة الادلة المنصوبة على محل النزاع من الطرفين فنقول القياس كما سبق تعريفه في اول كتاب القياس ولابد في كل قياس من اصل وفرع وعلة وحكم ولابد ان يكون الحكم الذي يقصد اثباته في الفرع معلوما من القياس فان الكلام في المجتهد الذي يطلب معرفة الاحكام من الادلة الشرعية وليس له معرفة الحكم الشرعي من القياس الا بعد ان والسنة فلابد من بيان الامور الاربعة ليستعمل الحكم الشرعي المجهول له من علة الاصل المشتركة بين الاصل والفرع هذا هو المعقول من القياس واذا اتضحت هذه المقدمة يجب على من يدعي جريان القياس في الاحكام اللغوية ان يبين في كل قياس يعتقد حكما لغويا ما ذكرناه من الامور والا لم يكن ذلك قياسا ولابد وان يبين ضعف حذف الخصوص من الاعتبار وان هذا الاصطلاح لم يكن للقياس بمفهوم محصل وخرج عن محل النزاع وينبغي ان يعلم انه ليس من هذا الباب الاستدلال على كونه حقيقة للفظ ولذلك ليس منه اللفظ مستعملا في القدر المشترك بين الصورتين دفعا للاشتراك والمجاز ولذلك جعله من مسائل الاوامر والنواهي لان حاصله يعرف كون اللفظ مستعملا فيما وضع له ولم يكن اللفظ موضوعا لذلك المعنى ويوضح ذلك ان الاطراد يدل على الوضع وذلك ليس بقياس والذي يوضح ذلك ان الاصوليين اتفقوا على ان الحقيقة تتميز عن المجاز باشياء منها استعمال اهل اللغة اياها مجردة عن القرائن واذا ارادوا المجاز قرنوا اللفظ المذكور فلان يستدل على الحقيقة والمجاز بالتجرد والاقتران وليس هذا من باب القياس فليس من هذه الصور كلها تلك الامور المعتبرة كلها في القياس فلان ليس من تلك الصور ما فيه اصلا واذا عرفت ذلك فاعلم ان اكثر ما تعلله النحاة لعله فيها يرجع الى تعليل المسموع من العرب فلا يحصل في هذا القسم الاصل والفرع فلا يكون هذا النوع قياسا وان فرض اصل عن فرع بان وجد مسموع من العرب اختص باعراب ووجد غير مسموع مثله يريد الحاقه بالمسموع في ذلك الاعراب فلابد من مشترك بينهما ولابد من الدليل على عليه المشترك والمناسبة بمعنى الباعث بعيدة في كلامهم ولا يستحيل وجودهم فانا نقول الاسم الثلاثي اكثر في كلام العرب من الثنائي والخماسي والسداسي وذلك لطلبا لخفة بالمناسبة لان حبسه اللفظ على اللسان يعني طلوب للعاقل والحاكم وما يكون من المناسبة الاكثر الرباعيات وما فوقها بالاستقراء والمناسبة موجبة لغلبة الظن لطرق الدالة على ان المناسبة موجبة لغلبة الظن وقد قررناها فيما سبق بهذه الطريقة

الحق جواز القياس في الاحكام اللغوية

لم يوجد فلا وثاني لهم الدوران ونعيد الطرق الدالة على العلية من التنصيص وانواع الايماءات لا يأتي لهم واما حذف الخصوص عن السكل جدا وذلك لانا وجدنا الخصوص عن الاعتبار في القياس الشرعي لان الشارع نص على التعدي بالقياس وبهم حذف الخصوص عن الاعتبار واذا عرفت ذلك فنقول انه حيث ثبت اعتبار ما ذكرناه من الامور في شيء من الاحكام اللغوية او النحوية او التصريفية فلا يمكن النزاع في كونه حجة وان لم يوجد ذلك لم يعد ان بعض تلك الامور كلها فلا يثبت في تلك العلوم لانواع ايضا ولبطلان في ادلة المثبت والثاني فنقول اما الدوران فضعيف من جهة شرط علته عدم المزاحم وقد تحقق ههنا وهو الخصوص ولا يقال هذا يبطل عليه الدوران مطلقا لانا نقول الدليل الدال على وقوع التعبد بالقياس المفيد للحكم الشرعي منع اعتبار الخصوص في تلك الصور ولم يدل دليل على وقوع التعبد بالقياس المفيد للحكم اللغوي وما ذكر منقوض بالاطراد والاشبه والاولى ان الواضع اعتبر خصوص المحل في تلك الصور فلم فلم ان الواضع ما اعتبر خصوص المحل في اصل الخمر وهو كونه معتصرا من العنب ونحو اللغات توقيفية اعتباره التوقيف لا التوقيف واما الوجه الثاني فلانسلم ان رفع بعض الفاعل علم بالقياس بل علم بالاستقراء ان كل فاعل مرفوع من ذلك ولكن انما يبطل القياس ان لو كان نوع من الفاعل مسموع رفعه ونوع آخر من الفاعل لم يسمع من العرب رفعه ونحن نلحق غير المسموع منه بالمسموع للمشاركة في العلة ونحن نمنع ذلك بل نوع الفاعل سمع من العرب رفعه وذلك كاف في العلم او الظن ان نوع الفاعل مرفوع لان الحكم للنوع يثبت لافراده والذي لم يسمع من العرب بخاص النوع والقياس انما يجري في الانواع ولا يجري في اشخاص الانواع واما رفع مفعول ما لم يسم فاعله فتعليله من تعليل الواقع وليس هو بقياس واما قول النحاة من البصريين والكوفيين فلنا لا نسلم انه قياس على الوجه الذي لحصناه بل هو تعليل للمسموع من كلامهم ولو وجد منه نوع القياس الذي لحصناه في جميع الامور المتنوعة في القياس بذلك بما نازع فيه محصل واما التمسك بقوله فاعتبروا فضعيف بينا ضعفه في اول الكتاب القياس ولا عمل عليه وبينا اضعف لما عرفت من عدم عموم صيغ القياس ههنا ووجه التخالف ظاهر والجواب عن التمسك بالآية ضعيف لان ما ذكره خلاف الظاهر ودعوى التواتر وفيما ذكرناه من تحصيل القياس اظهر من ذلك في قواعد الاعراب ولكن ذلك في اللغات والعرف فيهما واضح **قال المصنف رضي الله عنه** المسألة الثالثة المشهور اجراء القياس في الاسباب الى آخرها **قال رضي الله عنه** اعلم ان اختيار الغزالي رحمه الله جوازها واختيار صاحب الاحكام عدم جريان القياس في الاسباب وهو الاظهر والدليل عليه انه يقول في قولهم الزنا موجب للحد اجماعا فيكون اللواط موجبا له بالقياس عليه لان موجب الزنا للحد انما كان للقدر المشترك بينه وبين اللواط ونقول ليس للقدر المشترك الذي يمنع القياس لاستحالة انتظام القياس بدون المشترك بين الاصل والفرع وان كان اتصاف وجوب الحد اليه في محل الزنا لصلاحيته لوجوب الحد ثم لا فسد الى غير الزنا لانه اذا عرف شيء من شيء استحال ان يعرف من غيره وقد بينا ان اجتماع المعرفات على شيء واحد محال نعم يجوز ان يعرف الشيء من شيء ويعرف غيره اذا اختلف المعرف ويجوز ان يكون المطلوب من المعرف الثاني وجه كونه معرفا لا حصول المعرف من الثاني والحاصل استحالة اجتماع المعرفات لشيء واحد بالشخص لواحد بالشخص واذا ثبت استناد وجوب الحد الى المشترك من الزنا واللواط بطل اسناده الى الزنا لو رماه صحيح الاصل ان يكون اصلا فبطل القياس وانه حصل الغرض من القياس في الاسباب ومن القياس في الاحكام المسألة للسبب فانه لا يخرج عن كونه اصلا بقياس حكم شرعي على حكم شرعي **قال المصنف** رحمه الله الجامع بين الوصفين لا يكون له اثر في الحكم بوجه هذا الكلام ان يقول لا نسلم ان يخرج الاصل عن ان يكون كونه اصلا بالقياس في الاسباب لان باب اضافة الحكم الى المشترك بين السببين في السببية لا في الحكم المسند الى السبب اجاب المصنف عن هذا المنع بان قال الدليل على ان المشترك بين السببين لا اثر في الحكم لانه صالح لاضافة الحكم اليه لما ذكرناه في الدليل واذا كان صالحا والحكم ثابت على وفقه صح اضافة الحكم اليه واذا انضاف الى المشترك بين الموقعين يخرج الزنا عن ان يكون اصلا واللواط فرعا فلا قياس واعلم ان صاحب الاحكام ذكر دليلا اخذه كلام المصنف وان كان اطول فلنذكره بالبحث

المشهور اجراء القياس في الاسباب

الجامع من الوصف المعلوم علته

الاتفاق على عدم جريان القياس في الاسباب ان يعقل الحكمة التي يكون الوصف سببا بها اي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف
ثابتا وعند ذلك فقياس احد الوصفين على الاخر في حكم السببية لا بد وان يكون في ذلك لاشتراكهما في حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة
اما ان يكون مضبوطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة واما ان يكون خفية مضطربة فان كان الاول فاما ان يجوز التعليل
بالحكمة المضبوطة اولا اذ الخلاف واقع فيه فان قلنا بالاول كانت مستقلة باثبات الحكم المرتب على الوصف فلا حاجة الى الوصف
المحكوم عليه بكونه سببا لاستغنائه عنه وان كان امتنع التعليل للجمع بين الاصل والفرع بها وان كانت خفية مضطربة
فاما ان يكون مضبوطة بضابط اولا فان كان الاول فذلك الضابط اما هو السبب وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع
ولا حاجة الى النظر الى خصوص الاصل والفرع فلا يحكم على احدهما بالاصالة والاخر بالفرعية وان لم يكن مضبوطة بضابط
فالجمع ممتنع اجماعا واعلم ان قياس اللواط على الزنا في السببية وقياس النباش على غيره لا نسلم انه في السببية بل في الحكم
الشرعي المستند الى السبب واعلم ان ابن الحاجب اختصر هذا الدليل اختصارا اعظم فقال لو صح القياس في الاسباب
لصح بالمرسل اذ الغرض اختلاف الوصفين وتغايرهما ولا اصل يشهد لوصف الفرع ومعنى هذا الكلام انه لو صح القياس في الاسباب
لصح التعليل بالمصالح المرسلة وبيانه هو انه لو صح لكان للوصف المشترك بين الزنا واللواط يخرج خصوص الزنا عن كونه
كونه سببا على ما سبق بيانه فلا يبقى لنا اصل يشهد للواط فلو ثبت لكان من باب التعليل بالمصالح المرسلة قال صاحب
التلخيص المشترك بين الوصفين علة لعلة الوصفية لا للحكم من ذلك ولكن لا يجوز ان يكون المشترك بين الوصفين علة مؤثرة في
صيرورة الوصف علة معرفة بل الحق الاول اورده المصنف على نفسه واجاب عنه واما الثاني فهو باطل اذ لا مؤثر في الباب

السرعية عندنا **قال المصنف رضي الله عنه** الحكم الذي يطلب اثباته بالقياس الى اخره **قال رضي الله عنه**
انه قد سبق تقسيم قياس الدلالة وقياس العلة ولا باس بتحديد العهد بذكره فنقول قال امام الحرمين في البرهان ومن الحكم
الفروع لنا ان نعلل طلاقه نفقد طهارة الى غير ذلك من الامثلة منقسم الى ما يشعر بالمعنى المناسب اشعارا بينا والى ما لا يشعر
بمناسب ولكن يحصل بالمعنى ما ضربناه من المثال استند لا لا يفوت الطلاق على يعود الظهار فانهما يجمعهما كون كل واحد
محرما للبضع مع كون الزوج مالكا للبضع متمكنا من التفرق فيه بالتحريم على وجه يمكن من الانفراد باستدراكه وعلى وجه
يستغني عن عقد جديد فان الظهار محرم كالطلاق فربط احدهما بالاخر يشعر بمعنى مناسب للحكم وهذا القسم سماه بعض
المتاخرين قياس الدلالة من حيث انه يتضمن سبيها دالا على المعنى وهو لا يتمحو الا فقيه الى بلادة انقسام الى قياس معنى
وهو المفضي للمعنى المناسب والى قياس الدلالة وهو الذي لا يناسب بنفسه ولكن يدل على معنى مناسب كالطلاق في
فصل الظهار ولكن يسمى محض وهو الذي لا يكون مناسبا في نفسه ولا يشعر بمعنى مناسب مثاله قولهم الوضوء قربة فيشبهها
الحدث فيشترط فيها النية كما سبق على الصلاة هذا ما قاله الامام في البرهان واعلم انه قد سبق قياس الدلالة في تسميات
المناسب واعتراضه هنا لبحوثها العديدة ولتعلم انه قياس الشبه على تفسير وتقسيم منه على تفسير اخر وذكر صاحب
الاحكام من اقسام قياس الدلالة الاستدلال بالرائحة الفائحة على تحريم الخمر لدلالتها على الشدة المطربة ووجود الرائحة
في الشدة والمصنف فسر قياس الدلالة بالاستدلال باحد خواص الشيء وامارة على اتصافه وسياتي زيادة بيان
لقياس الدلالة وقد سبق بيانه ايضا واذا عرفت ما ذكرناه انفتح لك باب الفصل وهذا الذي جعله سوالا هاهنا وعبر
عنه بقوله لعل ان يقول هو الذي جعله المختار في المسالة السابعة قال صاحب التلخيص كما ذكر من كون الاستصحاب
كافيا في معرفة النفي الاصلي كما تقرر فيما سبق في المقدمة وجواز الانتقال عما ورد الشرع بحكمه الحظر او الاباحة او
في الكل ثم قال لعل قياس الدلالة بما شرح المصنف باطل فانه ليس في الكل من انفسه الفقهاء فلا سبيل بحد القياس والكل
ممنوع لان الاستصحاب في تلك الصورة عارضه الدليل الدال على انحصار العالميه واما دليل الاباحة فلا معارضة
للاستصحاب لانه في نفي الوجوب واما الثاني فجوابه يظهر من شرحنا وكان هذا الرجل العاصل لم يفهم قياس
الدلالة اصلا **قال المصنف رضي الله عنه** اختلفوا في ان اصول العبادات هل يثبت بالقياس الى اخرها
قال رضي الله عنه اعلم ان الخلاف في اثبات اصل العبادات نقله ابو الحسين البصري في معتمده وصورته اثبات صلاة سادسة

قياس الدلالة

اختلفوا في اصول العبادات هل يثبت بالقياس

بالقياس وفي كلام الغزالي في شفاء العليل ما يخالف هذا التصوير بل يرفع الخلاف في المسالة فلنعلم ما قاله صاحب المعتمد
اولا ثم ننقل ما قاله الغزالي قال صاحب المعتمد اعلم ان ابا علي لا يجوز تعليل الاصول ولا يجوز اثبات صلاة سادسة
بالقياس ولا تعليل الحدود وهو موقول ابي الحسن وهذا منع قطع المحامل بالقياس ومنع من اثبات صلاة الايماء بالحاجب القياس
ومنع من اثبات كفارة بالقياس واعمل الاستدلال في موضعها وموضع الحدود وحكي عن ابي حنيفة رحمه الله سبحانه ذلك لانه
لم يثبت الصوم بدلا في هدي المحصر لان ذلك اثبات عبادة مبتداة ومنع ابو الحسن اثبات النصب ابتداء بالقياس ونحو
ولذلك لم يثبت الزكوة في الفصلان واستعمل القياس في نصب ما يجب فيه الزكوة كما عمل القياس في صلاة الصلاة بان لم يعلمها
الصلاة وقبل خبر الواحد في اثبات نصاب في الفصلان على مذهب ابي حنيفة ومنع القياس في المقادير والرخص
ابو يوسف خبر الواحد في الحدود وهذا يقتضي ان يستعمل فيها القياس لاستوائهما في افادة الظن والشافعي
رحمه الله واصحابه يعللون جميع ذلك قياسا الا لا صول والحدود لو دل دليل على العلة لقيس عليها واختلفوا في انه
هل في الشريعة جملة من المسائل لا يعلل بالقياس احكامها ام لا فمنهم من قال ان فيها جملة من الاحكام لا تعلل وهي التي ذكرناها
ومنهم من قال لا بد من اشعار مسالة مسالة وقال الغزالي في شفاء العليل انه يعلل انه نقل عن ابي زيد الدبوسي انه لا يجوز القياس في
في الاسباب ثم قال تارة يكون الاختلاف في نفس السبب وتارة في صفته وتارة يكون الاختلاف في الشرط وتارة يكون في صفته
مثال الاول شبهة الربا وسببه بملك النصاب مثال الثاني بوصف ما سبا مثال الثالث اشتراط الشهود في النكاح مثال
الرابع اشتراط صفة العدالة في الشهود ثم قال واما اصل الحكم فكالاختلاف في ان الوتر والواحدة مشروعة صلاة ام لا
والاربعة مشروعة على المسافر ام لا وصوم مشروع ام لا والاختلاف في صفة الحكم مثاله الاختلاف في ان الواجب قراءة الفاتحة
ام غيرها قال المفهوم في كلامه انه لا يجوز اثبات اصل الحكم ابتداء بالراي وان القياس عن غير اصل نقاس عليه غير صحيح
ذلك يوافق اصول المخالف هذا ما قاله الغزالي في شفاء العليل وطريقه في تصوير اصل الحكم مخالف لكلام
ابي الحسين والمصنف فلنتامله الناظر واما ما ذكره المصنف من حمل الخلاف على احد وجهين فالذي يفهم من كلام ابي الحسين
الصلاة السادسة ولا ينحصر الخلاف في احد وجهين واما الادلة التي تمسك المصنف بها في هذه المسالة وفيما بعدها
بها في اصل القياس وقد سبق بيان ما فيها من الاشكال فلا نعيده هاهنا **قال المصنف رحمه الله**
المسالة السادسة مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز القياس في التقديرات الى اخرها **قال رحمه الله**
اعلم انه قد سبق بيان مذاهب الناس في المسالة السابعة وقد نقلنا كلام صاحب المعتمد في ذلك وقال صاحب الاحكام
ذهب الشافعي واحمد بن حنبل رضي الله عنهما واكثر الناس الى اثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافا لاصحاب
ابي حنيفة والادلة وما ذكره من المناقضة واضحة واما شهود الزوايا فصورة المسالة ان يشهد اربعة على انه زنا بها ولكن يشهد
شاهد على انه زنى في زاوية معينة من الدار ويشهد اخر انه زنا بها في زاوية اخرى ويشهد الثالث على الزنا في زاوية اخرى
وكذلك الشاهد الرابع فالقياس يقتضي ان لا يجب الرجم لعدم توارد شهادتهم على الزنا وصار كما لو شهد كل واحد على
انه زنا بها في دار غير الدار التي يشهد الاخر بالزنا فيها صورة شهود الزوايا واعلم انه قال وجدت في كلمة الفسخ شهود
الزنا ويوافقه من الناسخ والعاقل معذور وحيث لم يجدهما وصل الله من الشيخ الا ما ذكره ونحن وجدنا الصورة الصحيحة
صورته شهود الزوايا والتعزيرات في الدلالة فان الفارة اذا ماتت في السمن حرم عندنا معينا من الدلالة في البحاحة
اذا ماتت في السمن عدد اجزاء اليوم الاول ولا لكان الكلام في غيرها من الحيوانات واما بالحدث ان هذه تاخذه تدركها
ائمة النظر قال الخوصي في حصوله قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا تزوج بالمحرم ووطيها لا يجب الحد والدليل ان هذا وطي
صادف فيه شبهة الحل فلا يوجب الحد لان هذا الوطي شبه الوطي الحلال واذا تحقق الاشتباه تعلق تحقيق الشبهة وبيان
تحقق الاشتباه ان الاشتباه الشيء عبارة عن اختصاص صورته بمثال يوقع الناظر اليه لظنه ذلك الغير الا ان الفارق يبطل ذلك
الظن لكونه معنى عاما في جملة صور الاستعمال فيجعل حقيقة للقطع دفعا للاشتراك قال الخوصي ان ابا حنيفة تمسك
هذا القليل في مسالة نكاح المحارم وذووجهه ان الشبهة اذا كانت عبارة عن كونها شيء موجودة في نكاح المحارم لانه وطي

قراءة الفاتحة

شبهة الوطء الحلال لانا اذا احوجنا النظر الى كونه وطيا صادق المنكوحة فعلا صادر من الاهل مضافا الى المحل ووطيا النظر
عن المانع الذي هو الحرمة فحقق الاشتباه اذ لا معنى للاشتباه الا تحقق الشبهة فسقط الحد هذا هو المنقول عن ابي حنيفة
رحمه الله نقله الجصاص في فصوله الكبير والمتكلمون استعملوا لفظ الشبهة في ادلة خصومهم لانه شبه الدليل الصحيح الذي
هو البرهان وليس بصحيح في نفس الامر وليس ببرهان ولنذكر صورة هذه القاعدة في مادة خاصة شبه المثال فنقول
المنقول عن ابي حنيفة انه اذا استاجر رجل امراة ليفعل بها ثم وطيها لا يجب الحد وذلك لان الاباحة لا تقتضي الحل وهو حنيفه
القياس على وطي منكوحة وذلك الدليل لا يفيد القطع بخلاف المدلول عنه واذا لم يفد وهو شبهة لا يفيد القطع حصلت
الشبهة وهي الشبهة المفيدة للحل فدرء الحد لاحتمال عدم الوجوب للحدوث والمصنف استعمل لفظ الشبهة ههنا على
على تفسير المتكلمين **تنبيه** قول المصنف الا افراد القران الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم ولا يتعلق به عمل فيه نظر
لانه قد يتعلق به فما رجع الى الاصولية وباقي الكلام ظاهر الى اول الباب الثاني **قال المصنف رحمه الله**

الباب الثاني في شروط الاصل

شروط الاصل

قال رحمه الله اعلم انه قد سبق بيان الاصل والفرع في اول كتاب
القياس ولا بد من تحديد العهد بذكرهما فنقول الاصل هو محل الحكم المجمع عليه او المنصوص عليه على راي او عين النص
الدال على الحكم على راي او عين محل الحكم على راي والحق ان الخلاف لفظي سوا اعتبرنا الوضع اللغوي او الاصطلاحي فان الاصل
هو الذي ينبني عليه الشي من غير عكس والثلاثة من هذه المثابة والمصنف قال بعد هذه الاصول اما بمعنى الاصطلاح الفقهاء
وهو ان الاصل هو محل الحكم السابق كما قال في القياس الدال على الحاق بالصبي في وجوب الزكوة او مثل
الاصل بالحدود في الحاق المتعزيه قياسا ولكل واحد من هذه الاشيا ذات ووصف كونه اصلا وهذه الشروط لعين اعتبار
الذات لاستحالة توقف الذات على شي من هذه الامور فتعين ان يكون باعتبار اصالته فان شرط في الحكم اصالة الامور
المذكورة واعلم ان المصنف تبع الغزالي في جعل هذه الشروط للاصل واما صاحب الاحكام فقد جعل الشروط المذكورة
حكم الاصل ولا يمكن ان يجعل شروطا للنص الدال على حكم الاصل اذا جعلناه اصلا واذا عرفت ذلك فاعلم ان الحكم في المقيس عليه
اما ان يكون على وفق الاصول او لا يكون كذلك القسم الاول نظائره كثيرة منها قياس الارز على البر في كونه ربويا لاشتراكهما
في الطعم ومثال الثاني مسئلة العرايا فانها على خلاف الاصول لكون الثمر مطعوما وقد رخص الشرع في بيعه بالتمر
اليابس دون تحقق المماثلة وهل يقاس عليه غيره اذا كان في معناه فيه خلاف على ما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى
الشرط الاول ان يكون الحكم ثابتا في الاصل اذ لو لم يكن ثابتا في الاصل استحال تفريع حكم الفرع فلا يكون ما ذكرنا
اصلا والمفروض خلافه الشرط الثاني ان يكون الطريق الى معرفته ذلك الحكم سمعيا لانه لو لم يكن سمعيا لكان عقليا فلا
يمكن معرفته اذ لو عرف لعرف اما بالسمع وهو باطل لانه ليس السمعي او بالعقل ولا مجال للعقل عندنا في الاحكام
واذا لم يعرف الاصل استحال تفريع حكم اخر عليه فيخرج عن كونه اصلا الشرط الثالث ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل
هو القياس بل يكون الحكم الثابت فيه اما مجمعا او منصوصا عليه وذلك لانه لو كان ذلك بطريق القياس يلزم احد الامرين
وهو اما ان يكون القياس على الاصل القريب لغوا او تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين واللازم باطل بيان لزوم احد الامرين
على ذلك التقدير وذلك لان العلة في القياس التي يلحق بها الاصل القريب بالاصل البعيد اما ان تكون هي التي يلحق بها الفرع
بالاصل القريب او لا تكون هي بل غيرها فان كان الاول لزم الامر الاول وذلك لان العلة هي الموجودة في الاصل البعيد فكان
القياس كافيا فيقع القياس على الاصل القريب لغوا ضايعا وان كان هو الثاني لزم تعليل الحكم الواحد بعلتين
مستنبطتين وهو ممتنع بيان اللزوم انه يجتمع في الاصل القريب علتان مستنبطتان فيلزم احد الامرين على ذلك
التقدير وكل واحد منهما ممتنع اما الاول فظاهر واما الثاني فلوجهين الاول هو ان التعليل بعلتين مستنبطتين
باطل الثاني انا لا يمكننا ان نعرف الحكم في الاصل القريب الا ان يتوصل اليه بوجود العلة الموجودة فيه وهي التي
علة الحكم في الاصل البعيد فيكون الحكم في الاصل قد تعرفناه من تلك العلة واذا تعرفنا الحكم في الاصل القريب
من تلك العلة استحال ان تعرف الاصل القريب من العلة الموجودة في الفرع لا نحصل معرفته بغيرها فاستحال

ان يعرف منها واذا استحال ذلك تعذر ثبوت الفرع على الاصل القريب اما الشرط الرابع فظاهر واما الخامس فلا بد وان
يكون الحكم في الاصل معللا بعلة من الاصل والفرع والا استحال الالحاق وبطلت الاصالة وقوله في الكتاب فظهر
فهو شرط للقياس اذا كان القياس هو المجتهد ولذلك اذا كان هو الناصر الوصف المعين قد سبق بيانه في شرائط
العلة وبيان ما يصلح للعلية وما لا يصلح واما دعوى عليه شي مشترك بين الاصل والفرع فهو اصطلاح بعض النظار
بعض **تنبيه** اعلم ان شرط كون الحكم الثابت في الاصل ان لا يكون ثابتا بالقياس مختلف فيه فذهب ابو عبد الله
البصري والحنابلة الى عدم اشتراطه وزاد الغزالي شرطين احدهما ان يكون الوصف علة بالطرق السمعية والثاني
ان يعرف حكم الاصل بالتعليل ومعناه ان العلة اذا عكرت على النص بالتخصيص فلا تعلل وقد بينا ان المعنى اذا كان سابقا
الى الذهن جاز ان يكون قرينة مخصصة للعموم واما الشرط الثاني فغير ظاهر وزاد صاحب الاحكام شرطا اخر وهو ان لا
يكون هو كحكم الاصل ولا مركب الوصف اما مركب الاصل فهو ان لا يكون الحكم الثابت في الاصل منصوصا عليه ولا مجمعا
عليه من الامة بل يكون متفقا عليه بين الامامين مثاله قول الشافعي الحر لا يقتل بالعبد
قياسا على عدم جواز قتله بالمكاتب فان المكاتب لا يقتل به الحر باجماع الامامين وقد اختلف غير الامامين من العلماء
في جواز قتل الحر به مثال اخر المراة البالغة العاقلة اذا زوجت نفسها لا يصح نكاحها عند الشافعي رضي الله عنه ودليل تعميم
القياس على ابنة خمسة عشر سنة ولا يصح تزويجها نفسها اجماعا وهو اجماع الامامين اما عند الشافعي فظاهر واما عند
ابي حنيفة فلانها صغيرة واما مركب الوصف فهو ان يقع الاختلاف في ان صفة المستدل هل وجد في الاصل مثاله ان يقول
الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالملك باطل وذلك لانه تعليق على الملك فوجب ان لا يصح قياسا على ما اذا قال زينب التي اتزوجها
طالق فيقول الحنفي ان وجد التعليق في الاصل منعت الحكم فيه والا فلا اجمع بين المثلين هذا تمام الكلام في هذا القسم واما القسم
الثاني وهو ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس الاصل كالعرايا وبدل اللبن في الشاة المصراة فقد نقل المصنف اختيار الكرخي
واختار التفصيل وهو ان الحكم في الاصل المعدول عنه اما ان يكون ثابتا بدليل مقطوع به النص والاجماع او لا يكون كذلك
فان كان الاول كان اصلا بنفسه اذ لا نعني بالاصل في هذا الموضع الا هذا فكان القياس عليه كالقياس على غيره ومعنى هذا
الكلام بيان صور الاولى الربويات المنصوصة وهي الاشيا الستة الثانية العرايا وحكمها ايضا ثابت بالنص الثالثة الصورة
التي وقع البحث والتردد في الحاقها في الاشيا الستة او بالعرايا اذا كانت الصورة شبيهة بالاصلين في المعنى الذي يقتضي الالحاق
بكل واحد منهما فاذن القياس على العرايا هو كالقياس على الاشيا الستة قطعا فيرجح عليه ترجيح احدهما على الاخر
وذكروا ان العموم ليس بمانع من قياس يخصص العموم بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه عقل منه ان الغضب
مانع من استيفاء الفكر والنظر والعلل ان الغضب لا يمنع منه فالحق بالغضب الكرب الجوع الكثير العطش الكثير واخرج عنه الغضب
العموم له منع من القياس المقتضي لتخصيصه كما ذكرناه من المسالة فان لم يمنع القياس على العموم من قياس اخر فكان اولى والمعنى
بالقياس على العموم القياس على الاشيا الستة وقوله من القياس على ما خالف القياس على العرايا ووجه الاولوية ان العموم اقوى
من العام على العموم وذلك لان القياس على العموم فرع العموم والفرع اضعف من الاصل **قال المصنف رضي
الله عنه الباب الثالث** في الفرع الى اخره **قال رضي الله عنه** اعلم ان الفرع هو المقيس وله ذات وله عارض
وهو فرعيته فما رجع الى الحكم الثابت فيه بطريق القياس فان الحكم في الفرع هو المتفرع على غيره واذا عرفت ذلك فاعلم
ان المصنف اعتبر له شرطا واحدا وهو ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير زيادة ولا نقصان اعلم انه قد بينا ان الموجود
في الفرع يستحيل ان يكون عين الموجود في الاصل بل لا بد وان يكون مثل الموجود في الاصل وذلك لاستحالة الواحد بالشخص
في محلين مختلفين فلهذا قال المصنف مثل علة الحكم في الاصل واما قوله من غير زيادة ولا نقصان فيدلك يعود الى الحكم
دون العلة فان الحكم قد يثبت في الفرع بطريق الاولى ونظائره كثيرة منها تحريم ضرب الاب قياسا على تحريم التافيف والحيلة
شرط تفرع الحكم في الاصل على غيره امران احدهما ان يكون العلة الثابتة في الفرع مثل العلة الثابتة في الاصل والثانيهما ان يكون
علم المطلوب بانه في الفرع مثل الحكم الثابت في الاصل ويمكن جعل الاول شرطا والاول شرطا اخر فيكون للفرع شرطان

والغزالي رحمه الله جعل للفرع شرطا احدهما وجود علة الاصل في الفرع وثانيهما ان لا يتقدم الفرع على الاصل كالوضوء والتيمم والمصنف ذكر هذا في الاصل وثالثها ان لا يكون حكم الفرع منصوصا على التخفيف والاصل على التغليظ او يكون الحكم في احدهما بعرضية السقوط دون الآخر واما المناسبة اذ دلت على علية الجامع لم يبال بهذه الاعتبارات وان دل الشبه على العلة منع الالحاق ذكره في شفاء العليل ورابعها ما ذكره ابو هاشم وخامسها حكم الفرع منصوصا عليه واعترض صاحب الاحكام شرطا اخر وهو ان لا يكون حكم الفرع خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته العلة وهذا على راي القائلين بتخصيص العلة واما ما ذكره من جامع الفكر وجوابه فقد ذكرته في اول كتاب القياس وقد شرحناه وبينا على ما فيه فلا نعيده وليس اللازم محصورا فيما ذكره بل له انواع ذكرناها في كتاب الفوائد في الفن الثالث في علم الخلاف وقد ذكر المصنف في الجواب نوعا مشهورا من اللازم ودليل اللازم هو القياس والجواب الذي ذكره في النوع الاول لا يأتي فيما ذكره من التلخيص

تنبيه اعلم ان الاول مثل الاصل هو محل الحكم الثابت نصا او اجماعا او المتفق على ثبوته والفرع هو محل الحكم المطلوب ثبوته او الملحق بالمتفق على ثبوته ثم اسم الاصل والفرع جميع انواع الاصول والفروع في القياس الطردي والعكسي

خاتمة

اعلم ان قياس الدلالة قد سبق بيانه والمقصود ذكر امثلته ليهتدى بالامثلة ويقتبس الكلي من جزئياته فيحصل الاحاطة به كليا وجزئيا فنقول قال صاحب التنقيح الحكم مع العلة والعلة في الفرع اما ان يستفاد تفصيلا بعد التنصيص عليهما في الاصل او اجمالا من غير تعرض لذلك القدر الدال عليهما اما ان يكون ثبوتيا او نفيا فالاول قياس العلة والثاني قياس الدلالة والثالث قياس الفارق فقياس الدلالة هو الذي يجمع بين الاصل والفرع بالحكم الذي هو في الرتبة الثانية من الدلالة فانه يدل على الوصف يشتمل على الحكم وطريقه بصورة ان يدعى لزوم اشتراك الاصل والفرع في الحكم المطلوب لاشتراكهما في حكم اخر هو من اثار المؤثر فنقول … بالقياس عن المنفرد … عن المشاركين كالعفو صورة المسئلة قطع الاطراف بالطرف الواحد مثال اخر … عمدا وضمنه كالعصر … اموال الذي اخر يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم … على المسلم … الى المؤثر واحد … وجود احدهما على وجود الاخر بواسطة الدلالة على مؤثر من غير ان يصرح بالمؤثر لئلا يكون منقطعا بالانتقال … استعمال احد الحكمين اما الاصل او الجامع فنقول … على المنفرد يدل على انه مطلوب البقاء في القصاص عن الشركاء … كما في الاصل … الحكمة لوجه ارتباط الاصل … فقد اتضح ذلك فنقول قياس الدلالة هو الاستدلال بالاثر على المؤثر وقياس العلة هو الاستدلال بالمؤثر على الاثر

تنبيه اعلم انه قد يشعر قول المصنف ان العدم الاصلي لا يدل عليه قياس العلة ويدل عليه قياس الدلالة وقد مر ان قياس الدلالة هو الاستدلال بالمؤثر على الاثر والمؤثر في العدم الاصلي محال فانتجه قياس الدلالة ولا قياس العلة في … العدم الاصلي … ان يقول لا زكوة في الحلي المباح وذلك لان … فلا تجب فيه الزكوة كالجواهر وذلك لان … ملك … عن الحلي يدل على ان … المالك في الحلي مطلوب فلا تجب فيه الزكوة مثال اخر من طرف العدم ان يقول … اذا … لا يجب عليه القضاء لانه اذا جن جنونا يستوعب لا يجب عليه القضاء فاذا لم يستوعب لا يجب عليه القضاء قياسا عليه لان الحكم الاول يدل على اشتراكهما في الثاني لوجوب القضاء فلا يجب القضاء والله اعلم بالصواب

وقد انتهى الى هنا منقطع الكلام حامدا لله ومصليا
على محمد صلى الله عليه وسلم … والحمد لله رب العالمين
ووقع الفراغ في … من شهور سنة …



